

JULIA IRIBARNE: HACIA UNA ÉTICA TRASCENDENTAL

JULIA IRIBARNE: TOWARDS A TRANSCENDENTAL ETHICS

Irene Mónica BREUER

Bergische Universität Wuppertal

ibreuer@hotmail.com

RESUMEN: Esta contribución se centra en la reflexión filosófica de Julia Iribarne sobre la intersubjetividad trascendental husseriana y la constitución de una ética trascendental. Revela la inseparabilidad de la ética y la metafísica y considera sus implicaciones para las cuestiones relativas al sentido de la vida. Se presta especial atención al diálogo entre esta filosofía y la literatura. Basándose en la obra de Husserl, Iribarne propone establecer una ética trascendental fundamentada en la igualdad trascendental entre el propio ser y el de los demás, y en la libertad y la responsabilidad mutua. El tema general de su obra es el sentido de la vida, que aborda en su singular significación ética a través del concepto de ‘centramiento descentrado’. Según Iribarne, solo asumiendo la responsabilidad por nosotros mismos y por los demás en una comunidad unida por el amor puede toda nuestra vida adquirir dignidad y sentido éticos. Este es el mensaje central de Iribarne. Es de una actualidad innegable.

PALABRAS CLAVE: ética, igualdad, intersubjetividad, metafísica, sentido, vida.

ABSTRACT: This contribution explores Julia Iribarne's philosophical reflections on Husserlian transcendental intersubjectivity and the constitution of a transcendental ethics. It reveals the inseparability of ethics and metaphysics and considers the implications of this for questions concerning the meaning of life. Particular attention is given to the dialogue between this philosophy and literature. Building on Husserl's work, she proposes establishing a transcendental ethics grounded in transcendental equality between one's own being and that of others, and in freedom and mutual responsibility. The overarching theme of her work is the meaning of life, which she addresses in her unique ethical significance through the concept of 'decentered centring'. According to Iribarne, only by assuming responsibility for ourselves and for others in a community

bound by love can our whole life gain dignity and ethical meaning. This is Iribarne's central message. It is undeniably topical.

KEYWORDS: Ethics, Equality, Intersubjectivity, Metaphysics, Sense, Life.

1. Introducción. La recepción de la fenomenología en Argentina y su elaboración ética en Francisco Romero, Alejandro Korn y Eugenio Pucciarelli.

Las diversas escuelas de pensamiento en Argentina que han recepcionado a la fenomenología y la antropología filosófica se caracterizan por haber entendido la filosofía y la cultura como instrumentos tanto para la transformación de la sociedad como para la definición de la identidad nacional. Para ello, han elaborado una teoría ética de los valores fundamentales o axiología cuyas raíces humanistas hacen hincapié en los conceptos de libertad responsable y voluntad teleológica de alcanzar valores espirituales superiores. La filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que acepta y sostiene una pluralidad de perspectivas de acuerdo con los contextos variables de inserción y que se abstiene de tomar partido político. La recepción de la fenomenología y antropología filosófica opera por integración de las diferentes corrientes filosóficas, a las que reúne bajo el primado de una ética de sesgo humanista.

En este sentido, ya en 1952 Francisco Romero sostenía en su *Sobre la filosofía en América* que la “mente iberoamericana” se caracterizaba, por un lado, por la “predilección por las cuestiones atinentes al espíritu, los valores y la libertad”, la tendencia a unificarlos bajo la “afirmación del espíritu como la esencia o el ápice de la realidad” y la afirmación de la “espiritualidad” como “libre realización del valor” (Romero 1952, 17). Romero destaca que “para el hombre americano, la libertad es una experiencia tanto colectiva como individual, porque las naciones de América se constituyen y nacen mediante actos de liberación, y porque el individuo tiene ante sí un amplio horizonte geográfico y social abierto a su libre iniciativa” (*ibid.*). Por otra parte, como observó más tarde en 1960, en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, un rasgo sobresaliente fue la consideración de una multiplicidad de perspectivas, para lo que acuñó el término “occidentalidad más espacio libre”, rasgos todos ellos que atestiguaban la “unidad fundamental”, la “uniformidad primaria” y la originalidad de la cultura latinoamericana, donde “persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas,

sentimientos e instituciones comunes, y también un haz bastante homogéneo de problemas" (Romero 1960, 114–116). Romero hizo hincapié en el "sentimiento de libertad" (Romero 1952, 17) que subyace a la teoría de los valores de Korn, de "raíz humanísima", en la que se expresa la "personalidad humana y se encarna la lucha contra todas las coacciones" y "el esfuerzo por la libertad" (*ibid.*, 67).

Por su parte, Alejandro Korn (1860-1936) en su obra principal *La libertad creadora* (1930), subraya los conceptos de libertad, que no es absoluta, y de voluntad, que se esfuerza teleológicamente por la realización de valores espirituales superiores. Por lo tanto, no puede imaginar "una ética sin obligación, sin responsabilidad, sin sanción y, sobre todo, sin libertad", que, al liberarnos del "automatismo mecánico", nos devuelva "la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino" (Korn, 1948/1930, p. 46). Como escribe Pucciarelli en su prefacio a la edición de 1948, "el hábito se repite y la libertad crea" (Korn, 1948, p. 9), palabras que transmiten el mensaje esencial de Korn: "Si queremos un mundo mejor, lo crearemos" venciendo resistencias y obstáculos (*ibid.*). Korn sostiene en "Nuevas bases" (1940 [1925]) que el positivismo debe ser "subordinado" a una "concepción superior" que afirme "la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética. Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca" (Korn 1940, 291). Korn reivindica la personalidad libre y el restablecimiento de la responsabilidad de la conducta humana para fundamentar con ello la ética: "La filosofía es teoría de los valores o sea axiología", señala Korn en "Axiología" (1938, 102). Su postura teórica básica, que intenta combatir tanto el solipsismo como el realismo ingenuo, a menudo está en desacuerdo con el planteamiento epistemológico de Kant. La recepción que Korn hace de la ética kantiana se destaca por su libre apropiación del criticismo, ya que para Korn la razón práctica no funge como la instancia decisiva de la moralidad, sino como un rechazo íntimo y pre-reflexivo de las condiciones materiales a las que está sujeta la acción (cf. Dotti 1992). Para Korn, la voluntad no es en realidad la razón en su uso práctico, sino un impulso vital que permite desafiar el determinismo de la naturaleza. La verdadera libertad es una prerrogativa de la voluntad y siempre se realiza cuando el yo no se somete o deja de someterse a objetivos materiales o instintivos. Esta "buena voluntad" no es un "hecho" externo, sino interno, que sin embargo pertenece al mundo de las apariencias (cf. Dotti 1988, 63).

Con respecto a Francisco Romero (1891-1962) la tesis principal que presenta en *Teoría del Hombre* de 1952 es que la experiencia nos enfrenta a un movimiento

de “trascendencia” que, como “impulso o empuje”, emana de una “*voluntad de conciencia*” (1965 [1952], 46) e impregna la realidad. Este movimiento se intensifica y abarca diversas formas de radiación que se extienden gradualmente desde la realidad inorgánica, pasando por la vida, el psiquismo pre-intencional y el psiquismo intencional, hasta el reino del espíritu (cf. Walton 1997, 676; 2022, 97f.). En esta obra, Romero elabora una síntesis de antropología filosófica y fenomenología, por cuanto su concepción se fundamenta en el hecho humano originario, la conciencia intencional, y dentro de ella, la percepción objetivadora. La actitud intencional lleva en sí la actitud espiritual; el espíritu lleva a su plenitud el ser del hombre y su proyección hacia el valor, que se expone en una teoría de los valores. El hombre es considerado en su integridad, como constituido por la intencionalidad y el espíritu (cf. Walton 1997, 676; 2022, 97s.). Al igual que Korn, afirma el “paralelismo de la libertad y la trascendencia”, en la medida en que la “trascendencia absoluta” de los actos mentales y culturales se correlaciona con la supresión de las “coacciones naturales”. En definitiva, Romero desarrolla una teoría general de la realidad y esboza una “metafísica de la trascendencia” como marco para el estudio de la realidad y de los valores, “cumpliendo el requisito filosófico de no mantener ningún problema particular aislado de las concepciones concernientes a la totalidad” (Romero 1965 [1952], 163s.), confiriendo a la fenomenología husseriana un giro marcadamente realista.

Eugenio Pucciarelli (1907-1995) comparte con sus maestros Romero y Korn un profundo humanismo y un compromiso concomitante con la justicia social y la cultura nacional que no funciona por exclusión, sino mediante una síntesis provisional de rasgos culturales propios y ajenos que varía según las circunstancias y caracteriza la identidad como nación (cf. Breuer 2023). En cuanto a los problemas „que se han hecho carne“ en su conciencia, ellos han sido la razón, el tiempo, la técnica y la ideología. Esta primacía no excluye que sus intereses teóricos se hayan extendido a otros campos como la naturaleza de la filosofía y el humanismo. Además, se ha dedicado a la historia de la filosofía y a la literatura argentinas, temáticas a las que subyace la pregunta por la *conditio humana* (2007). Frente a esta pluralidad de temas, Pucciarelli destaca en su “Autopresentación”, que es necesario entablar un diálogo sobre los problemas, distinguiendo entre la situación particular de los problemas, que es afectada por el paso del tiempo, y su contenido, que no es afectado por la historia. En todas las oportunidades Pucciarelli señala que ha “tratado de no olvidar las implicaciones éticas de la enseñanza de la filosofía, enseñanza dirigida no a la inteligencia sino al hombre entero miembro de una sociedad” (1987, 42). Este escrito nos revela su vocación humanista, en tanto menciona los tres principios a los que se

ajustó su pensamiento y accionar. El primero proviene de Bergson, que invoca a “obrar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción”. El segundo principio remite a Croce, quien enseñaba que “querer un objetivo es crear las condiciones que hacen posible su conquista”, pues es contradictorio e irresponsable querer algo en abstracto, “prescindiendo de la situación histórica en que se vive”. El tercer principio es el de vivir, sentir y concebir el día de hoy como si fuera el primero de la vida en aras de dignificarla en la acción. Este consejo es aún valido en nuestros días, “para quienes consideran que ‘no hay nada malo que no pueda empeorar’, refrán que se cumple con aterradora precisión en la vida política de este medio continente donde nos arrojó el azar” (*ibid.*). Estas preocupaciones éticas son compartidas por Julia Iribarne, su discípula, en quien se centra esta contribución.

2. Julia Iribarne, la continuidad de las consideraciones éticas

Como destacan Roberto J. Walton y Javier San Martín en la nota editorial a la edición en común de *Investigaciones Fenomenológicas* y *Escritos de Filosofía* dedicada a su memoria (2015), además de proponer fundar la ética transcendental en base a la igualdad como sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro, Julia V. Iribarne (1929-2015) intentó su aplicación al ámbito mundano, en un esfuerzo para reorganizar y resolver las relaciones conflictivas reinantes en la sociedad. En este sentido, en su *De la ética a la metafísica* sostiene que la afirmación “éticamente habita el hombre” implica una acción que apunta a la concreción de lo más correcto y justo dentro del ámbito de las posibilidades y en medio de una comunidad intersubjetivamente constituida e impulsada por el amor (2007, 237-249). Sus reflexiones giran en torno a dos tópicos principales: la libertad y la intersubjetividad, las cuales conducen a la transformación de la vida misma (Walton & San Martín 2015, 11) y contribuyen a su sentido, que Iribarne resume en su original propuesta de la paradoja del ‘centramiento descentramiento’ entendida como articulación de la necesidad de la preservación de un sí mismo con las obligaciones morales para con el prójimo. En lo que sigue, analizaremos parte de su obra, en especial la que se centra en la cuestión de la intersubjetividad dentro del marco de la ética, destacando su aportación original.

3. El sentido de la vida en la convergencia ética de libertad e intersubjetividad: la intersubjetividad trascendental

La cuestión de la intersubjetividad es desarrollada detenidamente en su libro *La intersubjetividad en Edmund Husserl* (1988), su tesis de doctorado. Como Pucciarelli destaca en el prólogo, el itinerario que recorre Iribarne es el correcto: después de interrogarse por la existencia de una teoría de la intersubjetividad en los textos de Husserl y de la necesidad de responder a la objeción del solipsismo, el análisis aborda la *V Meditación Cartesiana*, donde examina la fenomenología en sus aspectos estático y genético. Su análisis demuestra que la unidad de la teoría de la intersubjetividad va de la mano con la fenomenología trascendental entendida como monadología (Pucciarelli 1987, III). Para demostrar que “la fenomenología trascendental conduce coherentemente a una monadología” (Iribarne 1987, 22), Iribarne parte del problema planteado por la intersubjetividad y de las dificultades que Husserl enfrenta para dar cuenta de la objetividad universalmente válida del mundo desde la perspectiva de una conciencia constitutiva, puesto que es “intrínsecamente imposible al *solus ipse* desvelado dar cuenta de la objetividad. Objetivo es universal, objetivo e intersubjetivo” (*ibid.*, 12). Necesitamos un sujeto “universal”, pero a la vez “concreto”, para poder referirnos a una multiplicidad de sujetos. Iribarne plantea claramente las exigencias que debe cumplir el análisis. Se debe mostrar que: 1) todo sujeto debe ser autoconstituido; 2) cada sujeto debe ser constituido como tal en otro sujeto, pues de lo contrario no resultaría un universo monadológico, 3) la constitución del Otro debe corresponder a la autoconstitución del Otro para asegurar su validez; 4) los sujetos deben constituir un mundo concordante de objetividad para que la comunicación sea posible; 5) el mundo constituido debe incluir a cada uno mismo y a los Otros para asegurar su unidad. Finalmente, todas estas afirmaciones deben ser confirmadas por mi ego trascendental para tener un fundamento real. El análisis husserliano de la intersubjetividad, que Iribarne detalla en la obra de referencia, aspira a justificar cada una de estas exigencias (*ibid.*, 13).

Iribarne destaca los esfuerzos de Husserl por realizar esta tarea, que sólo la ética permite realizar, puesto que ella “es la ruina del solipsismo, la rehabilitación de un esencial ser-con” (*ibid.*, 11). Husserl intenta “eludir la prisión del ‘yo pienso’”, sin abandonar el contexto trascendental, ya que “toda validez debe proceder de la dinámica inmanente al sujeto, pero toda subjetividad constituida debe, para ser tal, estar avalada por el Otro, ser con-validada” (*ibid.*, 13). Es la conciencia trascendental la que constituye la objetividad, que es esencialmente

universal e intersubjetiva. Para Husserl, agrega Iribarne en la traducción alemana de su obra, “toda validez debe provenir de la dinámica inmanente de la constitución del sentido por parte del sujeto, pero toda subjetividad constituida, para ser tal, debe encontrar su conformación en el otro” (1994, 17). Iribarne no deja de destacar, empero, que si la conciencia transcendental puesta al descubierto en reducciones sucesivas, es decir, el ‘yo’ puro que ha sido iluminado en niveles sucesivamente superiores de abstracción, es la única zona de fundamentación radical de la cognición, entonces el lugar de la dación del otro debe encontrarse dentro de los límites de este ‘yo’ (*ibid.*). Iribarne concluye, por lo tanto, que la unidad que caracteriza los análisis husserlianos sobre la intersubjetividad está basada en la pertenencia de todos los niveles al campo trascendental. Este campo se evidencia en el tiempo intersubjetivo, sobre cuyas bases “yo y nosotros se entrelazan mutualmente”: “Llevo los otros en mí”, ésta es para Iribarne la afirmación de validez universal clave de la fenomenología husserliana (*ibid.*, 195).

Esa experiencia del otro equivale, como señala Javier San Martín, a la “aparición o descubrimiento de la intersubjetividad trascendental”. Para ello, continúa este autor, se debe ampliar la “reducción fenomenológica trascendental a una reducción fenomenológica intersubjetiva” (cf. Hua I, 236), gracias a la cual el otro se revela “como otro trascendental”. Si bien Iribarne no habla de “reducción intersubjetiva”, sí se explaya sobre la doble reducción (1987, 45, 47, 51, 53–57, etc.). Al caracterizar la trascendentalidad de los otros a partir de las experiencias propias de los otros – llevamos a los otros en nosotros mismos – Iribarne muestra que la reducción intersubjetiva pone al Otro como Otro trascendental (San Martín 2015, 298). Al respecto, en el prólogo al libro de Iribarne *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002), Walton esclarece esta cuestión:

Así, la legitimación de la condición trascendental del otro no reside en su propia reducción trascendental, que bien podría no ser efectuada por él, sino en esa reducción mía “en” el otro que es posible porque la empatía admite también el procedimiento de la doble reducción. Con otras palabras, la explicitación de las implicaciones intencionales de la propia vida del ego nos lleva más allá de ella, y pone de manifiesto el mayor alcance de la vida trascendental al convertir la reducción egológica en una reducción intersubjetiva (Walton 2002, 13).

Es por ello que la segunda reducción, la reducción intersubjetiva, no implica una vivencia de mi propio curso, sino una inherente a otro curso, a otro yo que es un yo del Otro trascendental del mismo modo que mi yo pasado: Ambos son

puestos al descubierto por medio de una reflexión ‘en’ la empatía (*ibid.*). Sin embargo, a nuestro parecer, en la medida en que Iribarne comprende la *epojé* como una reducción a la esfera de evidencia propia del ego, se deja de reconocer en forma cabal la trascendentalidad del Otro, es decir, su prioridad constitutiva no sólo en el nivel pre-objetivo del comportamiento corporal, sino también en el nivel de la vida espiritual objetivada. Como Husserl destaca, “el Otro es el primer ser humano, no yo” (Hua XIV, 418, 402). Estamos originalmente unidos en una comunidad de pulsiones en la manera de un “entrelazamiento intencional” (Hua XV, 366). Husserl entiende a esta esfera como “radicalmente pre-egoica”, ya que pertenece al estrato inferior de la “pasividad exenta de ego” (*ibid.*, 595), es decir, a la esfera del ‘yo’ anterior a la constitución de un sí mismo. Por consiguiente, una unificación del sí mismo y del Otro tiene lugar en un nivel que es previo a la empatía recíproca. Como lo expresa Husserl:

El otro es para sí de la misma manera, pero su para sí es al mismo tiempo mi para-mí, en la forma de mi potencialidad de la presentación. Pero él mismo está presentado en mí y yo en él. Llevo a los Otros en mí en tanto presentados en su mismidad y a ser presentados y en tanto soy yo mismo llevado por los Otros. [...]. La co-presencia de los Otros es inseparable de mí en mí en mi presentificación de mí mismo viviente, y esta co-presencia de los Otros es fundante del presente del mundo (Hua Mat. VIII, 56s.).

La “interioridad de ser uno para el otro” en tanto entrelazamiento intencional es “el hecho primordial metafísico, es el entrelazamiento de lo absoluto” (Hua XV, 366). Husserl agrega que cada uno encuentra al Otro como un Otro distinto con sus propias capacidades, pero “intencionalmente en sí mismo y ‘en relación’ al mismo mundo” (*ibid.*). El término “metafísico”, aplicado a lo “absoluto” significa que el ‘yo’ es un “ser absoluto”, y que está referido a un universo de “co-yoes trascendentales” (*ibid.*, 370). Este reconocimiento de una esfera pre-egoica, en donde cada uno es para sí mismo y portador de los Otros implica que no puedo ser quien soy sin los Otros que existen para mí, a la vez que estos Otros no pueden serlo sin mí, puesto que “la inclusión intencional es la necesidad de la coexistencia trascendental” (*ibid.*). Las reflexiones husserlianinas sobre la coexistencia de seres distintos que llevan a su/s Otro/s en sí mismos dejan claro, a diferencia de lo afirmado por Iribarne, que el ego propio no posee una prioridad constitutiva. Por consiguiente, la reducción egológica que justifica su concepción de la fenomenología trascendental como monadología demuestra ser sólo el primer paso hacia la reducción intersubjetiva. En realidad, la reducción intersubjetiva quiebra con la monadología concebida como centrada en el propio

ego constituyente de una pluralidad de egos en comunión. En conclusión, a pesar de este problema, el mérito de *La intersubjetividad en Edmund Husserl* es haber puesto de relieve el “gran giro” efectuado por el pensamiento de Husserl, “la elucidación de la intersubjetividad”, y haberlo localizado en la esfera trascendental (2002, 196; cf. Walton 2015, 381).

4. Fenomenología y monadología – Hacia una ética trascendental I: la igualdad trascendental

Iribarne reconoce una intersubjetividad originaria que quiebra con la subjetividad monadológica reducida a la esfera del ego propio en su artículo “Edmund Husserl. La fenomenología como monadología” (1985). En él, intersubjetividad y libertad convergen en la ética: Iribarne anticipa los temas de sus posteriores reflexiones, desarrollando un “enfoque genético”, en el cual la explicitación de la experiencia del otro es presentada según tres momentos, que aluden a los estratos del ámbito trascendental y que comprenden “lo constituido, su historia y su protohistoria”: 1) una “monadología idealista”, donde la aprehensión de una comunidad monádica compuesta de polos-yo está orientada hacia un único y mismo mundo; 2) una “monadología social”, donde los yo-seres humanos concretos con sus habitualidades, se desvelan recíprocamente en la comunicación; finalmente, 3) una “monadología pre-reflexiva” que concierne a la protohistoria del ego reflexivo. Esta elaboración de la expresión husseriana “las mónadas tienen ventanas” no sólo permite entender al ego aislado como un recurso metódico, sino que fundamentalmente justifica la interpretación de la fenomenología como monadología, que es “el resultado” de “la explicitación de la experiencia del otro” (1985, 75), ya que en Husserl se asiste “a la identificación [...] de lo egológico con lo intersubjetivo (*ibid.*, n.14).

Esta ética intersubjetiva que requiere un entrelazamiento de mónadas en una coexistencia armoniosa está basada en el reconocimiento de una “igualdad radical” entre ellas, un concepto en torno del cual gira el tratamiento de los problemas desarrollados en su *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (Buenos Aires, 2002). Como destaca Walton, el aporte original de esta obra es su propuesta de fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad como el sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro (Walton 2015, 381). Al respecto, Iribarne afirma que el sentido de la estructura de la conciencia configurante del mundo,

es decir, de las operaciones trascendentales constitutivas, es “la afirmación de la recíproca igualdad” (Iribarne 2002, 427). Esta “igualdad trascendental” (*ibid.*) se evidencia en la experiencia singularizadora del otro ser humano, por cuanto, “originariamente, radicalmente, lo sé igual a mí” (*ibid.*, 429). La “igualdad radical” es la “condición de posibilidad de la constitución del Otro”, ella nos proporciona la certidumbre de que “el Otro, la Otra, es mi par”: ésta es la base de la comprensión de nuestro prójimo. Esta “igualdad radical” tiene su origen en el ámbito de la constitución trascendental, donde se descubre “mi entrelazamiento igualitario con los Otros”, sin los cuales no podrían concebirse ni el mundo ni la objetividad. Los seres humanos nos constituimos recíprocamente como prójimos “porque la estructura misma de las operaciones que permiten captar el sentido de eso que somos los unos para los otros es el de la igualdad” (*ibid.*, 430). Esta “igualdad trascendental” se evidencia en los rasgos existenciales que compartimos, como el ser “arrojado” en determinadas circunstancias, el ser responsables del ser que vamos siendo, y fundamentalmente en “nuestra posibilidad de crecimiento en la dimensión de la libertad” (*ibid.*, 430s.).

El hombre no nace libre, liberarse es su tarea, es decir, ser capaz de decidir libremente las normas a las que sometemos nuestra libertad, cuya expresión es “nuestra recíproca diferenciación”: “El derecho a llegar a ser diferentes” es otra forma radical derivada de la igualdad trascendental (*ibid.*, 431). Una vez realizada la “primera inmersión solipsista” de cada uno respecto de su conciencia, para acceder a sus vivencias personales en relación con su propio ser, el solipsismo “se quebranta” gracias a la irrupción del “fenómeno radical de entrelazamiento con los Otros, los pares” (*ibid.*, 432). Por la “fuerza de la posición de igualdad”, sin la cual no seríamos capaces de concebirnos los unos a los otros, sabemos que somos solidarios con nuestra vida y, fundamentalmente, respecto de los seres humanos, “sujetos de esperanza”, proyectados a nuestro futuro. Cuando se fuerza la igualdad originaria que fundamenta la solidaridad, y se instala la contradicción en la conciencia constitutiva y configuradora del mundo, se “instituye la violencia”: “Él es igual a mí, pero derechos sólo tengo yo, o sea que él, que es igual a mí mismo al mismo tiempo no es igual a mí” (*ibid.*). La comprensión del mundo ya no compromete mi solidaridad con el prójimo. En consecuencia, la violencia no sólo “contradice el sentido y funcionamiento de la intersubjetividad, sino que desrealiza su simbolización mediada por el pronombre ‘nosotros’ [...]. El Otro ser humano, mi prójimo, no es mi prójimo” (*ibid.*, 433). Iribarne destaca que “la más radical forma de violencia”, es “la violencia hecha a la coherencia de mi conciencia”, que se origina en “la convicción de que el Otro, la Otra, no es igual a mí”: Esta ruptura de la unidad y coherencia de la conciencia consigo misma

es la “clave de bóveda” de todas las formas de violencia, ella rompe con “el factum radical de que el Otro es ‘mi par’” (*ibid.*, 434). Como destaca Iribarne, el nacimiento de nuestra capacidad configuradora de mundo no coincide ni con el nacimiento de la solidaridad ni con el nacimiento del espíritu, sino con el momento en que el ser humano acepta que “la igualdad, que es condición de su comprensión del prójimo, rija la organización del mundo que configura” (*ibid.*). En su conclusión, Iribarne enfatiza que

como sujetos trascendentales tenemos la capacidad desarrollada de configurar significativamente el mundo a partir de lo dado. Parte de eso ‘dado’ es la solidaridad que cada uno vivencia respecto de sí mismo, su igualdad respecto de los demás y su reverso: el derecho de cada prójimo a ser solidario consigo mismo (*ibid.*, 435).

En consecuencia, la fractura de la igualdad trascendental, que equivale a “la instauración de la desigualdad entre los hombres” es para Iribarne “el acto más originario de violencia y el acto más elemental de inmoralidad” (*ibid.*). Este lúcido análisis nos revela que el reconocimiento de la igualdad trascendental entre los seres humanos es el primer acto instaurador de la ética trascendental.

A la luz de estas consideraciones éticas, se hace evidente la importancia del análisis detallado de los esfuerzos realizados por la fenomenología husserliana para superar el aislamiento de la mónada leibniziana, que Iribarne desarrolla a lo largo del libro: las arduas elaboraciones de Husserl con el objetivo de abrir ventanas a la mónada leibniziana, el otorgamiento de una referencia común a las mónadas al mundo, que, en Husserl, implica la constitución por parte de la subjetividad trascendental, y, por último, la orientación de las mónadas hacia un *telos* ideal, que en Leibniz asume el carácter de una república del espíritu. Iribarne se detiene en aspectos fundamentales de la fenomenología husserliana como la síntesis pasiva, la constitución de la identidad a partir de la génesis del yo en el fluir temporal originario, la intencionalidad instintiva, la comunidad del amor, temas a los cuales Husserl se dedicó una vez realizado el giro a hacia una fenomenología genética, como señala Walton en el iluminador prólogo a la obra (2002, 20, cf. 2015, 381). Al respecto enfatiza que la importancia y la originalidad del pensamiento husserliano respecto de otras filosofías trascendentales reside en “la estructura y la vigencia del funcionamiento instintivo”, que se lleva a cabo en el ámbito trascendental, a partir del cual se configura el mundo y la intersubjetividad (Iribarne 2002., 129).

Iribarne analiza el funcionamiento de la síntesis pasiva como la condición de posibilidad de la identidad personal, y señala el surgimiento del yo personal como libre, siendo clave para este desarrollo el concepto de ‘autorregulación’. Al examinar la ipseidad en relación con la memoria y el olvido, Iribarne confronta la posición husseriana con las de H. Bergson y de M. Proust, posiciones que coinciden en la concepción de la memoria como “condición *sine que non* para el desarrollo de la identidad personal” (*ibid.*, 152). Asimismo, pone de relieve que “la recurrencia de habitualidades sería una forma de memoria” (*ibid.*, 135), habitualidades que pueden integrarse en un todo armonioso de las mónadas. A este horizonte no le es ajeno el ejercicio de la libertad, que se manifiesta en la “creación de sí mismo por sí mismo”, tema que Iribarne analiza en la experiencia empática en la fenomenología husseriana, y el ‘ser-con’ en la obra de M. Heidegger y J.P. Sartre. La libertad se manifiesta además en el hecho de que si bien la herencia y la intersubjetividad influyen en la constitución del ego, la “separación del ego” no sólo permite su recreación sino además posibilita los cambios y la evolución histórica de la humanidad (*ibid.*, 167). Enlazando estos últimos temas, Iribarne se dedica a la cuestión de las relaciones entre teoría y praxis dentro de una concepción de la razón que es unificadora, por un lado de la función práctica de la teoría y por el otro, de la ética como función práctica de la teoría.

Los puntos centrales de la monadología son, para Iribarne, la comunidad ética y la idea-Dios, los cuales contribuyen a elucidar las implicaciones de la filosofía práctica de Husserl. En lo que concierne a la ética, el primer tema tratado es la libertad en sus manifestaciones, alcances y límites, un tema clave de su pensamiento. Sus análisis culminan en la interrelación “creatividad-auténtica humanidad” que se realiza en la acción auténtica, la de la razón, que “se muestra en el ejercicio de la personalidad creadora y el reconocimiento universal de lo humano en el hombre”, acción que se actualiza en el entretejimiento del individuo y la comunidad (*ibid.*, 229). Subyace a estos estudios la convicción de que la libertad verdadera sólo es posible en tanto el ser humano es miembro de una comunidad ética, constituida como comunidad universal, conducida por una “voluntad responsable” que, articulando las pluralidades, aspira a “realizar el ‘todo de las mónadas’ según la universalidad de la razón” (*ibid.*).

La naturaleza teleológica de la ética ocupa, por consiguiente, un lugar destacado en los análisis de Iribarne. Por un lado, la ética se orienta a la constitución de una comunidad universal, por el otro, la teleología proporciona el marco referencial para los problemas del valor, la persona moral y su entrelazamiento intersubjetivo, donde, en base a la interpretación de *areté* como excelencia,

Iribarne aborda nuevamente el tema que recorre toda su obra, el del sentido de la vida: la búsqueda de una coherencia de la razón cada vez más perfecta no agota el sentido de la concepción de la *areté* en Husserl, sino que abarca la responsabilidad por sí mismo que es inseparable de la responsabilidad por el Otro, siendo el “amor ético o universal” una “intención de cuño universal” (*ibid.*, 257), que guía la actualización del todo de las mónadas. La comunitarización en el amor y en la responsabilidad mutuas están dirigidas a la idea de Dios “como límite absoluto” de una “entelequia divina”.

La fenomenología trascendental, afirma Iribarne, aspira a “la creación de un *Gotteswelt*, el mundo de una persona divina de orden superior mediante el amor universal ético”, proceso que conduce al cumplimiento de fines sometidos a “lo absolutamente debido” (*ibid.*, 258), proceso al cual no es ajeno el estado en tanto momento del desarrollo de las mónadas hacia el cumplimiento del *telos* ideal. La entelequia divina que se realiza en la comunidad del amor y la responsabilidad resulta el *telos* de la persona moral, proceso en el que se resume el sentido de la vida. Iribarne subraya la gran importancia que adquiere para Husserl una filosofía segunda o metafísica preocupada por la facticidad y el acceso a lo divino y analiza sus desarrollos ulteriores, como los de M. Henry, J.-L. Marion y J.-L Chrétien. La parte final del libro se detiene en la cuestión de la organización perceptiva en la génesis trascendental y su articulación de la experiencia en el comportamiento del niño autista, para mostrar cómo se altera el proceso de adquisición de habitualidades. Otro tema es el de los sueños, que es examinado en referencia a Husserl y a las concepciones de J. Hering y T. Conrad a la luz de las reflexiones de H.R. Sepp. El análisis se extiende a los aportes de la psicología profunda de L. Binswanger y a los de la literatura en M. Zambrano.

El libro cierra con una original propuesta: la razón de ser de la conciencia solidaria es aquella que configura a los Otros y al mundo en concordancia con el sentido trascendental de las operaciones constitutivas, cuya “expresión existencial” es la “igualdad trascendental” entre los seres humanos (*ibid.*, 33). Como se detalla al comienzo del apartado, la revelación del Otro se manifiesta como igualdad entre el propio ser y el de los Otros, una igualdad radical, vivida y reconocida como fundamento de una ética trascendental.

5. El sentido de la vida en la imbricación de la esperanza, la finitud y la muerte

Finalmente, los temas de la esperanza, la finitud y la muerte se imbrican en su libro *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* (Morelia, 2012). A través de esta meditación sobre la vida asistimos a un bello e iluminador análisis de la existencia humana. Es un libro sobre la vida humana, y nos invoca a sentirnos involucrados “en la diáfana descripción de sus pulsaciones, sus incertidumbres y riesgos, de las oportunidades para conferirle o encontrar su sentido, y, por tanto, de vivir con posibles certezas salvadoras”, como destaca Walton (2015, 383). Los temas mencionados, en la pluma de Husserl y Borges, ocupan un lugar privilegiado en esta obra, en la cual nos detendremos más extensamente por ser la última y por la relevancia ética de las cuestiones tratadas. Los análisis filosóficos abarcan otras múltiples cuestiones suscitadas por grandes pensadores de la literatura contemporánea como Borges, Pessoa, García Márquez, Gabriel Marcel, Sartre, Bloch, Becket, Vallejo y Unamuno, en cuya obra Iribarne muestra cómo los temas de la fenomenología han sido elaborados por la literatura. Estos análisis se enriquecen con alusiones a textos religiosos de la antigua Mesopotamia y de Egipto, del hinduismo, del budismo y de la tradición judeocristiana, y con ejemplos extraídos de la cinematografía. A la reflexión sobre estos temas “subyace”, como señala la autora en la “Introducción”, “la cuestión sobre el sentido de la vida” (Iribarne 2012, 14), al que dedica el último capítulo de la obra. La pregunta por el sentido de la vida es indudablemente, la más radical de las preguntas, la que, a nuestro entender, subyace a toda reflexión filosófica sobre la finitud de nuestra existencia.

Iribarne recurre a Husserl para destacar lo imaginario y el presente vivido en la vigilia del *kairós* ante una autorrenovación de calidad irrepetible, la aspiración a la felicidad y la lucha contra el destino para resaltar la *Einmaligkeit* o singularidad de la vida que vivimos, en la creencia de que es el conjunto de la vida misma lo que nos permite dar sentido a la propia vida. Iribarne pone un énfasis especial en el análisis del tiempo y en las configuraciones o concresciones de nuestro modo de ser tiempo y en la forma de nuestro ser temporal que vive el pasado decantado en forma de herencia, en la vigilia del *kairós*, y el futuro como apertura que posibilita la creatividad (*ibid.*, 71). Mientras el término ‘herencia’ designa una tradición intersubjetivamente trasmisida, el concepto de ‘*kairós*’ revela un ‘momento oportuno’ en relación con la decisión de poner

en marcha una acción, si bien Iribarne reconoce que nuestras limitaciones en cuanto a la capacidad de leer correctamente las circunstancias presentes y a la posibilidad de prever todas las variables vinculadas a nuestra acción en el futuro. La orientación hacia el futuro se une a la conciencia imaginativa de la posibilidad de mejorar o superar las dificultades presentes para apuntar hacia la producción de algo nuevo (*ibid.*, 71–82). Destaca el análisis de la mortalidad del ser humano y la inmortalidad del sujeto trascendental, la aspiración a la felicidad y la lucha contra el destino que se opone, y la creencia en un sentido del todo de la vida que permite rescatar el sentido de la vida propia, tema al que nos dedicamos en el siguiente apartado.

Los rasgos esenciales de la existencia humana, la temporalidad de la conciencia, los sueños como producto constituido, la cuestión de la identidad personal, el sistema de valores, la memoria, la tradición, la vocación individual y hasta el entretejimiento subjetivo, se hallan presentes en la obra de Borges, a la que Iribarne somete a la mirada fenomenológica: la constitución husserliana del mundo como “una acción recíproca” entre el sujeto que constituye el mundo y el mundo que revierte sobre él (*ibid.*, 23), la estructura temporal de la conciencia como un fluir temporal inspirada en Heráclito, la capacidad de reflexión de la conciencia con el tema del espejo que evocan la cuestión de la identidad personal, del yo constituyente y del yo constituido, de la memoria, del cuerpo vivido, la sedimentación de las habitualidades y la instauración de valoraciones con la constitución de una nueva identidad en los personajes, el perspectivismo con la obra de Dante y Cervantes, fenómeno que implica que, estando algunas perspectivas vedadas a nosotros, el reconocimiento de quiénes hemos sido y el sentido de nuestra vida sólo se nos revelan en la hora de nuestra muerte, la tradición, la trama intersubjetiva y la memoria, con la particularidad del criollismo y la posibilidad de la transformación imaginaria de sí mismo. Borges es valorado no por sus seguridades sino justamente por sus incertidumbres respecto de la identidad personal y el sentido de la vida, que se hallan reconciliados en “la sospecha de una memoria universal”, lo que nos permite, a Borges y a sus lectores, dar gracias por el ser inagotable de la poesía (*ibid.*, 48).

La finitud es examinada en una reflexión del modo en que “la experiencia de los propios límites ‘refluye’ sobre cada vida”, es decir, cómo ella obra sobre nuestro modo de vivirla (*ibid.*, 133s.). Guía estas reflexiones la idea de que es la conciencia de nuestra finitud, la que vuelve nuestros días preciosos; es la experiencia de finitud y no la de omnipotencia, la que caracteriza la experiencia

humana. La cuestión es analizada a la luz del tema de la existencia dirigida hacia la muerte según Heidegger, y también en referencia a Sartre, quien entiende esta experiencia como “facticidad”. Su sentido se vincula a aquello que no podemos modificar ni suprimir, como la corporalidad, el pasado que tiene “la solidez de los definitivo ‘a nuestras espaldas’”, y la libertad, que implica la necesidad de elegir permanentemente nuestro ser (*ibid.*, 140). Iribarne también alude a los análisis de Fink sobre los fenómenos “fundamentales” de la existencia en los que se manifiesta la finitud como la muerte, el amor, la lucha, el trabajo y el juego, a los que Iribarne añade los fenómenos del conocimiento y la comunicación, los cuales no agotan el espectro de experiencias posibles de la finitud (*ibid.*, 141–143). Al respecto destaca que no es difícil señalar los límites del conocimiento haciéndose eco de una frase de Einstein, que nos conmina a reconocerlos, so pena de ponernos “en ridículo con los dioses” (*ibid.*, 142).

Asimismo, la comunicación es limitada, pues depende del horizonte del sentido del otro, lo que solo permite un acceso restringido a la fuente inconsciente de la que abrevan nuestras convicciones y nuestros actos. Estas reflexiones cierran con la pregunta por el sentido de la vida humana. Por un lado, el sentido de la finitud es doble: “la vida es *esta vez*” a la vez que “nadie puede vivir mi vida por mí. Mi vida es la mía. En esta cuestión no hay duplicados” (*ibid.*, 144); por el otro, la realización de nuestra propia mismidad sólo llega a cumplirse en la medida en que nos entregamos a “la creación de una obra o a la solidaria responsabilidad por los demás” (*ibid.*, 145), temas que más adelante Iribarne profundiza al concebirlos bajo la paradoja del ‘centramiento descentrado’. Iribarne señala, además, que, siendo la vida de cada uno irrepetible y corriendo el peligro de perderse, surge en ella un “reclamo” similar a “una exigencia de rescate o salvación”: Se trata de asumir lo que nos es dado, “asumir el sentido, salvar la vida” (*ibid.*, 146) y “descubrir el sentido irrepetible de cada vida personal” (*ibid.*, 147). Aun cuando empuñemos la vida con seriedad, esforzándonos por hacer frente a las circunstancias adversas, y seamos conscientes de nuestra finitud, podemos reír ante este hecho, en una “reafirmación de la vida” como “gesto de confianza frente al misterio” (*ibid.*, 148).

Se trata pues, de una confianza que se fundamenta en la esperanza. Iribarne subraya que el *Eclesiastés* ya expresa la mirada desconsolada del ser humano frente a los avatares de la vida, y se pregunta por la posibilidad de mantener una actitud esperanzada (*ibid.*, 98s.). La autora se ocupa de delimitar esta actitud frente a otras, como la del optimista, la del deseo y del anhelo. Se refiere particularmente al contraste entre la “actitud desesperanzada”, que se

manifiesta en un desencanto, una suerte de derrota existencial, y la “actitud de desesperación”, que alude al estado emocional de quien se siente acorralado por determinadas circunstancias, como la pérdida de un ser querido o un fracaso económico o profesional. Mientras la desesperación provoca reacciones, a menudo desmesuradas, ante estas situaciones, la desesperanza, por el contrario, no conduce a la acción, sino que, en ella, desaparece toda referencia al futuro, pues el desesperanzado ha perdido la razón de ser, el mundo no convoca, su entorno, el prójimo y las cosas del mundo le resultan indiferentes, pues desaparecen los signos vitales que lo llevan a comprometerse con ellos. Ya no hay “intención de planificación de cada día”, el sujeto se segregá, no sólo del mundo, sino de sí mismo también.

Ante esta desesperanza, ante la ausencia de valor y sentido, solo subsiste “la espera desinteresada de la nada”, la espera de la muerte (*ibid.*, 102). Ante esta desesperanza, la esperanza nace cuando surge algo nuevo en el curso de los acontecimientos o en nuestras circunstancias que es ajeno a la propia voluntad. A pesar de que la confianza comparte con el deseo el carácter de ser un llamado hacia la realización de su objeto, el objeto del deseo compromete el ejercicio de nuestra voluntad y de nuestra acción, mientras que la esperanza implica mantener una radical humildad y una confianza básica porque la esperanza está rodeada de incertidumbres y de factores ajenos a nuestro control. La actitud esperanzada entraña confianza y entrega al futuro, por lo que se produce una cierta “refluencia” del futuro intencionado sobre el presente, llevando al consecuente reconocimiento de la finitud de nuestros días a la vez que iluminando y convirtiendo en preciosos los días de nuestra vida (*ibid.*, 103–105).

Iribarne delimita una “dimensión mundana” de una “dimensión trascendente de la esperanza” (*ibid.*, 105). En el primer caso se trata de un enfoque del futuro en que las características negativas de nuestro mundo se transforman en favorables. Esta forma de esperanza tiene un alcance variado. La proyección menor concierne al ámbito en que se desarrollan nuestras acciones. Asumimos nuestras limitaciones, reconocemos nuestra capacidad restringida de modificar nuestras circunstancias concretas, y esto nos lleva a reflexionar sobre la mejor orientación de nuestra acción y sobre la meta ideal a las que se tiende, lo cual nos lleva a alentar esperanzas. Esta dirección futura nos enfrenta a “una de las preguntas del ser más radicales e inevitables: es la pregunta por el sentido de nuestra vida y de ese todo en que nuestra vida se halla inmersa” (*ibid.*, 106). Cuando esta pregunta se orienta a lo inmanente al mundo, la respuesta se halla en la vida comunitaria, que es experimentada con un valor propio y en

la esperanza en un mundo mejor. Mientras que en la dimensión mundana subyace una esperanza en el devenir futuro en paz de la humanidad, donde la dignidad humana sea universalmente reconocida, en la dimensión de trascendencia se vislumbra un sentido más abarcador, que incumbe a nuestro ser y al misterio. Frente a la comprobación de la finitud de la vida, se afirma la esperanza de un no-fin, el deseo de eternidad. Cuando no se concibe un alma inmortal, la memoria se presenta como posibilidad de escapar a la aniquilación absoluta (*ibid.*, 188s.). La esperanza escatológica o de un no-fin es un “don”, porque no resulta de la propia voluntad ni responde a órdenes ajenas (*ibid.*, 109).

Siguiendo a Marcel, se suman dos condiciones esenciales de la esperanza: una condición profética porque implica una referencia a ‘lo que debe ser’, y una condición salvadora, que remite a una misteriosa eficacia contraria a aquella de las armas y que se asimila a un milagro. La expresión trascendente de la esperanza se manifiesta en una confianza básica y en una “esperanza de pertenencia a un todo de sentido que nos desborda, nos precede y nos contiene”, y, agrega Iribarne, “al que sería maravilloso volver algún día” (*ibid.*, 116). Tal vez sea éste un ideal inalcanzable; en las posiciones de Scheler y Unamuno Iribarne encuentra meditaciones sobre la esperanza y el rol que le cabe a la filosofía: “la filosofía, por su parte, considera la cuestión como metafísica y aunque no logre dar respuestas definitivas tiene el derecho de sostener el tema en forma de preguntas” (*ibid.*, 161). La metafísica es teología, por lo que la idea de inmortalidad es una cuestión de creencia y no de intuición, como lo sostiene Scheler; aun cuando se pretenda con Unamuno la resurrección de su cuerpo o alma y la persistencia de la memoria, esto no quita que el entrelazamiento de la vida, la esperanza y la razón sean testigo de pretensiones que desafían la racionalidad y se acercan al mito (*ibid.*, 165s.).

La muerte nos recuerda nuestra finitud y el valor de la vida. Es por ello que “una meditación sobre la muerte es el reverso de una meditación sobre la vida. Sólo lo que ha vivido puede morir” (*ibid.*, 151). Iribarne se detiene en algunas experiencias que se relacionan con ella. Estamos sometidos a una pérdida de energía vital, y sentirse abandonados por ella nos hace pensar en la proximidad de la muerte. Se trata de “una experiencia significativa como anticipadora de la propia muerte” (*ibid.*, 153). Si la vitalidad decae por debajo de un cierto nivel, ya sea por enfermedad, tristeza, desesperación, nos embarga la experiencia de un deslizarse hacia la muerte, que se siente como una entrega al cansancio y a una expectativa de alivio. Bajo estos estados de ánimo se experimenta una

“relación amistosa” con la muerte (*ibid.*). Otra experiencia que nos revela el sentimiento de la muerte es la experiencia de no ser amado por nadie ni ser necesario para nadie. Se abre “un desierto de afectos”, y quedamos embargados por una situación sin signos positivos ni negativos, es decir, en una monotonía donde se disuelven todos los afectos y por ende, nosotros mismos.

Nuestra experiencia de la muerte se relaciona también con la muerte del otro, cuya ausencia se percibe. Se la percibe como un “aniquilamiento de nuestra expectativa anticipante de su presencia”, en los objetos que nos recuerdan su ausencia (*ibid.*, 154). Por lo tanto, si bien la experiencia originaria efectiva de la propia muerte es imposible, vivimos otras que se convierten en una “pseudoinstitución originaria” de ella (*ibid.*, 156). Iribarne concluye que “el ser humano maduro y experimentado puede reconciliarse con la idea de su muerte” ya que “vivir en paz” con la muerte que hemos aceptado es “la manera humana de morir”: “Vivir es llevar a cabo una tarea, dar respuesta a un llamado; habiéndola llevado a cabo, querríamos partir hacia algo diferente y no seguir viviendo interminablemente del mismo modo o empezar de nuevo” (*ibid.*, 158). Iribarne aboga por una aceptación pacífica de la muerte, y destaca la respuesta de Husserl a la antinomia desgarradora entre la necesidad de morir y la voluntad de persistir, que se resuelve en la creencia:

Sólo puedo tener fuerzas en la creencia en un mundo pleno de sentido, en un mundo que alcanza el sentido a partir de nosotros y que, a pesar de todas las irrupciones del sinsentido, alcanza sentido mediante la fuerza que supera [obstáculos] en la comunidad de los hombres de buena voluntad, de tal modo que nuestra fuerza es ‘fuerza de Dios’ (*ibid.*, 182 en traducción de Iribarne, cf. Hua XLII, 406).

En estas líneas es posible constatar la inevitable oposición entre la esperanza de persistir y el temor a desaparecer. Es posible que la mejor respuesta para vivir sin obviar el *factum* de la propia muerte sea, tal como lo sostiene Iribarne siguiendo a Husserl, la “creencia en el sentido del todo (Iribarne 2012, 182), que no es sino la creencia en el sentido de la vida.

6. Hacia una ética trascendental II: el sentido ético de la vida a través de la paradoja del ‘centramiento descentrado’

En la misma obra, *En torno al sentido de la vida*, Iribarne retoma a Husserl para responder a la pregunta por el sentido de la vida, tomando como referencia sus textos para la revista japonesa *Kaizo*. En ellos, considera los rasgos del mundo y de la persona para la que el mundo es tal, el problema de la conformidad consigo mismo, la cuestión de los valores y su relación con los fines y las circunstancias que se oponen al predominio del sentido. La cuestión del sentido se vincula a ciertos conceptos: la finalidad, en cuanto entendemos el sentido como realización que apunta a un desarrollo que le precede, el *telos*, como dimensión ideal que orienta la realización del sentido, el valor, pues el sentido por el que se pregunta es una finalidad, y, por ende, es valioso; la historia y su potencialidad significante que la marcha de la humanidad ha decantado en el tiempo (*ibid.*, 234). Estas cuestiones se nuclean en torno a la pregunta acerca de la correcta actitud del ser humano que aspira a la felicidad, en un mundo cuyo sentido racional es interferido por las formas de negatividad que Husserl reúne bajo el término ‘destino’ (*ibid.*, 236).

El destino interfiere en la realización de proyectos y obras, en las que el ser humano resume el sentido de la vida: la vulnerabilidad física y psíquica atenta contra la culminación de proyectos y la búsqueda de sentido; el azar, lo contingente, lo accidental, implican el mismo peligro; el error, puesto que la repercusión futura de la acción es imprevisible, lo cual conduce al sinsentido, lo imprevisible de la naturaleza, todos estos factores conllevan la aniquilación de valores y conducen a afirmar el sinsentido de la vida (*ibid.*, 241–244). La dificultad que se agrega para la afirmación del sentido de la vida es la imprevisibilidad del futuro, que no es sino su rasgo esencial (*ibid.*, 244). A pesar del azar y de las circunstancias adversas, el ser humano pleno aspira hacia los valores superiores, y se eleva hacia una valoración de la vida desde el punto de vista de lo mejor, de modo que la vida brinde la satisfacción más plena posible. La dicha, destaca Iribarne, no es la forma de la vida plena, sino la alegría por el triunfo de lo mejor para todos los que se ama y, en fin, para todos los seres humanos. La persona cuya acción se orienta siempre hacia lo mejor posible abre su camino a la vida ética (*ibid.*, 240s.).

Sin embargo, la irracionalidad del destino y del error de conocimiento y decisión, nos hace dudar de que la vida misma tenga sentido. Frente a este

hecho, Iribarne se pregunta si tiene sentido la vida ética en busca de lo mejor posible, en comunidad amorosa y sometimiento al imperativo categórico (*ibid.*, 241). De la conciencia de la vulnerabilidad de nuestra situación en el mundo y cosmos, Iribarne desprende la conclusión, en su interpretación de la meditación husserliana, de que

el amor es una capacidad disposicional propia de los seres humanos; si se la actualiza en el sentido de la universalización ética, el ser humano encuentra su camino hacia lo superior en la opción por lo mejor posible, tal como resulte de su crítica racional, para si mismo, para sus prójimos y para la humanidad (*ibid.*, 249).

La persona cuyos actos están siempre orientados hacia lo mejor posible abre la vía a una vida ética (*ibid.*, 240). Aun frente a las calamidades que pueda depararnos el destino, “el amor y la consecuente compasión y solidaridad respecto de uno mismo y del otro nos lleva a optar por el comportamiento ético” (*ibid.*, 249). O bien, en otras palabras: Husserl ha señalado la igualdad trascendental y existencial de los seres humanos. La grandeza del ser humano se evidencia en la disposición de amar y de crear el bien; si bien el ser humano es consciente de sus propias miserias que le pueden impedir elegir el camino hacia lo mejor, esto no invalida que el sentido de la vida sea la búsqueda del bien. Aun aceptando la hipótesis de la carencia de sentido de lo cósmico y de la historia, “el ser humano realiza su sentido en la asunción de su responsabilidad” (*ibid.*), una toma de responsabilidad por el prójimo que se aúna a “la *exigencia*” planteada por Husserl, de “creer en el sentido del Todo”, pues, sin esta creencia, no tendríamos fuerzas para conducir la propia vida (*ibid.*). Se trata de una exigencia autoimpuesta, que, a nuestro entender, es un último recurso para afirmar la vida frente a la fuerza de la adversidad.

Las reflexiones de Iribarne culminan en una concepción ética a través de la paradoja del “centramiento descentrado”, la cual constituye el aporte original y central con el que corona su obra:

El centramiento se manifiesta en el hecho de que la motivación más primordial que subyace a la renovación de las tomas de posición y habituaciones de la persona es su preocupación por la vida como la vida *mía*, la que está a *mi* cargo. Se trata de la busca de una ‘satisfacción vital’ que me lleva a preguntarme por *mi* auténtica existencia, la que me traería cierto bienestar (*ibid.*, 223).

No sólo la experiencia tan radical como el “yo pienso” o la del “yo puedo” implican un grado máximo de centramiento, sino también la experiencia de sentimientos como la tristeza, la alegría, el dolor, y también la experiencia del deseo, la expectativa y la frustración, propios del ser humano, pues en cada caso se trata de experiencias más (*ibid.*, 225). La identidad que ha de ser preservada alude a la responsabilidad consigo mismo. Tal responsabilidad exige a la persona asumir su esencia teleológica y orientarse voluntariamente según el *telos*, una “vida universal referida a una ‘tarea vital’ unitaria” que no es sino la preservación de sí mismo (*ibid.*, 224s.). En cuanto esta responsabilidad compromete la propia libertad y decisión, se presenta, en principio, estrictamente centrada en la propia identidad (*ibid.*, 226). Esta afirmación de una identidad personal fundamentalmente centrada, centrípeta, es complementada por la función de descentramiento, centrífuga, que alude al carácter intersubjetivo de la subjetividad (*ibid.*).

Esta paradoja está no sólo relacionada con el énfasis de Husserl en la profundidad y hasta la inevitabilidad de la presencia del otro, quien es responsable por el reconocimiento del sí mismo de cada sujeto (Hua XV; 366, 371), sino también alude a la relación amorosa de los amantes que renuncian a su propia voluntad en aras de la voluntad del otro, es decir, alude a expresiones como “ser-el-uno-con-el-otro”, “ser-el-uno-para-el-otro”, “ser-el-uno-en-el-otro” y la posibilidad de ser “el-uno-según-el-otro” (*ibid.*, 228). El mantenerse fiel a sí mismo implica a la vez centramiento y descentramiento:

La experiencia en que culmina el centramiento descentrado de la identidad, que la preservación de sí mismo aspira a conservar, es la persona ética. La persona ética, para ser tal, tiene que ser centrada, debe ser consciente de sí misma, autorregulada y responsable por sí misma, sin embargo, esa autorreferencialidad incluye, esencialmente, descentramiento (*ibid.*, 230).

Esta reflexión ética que articula magistralmente la necesidad de autosuficiencia y preservación del sí mismo con el reconocimiento de las obligaciones morales para con el prójimo, nos muestra que el otro participa necesariamente en la constitución de mi propia identidad. Esta apelación a valores y fines éticos demuestra ser una condición de posibilidad de una vida auténticamente humana. La aspiración de la preservación de un sí mismo que ha asumido el hacerse responsable por los demás, no es suprimida por las limitaciones externas como guerras, o la degradación final del mundo, que afectan la reflexión filosófica sobre la posible falta de sentido del mundo y de la vida (*ibid.*, 231). La experiencia en que culmina el centramiento descentrado de la identidad, es la “persona ética”: Ella debe “ser consciente de sí misma,

autorregulada y responsable por sí misma”, sin embargo, alcanza la “conformidad consigo misma” únicamente en la medida en que aspira a alcanzar los valores éticos más altos que no son sino aquellos que lo son para “el prójimo, de jure, para toda la humanidad” (*ibid.*, 230).

Se trata de una “solidaridad radical que responde al hecho de la universal vulnerabilidad humana”, que no es suprimida por las limitaciones, ni por la posible “carencia de sentido en lo cósmico” y en la “historia”, sino por el contrario, es la única base propicia para la convivencia: “El ser humano realiza su sentido en la responsabilidad” y “se humaniza por la respuesta ética. La vulnerabilidad del otro nos convoca y el sentido de nuestra propia vida es responder a su llamado” (*ibid.*, 259). Es por ello que “el sentido de ser de nuestro ser seres humanos es ser centrado-descentrados a favor del respeto y la responsabilidad por la dignidad humana del otro” (*ibid.*) a la vez que por la propia. Desde este punto de vista, no habría una relación necesaria entre el sentido final y totalizador de la vida, por una parte, y por otra, la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida” (*ibid.*, 249).

7. Conclusiones

De la presente exposición de la recepción de la fenomenología y de la antropología filosófica en Argentina se desprende que ésta no fue pasiva, sino crítica, resultado de su inserción en la problemática sociocultural propia. Los filósofos han elaborado en mayor o menor medida una axiología de matiz humanista que promueve la libertad responsable y la voluntad teleológica con miras no sólo a postular, sino a llevar a la práctica valores espirituales superiores. En este sentido, estas disciplinas se unen para postular un ideal de humanismo que enfatiza la dimensión personal, el compromiso social de la práctica filosófica, y la búsqueda de fundamentos del saber y la razón, sin descuidar ni la consideración de las diferentes dimensiones de la experiencia de la vida comunitaria y cultural ni la función militante y crítica del filósofo. Por ello la filosofía se entiende como un saber socialmente comprometido que deviene una fuerza activa en la construcción de una comunidad regida por principios éticos, posición que sustenta la generación de maestros que precede inmediatamente a Iribarne, compuesta por Romero, Korn y Pucciarelli, quienes sin duda alguna han ejercido una influencia notable sobre la autora. En conclusión, Iribarne nos deja una importante lección de vida: Aun cuando no se pueda afirmar una conexión necesaria entre sentido y decisión, debe reconocerse que sólo bajo la condición de asumir nuestro ser centrado-descentrado puede nuestra vida revestir

un sentido y una dignidad éticas. Esta insistencia final de Iribarne en el sentido ético de nuestras vidas es una diáfana y lúcida apelación por recuperar los principios éticos que deben regir toda conducta humana, una tarea que reviste una innegable urgencia en vista de la presente crisis ética que atraviesan nuestras sociedades.

Bibliografía

- BREUER, I. (2023). “*La recepción de la fenomenología en Argentina: Eugenio Pucciarelli*”, en *Investigaciones Fenomenológicas* N° 20, 2023a, p. 55–92, <https://doi.org/10.5944/RIF.20.2023.37867>
- DOTTI, J.E. (1988). Die Anfänge der Kantrezeption in Argentinien (1837–1930), en: Dotti, J.E., Holz, H., Radermacher, H. (Hrsg.), *Kant in der Hispanidad* (pp. 47–72), Bern, Peter Lang.
- DOTTI, J.E. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- KORN, A. (1938). “Axiología”, en *Ensayos filosóficos. Apuntes filosóficos*. Buenos Aires: Claridad, reimpresso en *Obras*, Vol. I, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- KORN, A. (1940). “Nuevas Bases” en *Influencias filosóficas en la evolución nacional, Obras*, Vol. III, La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- KORN, A. (1948, 1930). *La libertad creadora*, Buenos Aires, Claridad.
- HUSSERL, E. Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), The Hague, Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E. Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), The Hague, Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E., Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (ed.), Dordrecht, Springer, 2006.
- HUSSERL, E., Hua XLII. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, R. Sowa, Th. Vongehr (eds.), Cham, Springer, 2014.
- IRIBARNE, J.V., (1985). “La fenomenología como monadología”, en *Escritos de Filosofía* N° 15-16, 71–82.
- IRIBARNE, J.V. (I: 1987, II: 1988). *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría* Buenos Aires: Lohlé, traducción revisada: (1994). *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, M.A. Herlyn (Üb.), H.R. Sepp (Mitw.), Freiburg i. Br., Karl Alber.
- IRIBARNE, J.V. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

- IRIBARNE, J.V. (2007). *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- IRIBARNE, J.V. (2012). *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia, Jitanjáfora.
- PUCCIARELLI, E. (1987). “Presentación”, en J. Iribarne, *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, I, Buenos Aires, Lohlé, I–V.
- PUCCIARELLI, E. (2007). “Autopresentación”, en *Escritos de Filosofía* 47, 291–310.
- PUCCIARELLI, E. (1987). *Los rostros del humanismo*, Buenos Aires, Fundación Banco de Boston.
- ROMERO, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Rail.
- ROMERO, F. (1960). *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires, Losada.
- ROMERO, F. (1965). *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada.
- SAN MARTÍN, J. (2015). “El camino hacia una antropología trascendental”, en R.J. Walton, J. San Martín (eds.), “Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología”, *Escritos de Filosofía* N°3, en asociación con *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 289–312.
- WALTON, R.J. (1997). “Spain and Latin America”, en L. Embree, D. Carr et al. (eds.), *Encyclopaedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, . 675–679
- WALTON, R.J. (2002). “Prólogo”, en J.V. Iribarne, Julia V. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 9–22.
- WALTON, R.J. (2015). “El núcleo ético de los temas filosóficos capitales”, en R.J. Walton, J. San Martín (eds.), “Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología”, *Escritos de Filosofía* N°3, en asociación con *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 379–396.
- WALTON, R.J. (2022). “Culture and Person in Francisco Romero’s Phenomenology”, en B.C. Hopkins & D. De Santis (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XX. Special Issue, Phenomenology and the Hispanic World*, London/New York, Routledge, 97–114.
- WALTON, R.J. & San Martín, J. (2015). “Nota Editorial”, en R.J. Walton, J. San Martín (eds.), “Julia V. Iribarne. Intersubjetividad, ética y antropología”. *Escritos de Filosofía* N°3, en asociación con *Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica 6, 11–12.

Recibido: 05-09-2025

Aceptado: 01-12-2025