INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

JULIA V. IRIBARNE
INTERSUBJETIVIDAD, ÉTICA y ANTROPOLOGÍA

2015
SEFE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE
FENOMENOLOGÍA

EDICIÓN A CARGO DE

Roberto J. Walton

Javier San Martín

SERIE MONOGRÁFICA

JULIA V. IRIBARNE
INTERSUBJETIVIDAD, ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 6

2015

Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*

Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/

Edita:
Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400
e-ISSN: 1885-1088
Madrid, Octubre de 2015

Retrato de Julia Valentina Iribarne, en 1957.
Publicado con autorización de la familia.

ÍNDICE

Nota Editorial 11

Artículos

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Julia Valentina Iribarne. Obra y vivencia 13

Mariana Chu García

El camino del filósofo. Husserl y el sentido de la ética 29

Mariano Crespo

Emociones morales e identidad personal 51

Renato Cristin

Sujeto y telos. La declinación monadológica de la intersubjetividad husserliana en el pensamiento de Julia Iribarne 65

Jesús M. Díaz Álvarez

¿Una razón sin astucia? Revisitando el tópico fenomenología trascendental e historia .....
81

Francisco Diez Fischer

El cielo estrellado sobre mí 107

Urbano Ferrer

Hábitos, carácter y personalidad en Husserl 119

Daniel Leserre

Fenomenología y literatura según Julia Iribarne 135

M.ª Carmen López Sáenz

De la intersubjetividad a los fenómenos que dejan ir al mundo. Fenomenología y literatura 153

Graciela Maturo

Julia Iribarne: del pensar al poetizar 185

Cesar Moreno

Alguien lo sabe. Desvelo trascendental y dativo de manifestación-en-off como voz narrativa 207

Luis Rabanaque

Julia Iribarne como traductora 233

María Gabriela Rebok

Julia Iribarne: "Viva hasta la muerte" y aún más 247

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Reconsiderando la relación entre naturaleza y espíritu 265

Javier San Martín

El camino hacia una antropología trascendental 289

Hans Rainer Sepp

La producción de realidad. Una respuesta al artículo de Julia Iribarne sobre la fenomenología del sueño 313

Agustín Serrano de Haro

Mis recuerdos de Julia Iribarne 329

Germán Vargas y Mary Julieth Guerrero

"Llevo a los otros en mí". La ética en perspectiva fenomenológica: Tema fundante de las investigaciones de Julia V. Iribarne 333

Marcela Venebra Muñoz

Filosofía y vocación en el pensamiento fenomenológico de Julia Valentina Iribarne..... 357

Roberto J. Walton

El núcleo ético de los temas filosóficos capitales..... 379

Antonio Zirión Quijano

Camus, Husserl y el gusto por lo concreto..... 397

NOTA EDITORIAL

Amigos y estudiosos convergen, en este homenaje, para presentar visiones y memorias sobre la obra y la persona de una figura que ha tenido fundamental gravitación en los estudios de fenomenología realizados en España y en Hispanoamérica. *Investigaciones fenomenológicas* y *Escritos de filosofía* se asocian para expresar su reconocimiento a los méritos de quien honró con su nombre y su prestigio a ambas publicaciones que se complacían en contarla en sus consejos asesores.

Julia Valentina Iribarne consideraba que el rasgo común de los seres humanos es la capacidad trascendental constitutiva que les permite organizar la experiencia mediante sentidos y configurar mundos. En su análisis de esta función ocupa un lugar central el examen de la naturaleza teleológica de la ética en tanto se orienta a la constitución de una comunidad universal de la que no puede ser excluida ninguna subjetividad. A partir de la autorreflexión, el sujeto se comprende en la más radical capacidad de autorresponsabilidad, y culmina en el amor al prójimo como un valor absolutamente obligatorio e incomparable con valores objetivos. Además de proponer la fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad como el sentido propio de las operaciones que hacen posible la experiencia del otro, intentó su aplicación al ámbito mundano en un esfuerzo por advertir y resolver problemas de la sociedad. Nos muestra cómo en el pensamiento de Husserl se hace manifiesta una intención renovadora que no se despliega solo en el conocimiento sino en la transformación de la vida misma. Al enlazar un tema heideggeriano con pensamientos de Husserl, sostiene que actuar siempre de modo que se realice lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible, y ejercer el vínculo intersubjetivo en la disposición del amor, es “habitar éticamente el mundo”. La subjetividad trascendental, con su arraigo en el ser humano real, su carácter histórico, su fundamento teleológico y su proyección infinita tiene un carácter metafísico que otorga un sentido totalizador a la finitud humana.

Su visión ética encontraba su raigambre y subsuelo en un notable esfuerzo por esclarecer el problema del sentido de la vida. Lo entrelazaba con una documentada y sólida presentación crítica de problemas como la esperanza, la finitud, la libertad y la muerte. Vinculaba radicalmente la esperanza con el sentido de la vida, y la consideraba como un entonamiento persistente –en su caso, un encanto permanente – que no se dirige a un orden de cosas determinado o a un objetivo fijo sino que tiende a impregnar todas las actitudes e influye en nuestra manera de vivir la vida Su meditación insiste en la necesidad de descubrir el sentido irrepetible de cada vida personal. Nuestra vida se configura a partir de algo predado que no podemos obviar, y por medio de una suerte de escucha, damos una respuesta personal a la interpelación. Y si las circunstancias nos son favorables, es posible otorgar un sentido a la vida en una respuesta que es única. La vida de cada uno es irrepetible y por eso encierra el reclamo de un rescate de lo que nos ha sido confiado como el talento y las circunstancias. Tal ha de ser la refluencia de la finitud sobre la vida.

Los análisis filosóficos se enriquecieron con ricas referencias a la literatura, en la que también se hizo presente. Su interés se dirigió a ilustrar a la fenomenología con textos literarios, pero ante todo a comprender la literatura a través de la fenomenología. Ser un eco filosófico del pensar poético deteniéndose en aquellas expresiones literarias que favorecen una descripción de los fenómenos, le posibilitó un fascinante desvelamiento de temas relacionados con la constitución del mundo, el fluir temporal, el otro que me fija como un espejo en la exterioridad o la instalación de una identidad diferente a través de nuevas habitualidades.

El enorme aprecio que la comunidad de la fenomenología le tenía no se limitaba a una valoración de su obra sino que se extendía a su persona. Era la compañera fiel en los Congresos, siempre presente, con su amabilidad y sus análisis, siempre discreta desde la sabiduría que tenía. Nunca quería sobresalir, solo mostrar sus puntos de vista, que siempre fueron sugestivos y adecuados. Con sencillo aplomo, cordial y generosa, sabía que la mejor meta para la vida es realizar el programa de humanidad implícito en cada uno de nosotros. Al llevar a la práctica la afirmación husserliana de que “llevo a los otros en mí”, procuraba resaltar lo humano esencial en sus interlocutores. De ahí nuestro respetuoso y agradecido recuerdo.

Roberto J. Walton y Javier San Martín

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN:1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 13-28.

JULIA VALENTINA IRIBARNE.
OBRA Y VIVENCIA

JULIA VALENTINA IRIBARNE.
WORK AND LIVED EXPERIENCE

Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Universidad Tecnológica de Pereira
Pereira, Colombia
juansipaso@utp.edu.co

Resumen: En primera instancia a modo de preámbulo el autor hace una semblanza de la vida de Julia Iribarne en la cual rememora algunos encuentros con la autora en sus visitas académicas a Colombia. Luego se plantea algunos temas con respecto al fluir de la conciencia en la experiencia, y la constitución de la identidad personal. Este tema tiene de trasfondo el problema de la experiencia humana del tiempo y de la constitución fenomenológica de la conciencia interna del tiempo. La hipótesis que desarrolla siguiendo a la autora tiene que ver con la posibilidad de mostrar como el fluir originario del presente viviente, es condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo de la persona y de su identidad.

Palabras claves: Julia Iribarne, conciencia, tiempo, identidad.

Abstract: First of all, as a foreword, the author makes a portrait of Julia Iribarne's life, in which he remebers the time when she visited Colombia for academical reasons. Then he considers some topics in regard of the flowing of consciousness into experience (mentioned by her and originated in Husserl) concerning the forming of an individual's personal identity.This topic has, as a background, the problem of the human experience of time and the fenomenological constitution of the internal consciousness of time. The hypothesis that it develops, following her (Julia), has to do with the possibility of showing how the original flowing of the living present is a required condition, but not enough, for the development of a person and his or her own identity

Key Words: Julia Iribarne, Consciousness, Time, Identity.

1. PREÁMBULO. VIVENCIAS

La multiplicidad de temas que se pueden abordar de la obra de Julia Iribarne es tan amplia que uno podría imaginar en variación eidética los diversos

modos en los cuales ella se ha hecho presente a la experiencia. ¿Qué es ella ahora? Nunca lo sabremos. ¿Quién es? Alguien que ya no está, pero eso tampoco la define. La definen su vida y su muerte en una totalidad que la involucra en muchos espacios en los que, por ejemplo, pude percibirla y compartir algunos momentos de intensidad filosófica; ahora es como una especie de nada que subsiste en la memoria y hace honor a su disciplina. Cuando digo que subsiste en el pasado, en el presente del pasado, desde el presente del presente y que su proyección en el presente del futuro tiene que ver con mi proyecto de evocar su obra y su vida. Solo tengo y tenemos acceso a lo que dejo y a la retención de las múltiples experiencias de cada uno con su impactante experiencia de vida personal y profesional. En ese sentido la obra de su vida se completó, la muerte es la mejor conquista humana, en este morir cada día, hasta que se logra eso que sin saber añoramos, morir en medio de la vida dejando una estela de sabores, sueños y recuerdos lejanos. Solo quiero atestiguar un corto aspecto de su vida en su eterno camino hacia la muerte que reflejan sus últimas reflexiones.

La primera experiencia que tengo de ella viene del año 1993, en aquel recinto donde habitaba la filosofía en la Universidad Javeriana, donde hice el magister, cuando el doctor Hector Solabsky, con esa generosidad que injustamente quedó en el anonimato, viajó a Buenos Aires y a su regreso me trajo dos tomos sobre intersubjetividad en Husserl que Julia había publicado en 1988. Luego yo los hice llegar al grupo en el que ya estudiábamos fenomenología orientados por el maestro Herrera Restrepo[1]. Esos tomos me abrieron el mundo hacia la intersubjetividad que ya me había abierto Sartre, pero que indudablemente no pude satisfacer y Husserl me mostro el camino. Otra experiencia fue el reflejo de algo que yo no tenía aún conciencia, de que ambos mirábamos problemas semejantes, ella desde su sabiduría y yo desde mis interrogantes, deslumbrado por su presencia en la Universidad de San Buenaventura en el año 1999, al indagar el tema de la intersubjetividad y el solipsismo[2]. Luego en innumerables encuentros pude sentir su calor humano, su

[1]Al decir de Guillermo Hoyos (QEPD) en el lanzamiento del *Anuario Colombiano de Fenomenología,* volumen VI, Daniel Herrera fue el maestro fundador de la fenomenología en Colombia.
[2] *Cf. Acta Fenomenológica Latinoamericana* Volumen I, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2003. (Buena parte de los textos aparecieron en el primer volumen del *Acta Fenomenológica*)

nobleza de espíritu, su entrega a la labor intelectual, poética y de enseñanza. Dejó en los innumerables encuentros, con la generosidad característica, una inmensa admiración en las filósofas y filósofos colombianos por su trabajo su entrega y sus obras.

Julia Valentina, que murió en su natal Buenos Aires el 8 de marzo de 2014, precisamente el día internacional de la mujer, dejo ocho libros de filosofía y cinco obras literarias (entre novelas y cuentos). En su obra muestra una preocupación por el tema de la *intersubjetividad,* que tiene en su base el problema filosófico de la experiencia del Otro, especialmente en la filosofía de Husserl, al lado de otros temas importantes en su obra como la libertad, la ética, la metafísica y la literatura. Del tema de la intersubjetividad dan testimonio dos volúmenes iniciales sobre *la intersubjetividad en Husserl* del año 1988, y *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994), editada en Alemania, y posteriormente *la fenomenología como monadología*, en el año 2002. *De la ética a la metafísica* (2010).

Los temas tratados por la autora han sido de impacto para la comunidad fenomenológica y en particular para el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Visitó varias veces la Universidad Tecnológica de Pereira en coordinación con la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá y otras universidades colombianas. Y, por sus múltiples maneras de darse en su integridad humana y científica tiene para los colegas y para los estudiantes que la pudieron conocer un significado especial, un gran afecto, al punto que el ciclo de conferencias "Evocando a Julia Iribarne", en la Universidad Tecnológica, en mayo de 2014, fue una remembranza de su vida y de su obra. Este texto es una evocación de su vida y atiende a un aspecto particular de su obra, el fluir de la vida, la conciencia y *la temporalidad.*

2. TEMPORALIDAD FENOMENOLÓGICA.
ENTRE EL ANÓNIMO FLUIR ORIGINARIO Y LA IDENTIDAD PERSONAL

Me centraré en un aspecto particular de la obra de Julia y tiene que ver con las relaciones entre el fluir anónimo y la identidad personal, vinculado al tema de la temporalidad.

En uno de los capítulos de su libro *De la ética a la metafísica*, Julia desarrolla lo que denomina una "arqueología del sujeto" en la cual muestra el desenvolvimiento de la subjetividad en un devenir que va desde el anónimo fluir originario hasta alcanzar la identidad personal, en sus propias palabras lo describe como un "(…) acontecer que precede al surgimiento de la persona ética"[3]. Para este estudio no vamos a tocar cuestiones inherentes al ámbito de la ética, tendremos que explicitar como se da la formación de la persona y su identidad, mostrando en el proceso retrospectivo los antecedentes de ese devenir que lleva a que el ser humano se configure como ser personal. Allí también se irán delimitando algunos problemas que encontraremos en el proceso.

2.1. El anónimo fluir originario

La argumentación que maneja la autora para exponer la hipótesis central apunta al carácter histórico del ego concreto; la mirada fenomenológica reconoce dos polos extremos: el *fluyente presente viviente* que apunta a poner "ante los ojos" el origen de su anónimo fluir y el *yo concreto* del que partimos, es decir, el ser humano en constitución personal con los otros.

Descartando algunos caminos para ir de uno a otro, se propone justificar como el *fluyente presente viviente* "*concebido como punto fontanal es condición necesaria más no suficiente para el desarrollo de la persona"*[4]. Al investigador que efectúa la reducción, se le muestra su conciencia como una corriente de vivencias, vivencias que existen a partir del fluir anónimo, fluir que es para Husserl la vida misma como cimiento de todas sus manifestaciones.

En la notoria distancia que se muestra, tanto en el fluir originario con respecto a la identidad personal, como en la distanciación suscitada por la abstracción del yo como polo de vivencias con respecto al yo comprendido en su ámbito cultural y social, la autora pretende en varios tópicos hacer manifiestos los enlaces que posibilitan superar o hacer viable y comprensible el tránsito de uno a otro[5]. De estos nos vamos a centrar en el ámbito del discurrir originario

[3] IRIBARNE, Julia Valentina. *De la ética a la metafísica, en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Editorial San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, 2010, p. 11.
[4] Ibíd., p. 83. La referencia anterior apunta a que no es ni el camino regional de Husserl, ni el camino ontológico de Heidegger.
[5] Los tópicos son: 1. La problemática del anónimo fluir originario 2. El estrato primordial de los impulsos (la primordialidad) que se exhibe al introducir la pregunta retrospectiva 3. La aparición del yo como polo de vivencias 4. Responder a la pregunta: ¿Cómo alcanza su iden-

que supone indagar la temporalidad fenomenológica y en el ámbito instintivo del ego como estrato primordial al que nos conduce la pregunta retrospectiva de la indagación genética.

Tomando como referencia la *fenomenología del tiempo inmanente (*Apéndice VI*)*, Julia se refiere a la distinción que hace Husserl entre el *tiempo subjetivo* y la *conciencia atemporal* con una cita de Husserl que dice: "El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto"[6]. Como es obvio es la tematización que da cuenta de la *absoluta conciencia atemporal*, la que en su desarrollo nos pone ante la identidad personal que es la meta, algo así como el resultado de esa teleología inserta en el ser, en su deber de ser persona.

Ahora bien, lo que nos pone ante el fluir propio de lo viviente tiene que ver con el origen del tiempo en sentido fenomenológico, es decir, con las configuraciones primitivas de la conciencia temporal. Sobre esto volveremos adelante al tematizar la estructuración fenomenológica de la temporalidad y la *captación del flujo absoluto* que establece Husserl.

Con la explicitación de los conceptos 'conciencia atemporal' y 'subjetividad absoluta' estamos en la incertidumbre, dice Julia, si la manera como Husserl se refiere al problema del origen del tiempo apunta o no a las mismas características que atribuye a dichos conceptos de *conciencia* y *subjetividad*. Por ahora vale la pena resaltar, como ha dicho la autora en sus reflexiones sobre la estructura de la conciencia, que conciencia y subjetividad no son sinónimos, dado que la subjetividad envuelve al yo y a la conciencia. "La conciencia es para Husserl una corriente, la reflexión la descubre como un *fluir heracliteano de fenómenos*"[7] encadenada a una temporalidad inmanente.

La respuesta que da la autora al problema anterior está ligada a la diferencia existente entre los tipos de análisis que ha planteado Husserl, el estático y el genético. Para el primero es claro identificar su vinculación con la con-

tidad el yo mundano constituido? 5. Génesis de la persona moral. Uno de los aspectos centrales a desarrollar en este trabajo es el tema del *anónimo fluir originario* en Husserliana X, para introducir el problema inherente a la temporalidad fenomenológica.

[6] HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Husserliana X, Madrid: Trotta, 2002, p. 135.

[7] IRIBARNE, Julia Valentina. *La fenomenología como Monadología.* Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 50. *Cf.* también HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Lección 3, p. 101 (versión alemana) y castellana, p. 59.

ciencia atemporal; el fenomenólogo lleva a cabo la reducción trascendental partiendo de un yo concreto y maduro, a saber, una actitud reflexiva en la cual se siente responsable como subjetividad consciente en un mundo intersubjetivo. Esto apunta al análisis intencional eidético cuyo fin es poner 'ante los ojos' el contenido esencial de la conciencia que experimenta el mundo, su visión y clarificación, y los objetos o grados de realidad que tienen. "Para el análisis estático el objeto es el hilo conductor que exhibe las formas del darse e igualmente la correlación inherente a las vivencias describiendo entonces dentro de un mundo posible y no real, las estructuras noético-noemáticas sin esclarecer su origen"[8]. En este caso de la conciencia atemporal, para Julia, se alude a una reducción final que al "poner entre paréntesis" la propia corriente de vivencias, la independiza de los cambios constantes inherentes al fluir del mundo objetivo.

Pero cuando nos dedicamos a explicitar la génesis de las experiencias, la *indagación intencional genética*, que de ninguna manera prescinde del análisis estático, ya hace referencia al origen y fundación (*Stiftung*) en la que se ha constituido el sentido; con este análisis se muestra también a la individualidad concreta en correlación con el mundo, que también 'pone ante los ojos' la historia y la familiaridad que nos compete y que es posible poner de presente. Así sugiere Husserl, como dicha indagación explora y reconstruye la situación específica en la que se encuentra la conciencia y su respectivo objeto intencional, percatándose de los objetos intencionales que tienen que ver con las múltiples situaciones (percepciones, juicios, etc.) de la acción correspondiente, y a ella le es inherente, como anota en *Formale und Transzendentale Logik:* "la unidad inmanente de la *temporalidad* de vida cuya *historia* transcurre en ella; de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presente temporalmente, tiene en ella su propia 'historia', es decir su génesis temporal"[9]

De este modo, dice Julia, cuando aplicamos este enfoque, "la pregunta retrospectiva nos lleva a un estrato primario del desarrollo yoico como es la "primordialidad como sistema de impulsos", entonces la última aplicación po-

[8] ARISTIZÁBAL, Hoyos, P. Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro. Bogotá: San Pablo, 2014, p. 107.
[9] HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendentale Logik*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929, p. 278. (Traducción castellana: México: UNAM, 1962, p. 326). *Cf*. Igualmente ARISTIZÁBAL Hoyos, P. Juan, *op. cit.*, p. 107.

sible de la pregunta nos ubicaría frente a un fluir que es propio de lo viviente"[10]. Aclara además en conexión con el pensamiento de Husserl, que lo que subsiste a todas estas manifestaciones, es la propia forma fluyente de todo lo viviente consciente, animales humanos y no humanos, a quien les corresponde alguna forma de conciencia, y que se trata entonces de poner al descubierto (o de des-encubrir).

El fluyente presente viviente, se sitúa para Julia, en los límites y alcances de la reducción fenomenológica y de la razón humana, que lleva a que la pregunta retrospectiva final de la indagación genética nos ponga ante el mundo *de lo abierto en el ser*, es decir "el de lo ontológico fundacional, más allá del cual no puede retroceder y que, a su vez marca el límite del alcance de la filosofía primera y la filosofía segunda en Husserl"[11]. Así la pregunta retrospectiva en la reflexión fenomenológica nos pone ante la vida, el *fluyente presente viviente*, en el que se hace manifiesto los límites de la conciencia en su propia experiencia de mundo.

Desde mi perspectiva, el ámbito puramente cognitivo y científico de la fenomenología está vinculado a la aplicación del método en la búsqueda de las evidencias aludidas por Husserl, para nuestro caso específico, en las indagaciones sobre la *fenomenología de la conciencia interna del tiempo,* del cual referimos algunos apartes. Pero en el ámbito del discernimiento metafísico se indagaría por el sentido último de nuestra vida, estando ya en la teoría del *valor de la creencia* y de las concepciones del mundo orientadas hacia lo metafísico, que no podrá ser tema de este trabajo.

2.2. La conciencia interna como absoluta conciencia atemporal

Ahora bien, refiriendo al tema general de la temporalidad resaltamos dos aspectos: uno tiene que ver con el análisis de Husserl sobre el problema del tiempo que se centra en entender y acoplar una sólida exposición de su significado, del modo como experimentamos ese tiempo y lo que nos es dado en dicha experiencia temporal. Lo que pretende el filósofo es hacer una descrip-

[10] IRIBARNE, *De la ética a la metafísica, op. cit.*, p. 85.
[11] Ibíd.

ción directa del aparecer del tiempo abriendo perspectivas en el ámbito de la percepción, de la conciencia íntima del tiempo y del desarrollo del "flujo" absoluto del tiempo. El otro aspecto a resaltar es que dicha temporalidad explicitada apuesta por un papel fundamental en la instauración de la identidad personal.

En la reducción fenomenológica el fenómeno temporal se resuelve en la captación del flujo tal y como lo describe Husserl. Se trata de constituir objetos temporales en los cuales lo meramente sensible, el fenómeno no aprehendido, es decir, aun no vivido tiene en la reducción un ahora en el cual retengo los niveles de la duración consciente. Para este tema citamos en extenso a Husserl en el *anexo VI* que lleva por título *"La captación del flujo absoluto (…)".* Escribe:

> En este preciso momento un pájaro atraviesa volando el jardín soleado. En la fase que en este (…) momento apreso, encuentro la conciencia retencional de los escorzos pasados de la posición temporal del vuelo; en cada nuevo ahora, /ocurre/ lo mismo. Pero la propia cola temporal de cada fase es algo que se hunde en el tiempo y tiene su escorzo. El contenido todo de cada ahora se hunde en el pasado; un hundirse que no es, sin embargo un suceso que se reproduzca *in infinitum.* El pájaro cambia de lugar, vuela. A cada nueva posición de vuelo se adhiere —se adhiere a su fenómeno— el eco de los fenómenos previos. Pero cada fase de este eco va decayendo mientras el pájaro prosigue su vuelo, con lo que a cada una de las fases siguientes pertenece una serie de "resonancias", y no tenemos una simple serie de fases de sucesión (cada ahora actual con una fase, por ejemplo), sino que a cada fase individual de la sucesión tenemos una serie[12].

Husserl pregunta ¿con cuáles rasgos llega a darse tal conciencia atemporal?

La descripción de la vivencia actual del pájaro que acaba de pasar tiene en sí misma una desconexión del fenómeno puramente sensible cuando absorto lo apreso en mi mente. Esto significa que dicha experiencia de vuelo queda

[12] "Ein Vogel fliegt soeben durch den sonnigen Garten. In der Phase, die sich, die ich eben erhasche, finde ich das retentionale *Bewußtsein* der vergangenen Abschattungen die Zeitlage, in jedem neuen Jetzt ebenso. Aber der Zeitschwanz jeder Phase ist selbst etwas, was in der Zeit zurücksinkt und seine Abschattung hat. Der ganze Inhalt jedes Jetzt sinkt in die Vergangenheit, dieses Sinken ist aber kein Vorgang, der *in infinitum* reproduziert würde. Der Vogel ändert seinen Ort, er fliegt. In jeder neuen Lage hängt ihm (d.h. seiner Erscheinung) der Nachhall der früheren Erscheinungen an. Jede Phase dieses Nachhalls klingt aber ab, während der Vogel weiter fliegt und so gehört zu jeder folgenden Phase eine Serie von "*Nachklängen*", und wir haben nicht eine einfache Reihe von Folgephasen (etwa jedes aktuelle Jetzt mit einer Phase), sondern zu jeder einzelnen Folgephase eine Serie". *Cf*. *Vorlessungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, Hua X, p. 111. Versión castellana. Husserl. *Op. cit*., p. 133.

retenida en mi propio flujo de conciencia al alcance de la mirada extasiada o indagadora. Pasado el fenómeno consciente se transforma en retención. Pero dicha retención no puedo mantenerla en la medida en que se anticipa en un nuevo ahora, en un nuevo presente, y también deja de ser, *se hunde en el tiempo* avivándose en la prosecución de su vuelo dejando *el eco de los fenómenos previos*. Ahora bien, cuando el pájaro sigue volando y lo apreso de nuevo en el vuelo a manera de conciencia de objeto, desde la perspectiva del ahora vuelvo la vista al pasado, y así cada momento que acaba de pasar se abre al momento que viene.

Husserl deja claro en la narración que un flujo de tiempo como el relatado está obviamente ligado a la reducción, pero la conciencia descrita, no puede a su vez ser percibida de nuevo *in infinitum;* lo percibido (el percepto) está ligado a lo temporal, y ello supone que hay una conciencia constituyente y atemporal que está 'recogiendo' a los instantes en su temporalidad.

Ahora bien, la descripción que hace Husserl del vuelo del pájaro y su sentido espacial, al introducir la noción de 'resonancias' (*Nachklängen*) tan estrechamente vinculado a lo temporal, no implica con ello que se pueda señalar alguna disonancia o algún equívoco que es solo aparente, en la narración; cuando se refiere a la posición temporal del vuelo significa que esta descripción está referida tanto a lo espacial como a lo temporal, aunque se privilegie este último[13]; el concepto mismo de resonancia en el texto da prueba de la polivalencia del concepto, como bien lo ha captado, con mucho acierto, el traductor Serrano de Haro.

Indagando entonces de cómo tenemos noticias de ese flujo constituyente y atemporal, presenta Husserl *tres niveles de descripción* de los objetos temporales: a). El que pertenece al mundo objetivo en su percepción inmediata y que es como tal empírico. b). Se refiere al mundo subjetivo o inmanente; es objeto de la percepción intencional en cualquiera de las múltiples maneras que se re-presenta la conciencia, —la vida experienciante— en cualquiera de sus

[13] También es cierto que en la versión alemana de Husserliana X, en los textos complementarios (B), cuya traducción no aparece en español, y que tienen por título *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917),* alguno lleva por título *'Raumspezies'* y comienza preguntando *Wie ist mit dem Raum*? Sobre esto hay también algunos otros títulos. Con ello se quiere decir que hay una preocupación temprana de Husserl por la constitución espacial. *Cf*. también VARGAS GUILLÉN, Germán, en *Anuario,* volumen IV. Universidad del Cauca, 2010, p. 52 s.

modos de darse (recuerdo, fantasía, expectativa, juicio, etc.), c). La conciencia absoluta atemporal que no es objeto (y que en su inherencia no puede serlo).

Desarrollemos esos niveles y su estructura temporal:

a) El tiempo del mundo: es aquel que marcan los relojes y calendarios del que se ocupa la ciencia; es el tiempo trascendente u objetivo. Este tiempo es el que desconectamos y al decir de Husserl, desde el tiempo inmanente es imposible acceder a este tiempo objetivo dejándonos entonces en una especie de aporía temporal a la que Ricoeur pretende dar una respuesta acercándonos en otro contexto al *tiempo histórico*[14].

b) El tiempo subjetivo o interno: que pertenece a la duración, a las *experiencias mentales* y a los actos de la *vida consciente*. Aquí las expe-riencias intencionales están ordenadas temporalmente, tienen secuencias. Al tomar el acontecimiento o la cosa como fenómeno, ya no me oriento hacia la percepción sino hacia el acto mental de la percepción, del recuerdo, de la fantasía, o del juicio, etc., *en correlación*, con lo percibido, recordado, fantaseado, juzgado, etc. Subraya Husserl que "los propios apareceres y todas las configuraciones de conciencia tienen su tiempo, su ahora y su extensión temporal en la forma del ahora antes: es el tiempo subjetivo"[15], quiere decir que la multiplicidad de actos de la conciencia en sus diversos modos de darse a la experiencia, poseen la especificidad de su tiempo, sea este percibido, recordado, fantaseado, juzgado, etc.

Ahora bien, a diferencia del tiempo objetivo que es público, el tiempo subjetivo es completamente privado y tiene secuencias: "una actividad o experiencia puede ser antes o después, o concurrente respecto de la otra, pero dichas secuencias y duraciones no se miden por el tiempo del mundo"[16] como, por ejemplo, el tiempo de alguien que corre en la calle.

c) El tercer nivel ya se refiere a la *conciencia interna del tiempo*, es el tiempo en el que somos conscientes de la conciencia del tiempo íntimo. Husserl en la pregunta por la conciencia del tiempo en su especificidad lingüística

[14] RICŒUR Paul, *Tiempo y Narració*n (Tomo III). Madrid: Siglo XXI editores, p. 663. *Cf*. Igualmente RICŒUR, Paul. "La historia común de los hombres. La cuestión del sentido de la historia". En: *Educación y política.* Buenos Aires: Docencia, 1984, p. 65 s.
[15] HUSSERL. *Op. cit*. p, 134.
[16] SOKOLOWSKY, Robert. *Introducción a la fenomenología.* Morelia: Jitanjáfora, 2012, p. 166. Añade SOKOLOWSKY: "El domino de la conciencia interna del tiempo, es en la fenomenología, el origen de las identidades y distinciones más profundas, aquellas que están presupuestas por todas las demás que concurren en nuestra experiencia". *Cf.* Ibíd.

lo plantea del siguiente modo: "la pregunta por la conciencia del tiempo, (…) /indaga cómo/ se constituye el tiempo de la conciencia del tiempo de los fenómenos-sonido"[17]; al vivir en el aparecer del sonido se me presenta el sonido teniendo una duración o un cambio, no obstante, al atender al aparecer del sonido, es este aparecer el que se me da en la experiencia teniendo extensión, duración o cambio.

El planteamiento general con respecto a la constitución fenomenológica del tiempo y sus niveles de descripción es que al pretender establecer un análisis fenomenológico del tiempo del mundo es preciso *tener en cuenta*, mentar, las estructuras del tiempo inmanente (íntimo) como condición necesaria para establecer dicha objetividad temporal. Entonces, el despliegue y la configuración noemática del tiempo del mundo es dependiente de la configuración noética del tiempo subjetivo, pero a su vez esta misma configuración del tiempo interno, tiene como base la constitución de la conciencia del tiempo interno, es decir, la conciencia de tiempo inmanente es el núcleo esencial de la temporalidad de los otros modos de constitución intencional. En su estructura temporal, el tiempo inmanente (percepciones, experiencias sensoriales, recuerdos, imaginaciones, sueños) es la base para la constitución del tiempo del mundo real (montañas, ríos, planetas, etc.). Entonces es notorio como "la conciencia del tiempo interno no solo constituye la temporalidad interna de nuestra vida consciente, sino también la temporalidad objetiva de los eventos mundanos"[18].

A este planteamiento fenomenológico del tiempo también se inserta en su estructura la forma como experimentamos los eventos y objetos temporales, partiendo de nuestra experiencia inmediata del tiempo, esto es, del presente vivo.

Para terminar no sobra señalar, como dice Ricœur, que la importancia de los análisis de Husserl sobre el tiempo tiene dos grandes hallazgos: la descripción de los fenómenos de la retención y la protención, y la diferencia entre retención (recuerdo primario) y rememoración (recuerdo secundario)[19], estos dos aspectos tienen como base una impresión primaria, es decir, nuestro encuentro fundamental con la vida como noema trascendental.

[17] HUSSERL. *Lecciones*, *op. cit*., p. 136.
[18] SOKOLOWSKY, *op. cit*., p. 169.
[19] RICŒUR. *Tiempo y narración*, *op. cit*., p. 667.

Con estos planteamientos sobre la temporalidad, hemos logrado comprender y clarificar el significado de la absoluta conciencia atemporal que no puede ser objeto y se presenta así como el núcleo esencial de las otras formas de constitución intencional.

3. SUBJETIVIDAD PERSONAL (CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL)

Para responder a la pregunta de Julia, en su indagación genética, de cómo es el recorrido desde el anónimo fluir originario hasta alcanzar la organización de la persona (moral), señala que la constitución del ego en su estrato más alto es un proceso que se logra partiendo desde la primordialidad como *sistema de impulsos*; se trata de un estrato primordial que posibilita, poner *ante los ojos* los procesos que subyacen bajo los estratos predicativos.

El concepto de primordialidad en su orientación hacia el dominio prerreflexivo, hace referencia a un persistente fluir intencional hacia el otro. Esta intencionalidad está soportada en la meta trascendental que le es propia, el impulso que ingresa en otro flujo y, en el caso de que sea posible, en otros sujetos yoicos como sucede con el impulso sexual; la meta de este apetito es el Otro cuya presencia afecta y estimula[20]. Ya la continuación en otro ser, si es el caso, parece ser una finalidad no manifiesta en la intencionalidad de satisfacción mutua en la relación sexual, pero ello no significa que no haya una intención primaria, y no manifiesta, de perpetuarse en el mundo, de afirmarse como ser en la estela de generaciones. El otro caso específico tiene que ver con la *relación del protoniño con su madre*, en la cual se muestra que la protohistoria del ego tiene origen en la entraña materna[21].

Pero pregunta Julia si ¿no debiéramos presuponer una intencionalidad universal impulsiva, que despliegue automáticamente cada presente primordial como temporalización permanente y (…) conduzca hacia adelante, de presente en presente, de modo que todo contenido sea contenido de una plenificación impulsiva y sea intencionada hacia tal fin (…)?"[22], lo que es inherente a la pregunta, dice la autora, es que posibilita pensar que tal dinámica es propia, no

[20] IRIBARNE, Julia. *La fenomenología como monadología, op. cit*., 162.
[21] *Cf.* IRIBARNE. *De la ética a la metafísica*, pp. 90-93.
[22] HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973 (Husserliana XV), p. 595, citado por IRIBARNE, Julia V., *De la ética a la metafísica*, *op. cit*, p. 90.

solo del ser humano, sino de todas las formas animadas que se comportan instintivamente, vale decir, que nos encontramos en un campo en el que todavía no está presente lo esencialmente humano.

No obstante, pregunta ¿cómo se singulariza lo propiamente humano?

La metáfora que utiliza Husserl para invitarnos a comprender el significado de ser persona, es aludiendo a aquel ser que *está despierto,* y el *estar despierto* está en concordancia con la capacidad de estar alerta*.* El hecho de que alguien esté despierto, significa que está atento, su atención se dirige *a la realización de su propio ser*, así "Vive de acuerdo con habitualidades adquiridas, sistemas de creencias, decisiones cognitivas de certeza reconocible (…)"[23]. Esto se integra a la posibilidad constante de cambio que está cimentado en la propia capacidad del ego para reflejarse a sí mismo y orientarse hacia la vida práctica, lo que posibilita tener nuevas representaciones de sí mismo y del mundo y con ello la posibilidad también de generar nuevas obras.

Esto nos pone en contexto con el tema de la habitualidad. La primordialidad como estrato primario está fundada en la "institución de habitualidades" conducida por sistemas de impulsos o instintos. Las habitualidades tendrán la facultad de ser el eje central para los enlaces que vinculen diversos grados de complejidad. La identidad de los infantes como la de las personas maduras se despliega teniendo como cimiento las habitualidades que están asentadas en el *cuerpo propio animado.* A estas habitualidades, dice, le es inherente ciertas pautas de percepción, comportamiento, valoraciones, etc. Hay por igual habitualidades que se relacionan con nuestra manera de percibir nuestro pasado, como las que se corresponden con nuestros proyectos. Entonces, en este punto queda claro que en el estrato primordial el ego se orienta por sistemas de impulsos e instintos, mientras que el ego que ha lograda madurez, es debido a que ha avanzado favorablemente las capacidades disposicionales.

Julia señala, para terminar, refiriéndose al tema de la *identidad personal*, que cuando adquirimos la capacidad de reflexión y de autoconciencia, es porque ya ha habido en nosotros un proceso de institución de las capacidades y esta identidad se orienta en tres direcciones, la *primera* tiene relación con el yo cuerpo, con el cuerpo vivido como punto cero de orientación en el espacio, cuya instancia es la tierra "el arca originaria" que nos ubica en el espacio-

[23] IRIBARNE. *Op. cit.*, *La fenomenología como monadología,* p. 168.

tiempo y se mueve con nosotros, por ejemplo, en nuestros horizontes perceptivos, ello implica entonces el reconocimiento de nuestro propio cuerpo, soy íntegramente cuerpo y conciencia y así me identifico como cuerpo al lado de otros cuerpos en el mundo. La *segunda* tiene que ver con la institución de habitualidades, estas juegan el papel más fundamental en la identidad del yo, pues se refiere a una disposición estable que contribuye con el perfeccionamiento de la persona y que es determinante en la formación del carácter y de la personalidad humana, aquí impera entonces la *motivación* como ley general del mundo espiritual, como se considera *Ideas II*. La *tercera* tiene que ver con la memoria; la reflexión y la memoria son fundamentales en el reconocimiento de la identidad personal. Aquí señala Julia como el ego recuerda las vivencias acaecidas como propias y en tanto le pertenecen las siente intransferibles; "sabe de sí mismo como siendo uno y el mismo a lo largo del permanente fluir a partir del presente viviente; se trata de uno y el mismo yo en el mundo, en la multiplicidad de los cambios"[24]

Ahora bien, la idea central en esta reflexión es que el *fluyente presente viviente*, al que nos lleva la reflexión fenomenológica, pone de presente su conciencia como una corriente de vivencias, como un fluir de fenómenos que se identifica con la vida misma, es la condición hylética fundamental; la vida, y entre ellas la vida humana es el fundamento necesario para el desarrollo de la subjetividad personal pero no es suficiente dado que se requiere la voluntad humana y el compromiso de vivir con atención y responsabilidad la vida misma.

Dos aspectos señalamos al final de la reflexión, para la clarificación de la *subjetividad personal*, primero, el ser humano en sus actos se apercibe del mundo circundante, de aquel que percibe, recuerda, apresa, revela, etc., que es el mundo "del cual este yo personal es consciente, que está ahí para él, respecto del cual él (...) realiza actos sobre los cuales puede reflexionar, (...) /y/ toma/r/ nota de sí mismo como yo personal"[25]; en estas vivencias, en estas actividades de la conciencia, se establece la constitución de la conciencia temporal con sus horizontes de retención y protención, y en el permanente

[24] IRIBARNE. *De la ética a la metafísica*, *op. cit*., p. 97.
[25] HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997, p. 231.

fluir de la conciencia se revela, la "estructura sintetizadora del presente fluyente viviente"[26]. *En segundo lugar*, la persona como ser que piensa, valora, actúa; puede volver sobre sí mismo, ser autoconsciente y en esa medida tiene conocimiento de su propio ser y de su sentido, es decir, la reflexión y la autoconciencia son manifestaciones esenciales de su ser personal, es de este modo un existente cuya propia estructura ontológica le posibilita asumir un estilo de vida responsable y moral, etc.

Para finalizar este discurrir sobre las reflexiones del tiempo, la conciencia y la vida, a través de las ideas de Julia Iribarne, se evidencia en este proceso intuitivo de clarificación de las experiencias, que no es solamente un ejercicio académico, sino que tiene en sí la necesidad perentoria del encuentro en el devenir infinito del tiempo, para evocar las reflexiones que se resisten al olvido. El tiempo fluye al recordar las experiencias e ideas compartidas; aquellos momentos que a partir de nuestro presente viviente, tienen ya una nueva significación ante la ausencia de Julia:

Una vida puede ser larga o breve.
Si es breve (…)
un sentimiento de duelo invade la biografía
porque la vida no pudo continuar escribiéndola (…)
Si es larga (…)
Se tiene la sensación de que también el futuro histórico
está plenamente contenido y articulado en su obra tardía.
Ya nunca sabremos lo que acaso habría podido decir (…)

Reinhart Koselleck

BIBLIOGRAFÍA

Acta Fenomenológica Latinoamericana Volumen I, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2003.

ARISTIZÁBAL HOYOS, P. Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad. Análisis fenomenológico de la experiencia del Otro*. Bogotá: San Pablo, 2014.

IRIBARNE, Julia Valentina. *De la ética a la metafísica, en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: Editorial San Pablo, Universidad Pedagógica Nacional, 2010.

[26]IRIBARNE, Julia. *La Fenomenología como Monadología, op. cit*., p. 168.

— *Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 2002.
— *La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988.
— *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
— *Vorlessungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana X, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966.
— *Formale und transzendentale Logik*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929.
— *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, editado por Iso Kern, Husserliana XV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

SOKOLOWSKY, Robert. *Introducción a la fenomenología*. Morelia (México): Jitanjáfora, 2012.

RICŒUR, Paul. *Tiempo y narración* III, Madrid: Siglo XXI editores, 2006.

VARGAS GUILLEN, Germán. "Mundo de la vida y fenomenología del lugar". En *Anuario Colombiano de Fenomenología,* Volumen IV. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 51-68, 2010.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN:1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 29-50

CC BY NC ND

EL CAMINO DEL FILÓSOFO.
HUSSERL Y EL SENTIDO DE LA ÉTICA

THE PHILOSOPHER'S PATH.
HUSSERL AND THE SENSE OF ETHICS

Mariana Chu García
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú
mchu@pucp.pe

Abstract: Las reflexiones de Husserl sobre la ética se caracterizan por el intento de hacer de ella una ciencia, pero terminan con la subordinación de los problemas éticos a la metafísica. Tomando como hilo conductor la reflexión husserliana sobre la ética en tanto *Kunstlehre*, el artículo intenta mostrar cómo el sentido y ámbito de la ética se van ampliando hasta el punto de que su subordinación a la metafísica responde al carácter ético que ha de tener la existencia del mundo y de la humanidad. Con este fin, seguimos el camino que va de la fundación estática de la ética de la primera lección de 1914 a la fundación genética de las lecciones de 1920/24 y terminamos con la consideración de dos textos del inicio de los años treinta en los que Husserl retoma la argumentación de estas últimas lecciones.

Key Words: Husserl, ética, *Kunstlehre*, metafísica.

Resumen: Husserl's meditations on ethics are characterized by his attempt to configure it as science, but they end by subordinating ethical problems to metaphysics. Starting by Husserl's reflection on ethics as *Kunstlehre*, this paper attempts to show how the sense and scope of ethics expands to the point that its subordination to metaphysics responds to the ethical character that the world and humanity's existence should both have. With this in view, this paper follows the path that leads from the static foundation of ethics in the first 1914 lessons, to its genetic foundation in the 1920/24 lessons. It concludes considering two texts from the beginning of the 1930's, whereby Husserl deals again with the arguments of the latter lessons.

Palabras clave: Husserl, Ethics, *Kunstlehre*, Metaphysics.

En uno de sus últimos libros, Julia V. Iribarne recorre el camino que va *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*[1].

[1] IRIBARNE, Julia V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007.

El título resume un largo y complicado itinerario intelectual que se deja caracterizar por el objetivo de hacer de la ética una ciencia y que termina con la subordinación de los problemas éticos a la metafísica. Teniendo como trasfondo esa investigación, que implica el estudio de diversos temas y problemas de la filosofía husserliana, y que integra y discute algunos de los trabajos más esclarecedores que se han desarrollado sobre ellos[2], en este artículo quisiéramos volver sobre ese camino siguiendo como hilo conductor la reflexión husserliana sobre la ética en tanto *Kunstlehre*. Planteada en distintos momentos y desde diferentes perspectivas, esta idea permite mostrar cómo el sentido de la ética se va modificando y ampliando hasta el punto de que, si se puede sostener que es anulada y transformada en una teleología universal[3], es porque se hace omnipresente.

Seguiremos, pues, la pista de la ética como *Kunstlehre* teniendo como referencia los tres periodos en los que se ha clasificado la reflexión husserliana sobre ética[4]. Así, en cuanto al primer periodo, que incluye las lecciones dictadas en Halle desde 1891 y que está claramente influenciado por Brentano, recurriremos al último de los cursos que Husserl dicta en Göttingen (1908-1914), pues, posterior a *Ideas* I, es el intento más claro de una fundamentación estática de la ética o, mejor, de la fundación de validez ética. El siguiente periodo, correspondiente a la época de Friburgo, inicia con las lecciones que Husserl dicta, en 1917 y 1918, sobre "El ideal de la humanidad de Fichte"[5] y ha sido dividido en dos fases: mientras que, en la primera, la ética es un tema por sí mismo, en la segunda, como decíamos, los problemas éticos se subordinan al problema metafísico del ser, de la existencia de la humanidad y del mundo. Al primero de estos periodos, que extiende hasta mediados de los años veinte, pertenecen tanto los artículos sobre el tema de la *Renovación* como lecciones

[2] Se trata, en el orden en que aparecen en el índice, de los aportes de Hans R. Sepp al estudio de la relación entre ética y teleología así como entre teoría y praxis; los de Ernst W. Orth y Javier San Martín al esclarecimiento de la relación entre la reflexión trascendental y la antropología; el de S. Strasser al estudio de la vida emocional y la idea de Dios; el de Ullrich Melle respecto de la ética personalista y del amor; y el de Landgrebe al esclarecimiento de la facticidad y historia.

[3] Esta es la tesis de Sepp, quien muestra que se trata no solo de una teleología mundana sino también trascendental. *Cf*. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Friburgo/Múnich: Alber, 1997, especialmente la cuarta y última sección.

[4] *Cf*. MELLE, Ullrich, "The Development of Husserl's Ethics", en *Études phénoménologiques*, vol. VII, n° 13/14 (1991), pp. 115-135; "Edmund Husserl: From Reason to love", en DRUMMOND, John J. y EMBREE, Lester (eds.), *Phenomenological Approaches to moral Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 229-248; y SEPP, Hans Rainer, "Mundo de la vida y ética en Husserl", trad. de Javier SAN MARTIN, en *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 74-93.

[5] HUSSERL, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. de T. NENON y H. R. SEPP, Husserliana, tomo XXV, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1987, pp. 267-293.

de *Introducción a la ética* dictadas en 1920 y repetidas en 1924. Estos textos, que estaban dirigidos a un público, tienen como trasfondo una serie de manuscritos de investigación recientemente publicados en la *Husserliana* con el título de *Problemas límite de la fenomenología*. Dedicada a las reflexiones sobre ética, la cuarta y más amplia sección este volumen compila textos que datan del inicio de la etapa de Friburgo y se extienden hasta la primera mitad de la década del treinta[6].

Dada la magnitud del problema, concentraremos nuestra atención en las lecciones de *Introducción a la ética* de 1920/24. La argumentación desarrollada en esas lecciones permite mostrar, en uno de sus aspectos, la unidad entre la primera y la última de las fases señaladas arriba o, más bien, el sentido de su devenir, pues, de un lado, se revela como el resultado de la profundización de los análisis estáticos en los de la fenomenología genética, lo que implica —como intentaremos mostrar en la segunda parte de este texto— una extensión del ámbito de la ética; y, de otro lado, es retomada en algunos manuscritos de investigación del inicio de los años treinta —como veremos en la última parte de este texto— a los que parece responder la conocida idea planteada en la *Crisis* del filósofo como "funcionario de la humanidad".

1. *KUNSTLEHRE* Y FUNDACIÓN DE VALIDEZ ÉTICA

Difícil de traducir[7], el término "Kunstlehre" no es anodino: supone al hombre en tanto ser en el mundo que aspira y se plantea voluntariamente fines que dirigen sus acciones. Proponiendo una investigación científica, es decir, sobre principios, Husserl emplea este término para referirse a la ética ya en las lec-

[6] HUSSERL, Ed., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Husserliana, tomo XLII, ed. de Rochus SOWA y Thomas VONGEHR, Dordrecht/Heidelberg/Nueva York/Londres: Springer, 2014, pp. 265-527 (en adelante, Hua XLII). Hacemos notar aquí que no se debe descuidar la relación entre los cuatro grupos de textos de este volumen, cuyos temas son presentados al inicio de la introducción como sigue: (1) la fenomenología del inconsciente y los problemas del nacimiento, el sueño y la muerte; (2) la fenomenología de los instintos o impulsos; (3) la metafísica (monadología, teleología y teología filosófica); y (4) la ética de Friburgo (Hua XLII, p. XIX). Como explica Sowa, los dos primeros grupos de textos conciernen "problemas límite" de la fenomenología estática y genética, mientras que los dos últimos abordan los "problemas superiores" de la metafísica, de orden ético y religioso, pero todos encuentran su unidad en "las preguntas por el carácter de sentido (*Sinnhaftigkeit*) de la existencia individual y la existencia de la humanidad, respectivamente del mundo en su totalidad" (Hua XLII, p. XXX) y, así, confluyen en la idea de la teleología universal.

[7] Además de "disciplina práctica", el término ha sido traducido como "arte", "teoría aplicada", "tecnología", "teoría del arte" y "reglas del arte", propuesta esta última de Iribarne. Mantenemos aquí el término original con la precisión de que lo entendemos como una "doctrina de reglas" (*cf*. IRIBARNE, Julia V., *op. cit*, pp. 62 ss.) "doctrina de normas" o "de prescripciones" por seguir para alcanzar un fin determinado. Eventualmente, emplearemos estas últimas expresiones. Nos apoyamos en un texto al que nos referiremos más adelante y en el que Husserl emplea *Kunstlehre* y *Normenlehre* como sinónimos (*cf*. Hua XLII, p. 481, nota 2).

ciones sobre "Ética y filosofía del derecho" que dicta en Halle en 1897. En el fragmento que nos queda de la introducción a esas lecciones, la filosofía del derecho es presentada como una región al interior del ámbito de estudio de la ética[8]. Algo semejante ocurre en las lecciones Gotinga de 1914. Luego de señalar su amplitud respecto de la moral, Husserl afirma: "Si le damos, pues, a una ética los límites naturales, entonces debemos aprehenderla en tanto *Kunstlehre* del actuar racional en general, tanto según la forma como según la materia"[9]. Con el objetivo de hacer de la ética una disciplina científica *a priori*, la primera sección de estas lecciones está dedicada a mostrar la idea y posibilidad de una ética fenomenológica. Para ello, Husserl adopta, como en casos anteriores, el paralelo tradicional entre lógica y ética, y tomando a la primera como modelo de la segunda, propone el método de la analogía como guía para el establecimiento de los principios éticos. Son dos los motivos que justifican este procedimiento analógico: el primero es de carácter histórico y el segundo responde al imperativo de regresar "a las cosas mismas".

El aspecto histórico de la analogía consiste en que, para Husserl, la ética se encuentra en la misma situación que la lógica antes de las *Investigaciones*. Muestra de ello es el debate entre el idealismo y empirismo ético, que Husserl entiende como una resistencia al escepticismo[10]. Ambas disciplinas surgen de un interés práctico. Frente a la necesidad del juzgar correcto y contra el escepticismo, Aristóteles funda la lógica analítica en tanto metodología del conocimiento científico. Desde su fundación, vale, según Husserl, como *Kunstlehre* del conocimiento[11], doctrina de prescripciones orientadas al establecimiento de juicios verdaderos. Por su parte, la ética permanece como disciplina práctica y normativa orientada al actuar recto hasta el intento del idealismo moderno de hacer de ella una disciplina *a priori*: se busca, entonces, determinar un sistema de principios puros y absolutos de la razón práctica, esto es, leyes fundadas en

[8] HUSSERL, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Husserliana, tomo XXVIII, ed. de Ullrich MELLE, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988, texto complementario n° 1, p. 383 (en adelante, Hua XXVIII). Hua XXVIII.

[9] Hua XXVIII, *Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*, *1914*, p. 27. En las lecciones de *Introducción a la ética* de 1920/24, Husserl aclara que la filosofía moral es una esfera particular de la ética en la medida en que esta se ocupa del valor y del deber ser de nuestros fines y acciones en general, mientras que aquella concierne valores y deberes relativos al otro, es decir, al amor al prójimo (*Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Husserliana, tomo XXVII, ed. de Henning PEUCKER, 2004, p. 10 (en adelante, Hua XXXVII)). *Cf*. también Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, introducción de Guillermo HOYOS V., trad. de Agustín SERRRANO DE HARO, Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, México: Iztapalapa, 2002, p. 21 (en adelante, *Renovación*).

[10] Hua XXVIII, p. 36.

[11] Hua XXVIII, p. 4.

la esencia y el sentido idéntico de los conceptos éticos y planteadas en la forma de normas válidas para toda acción racional[12]. Del lado opuesto, el empirismo ético remite los conceptos de razón y normas éticas a las particularidades contingentes de la llamada naturaleza humana. Conceptos como "lo bueno", "lo malo", "lo prácticamente racional" o "irracional", "lo exigido" o "debido" solo expresan hechos psicológicos originados de las circunstancias del desarrollo biológico y cultural del hombre. Se pierde, así, la validez de cualquier ley ética posible, que no expresaría más que el hecho de que los seres humanos se sienten obligados por razones psicológico-causales a comportarse de determinada manera para evitar un malestar psíquico. En razón de esta contingente utilidad biológica, los hombres habrían desarrollado una conciencia moral en función de la cual aprueban o desaprueban las acciones, lo que para Husserl implica una hipóstasis y absolutización de la idea de utilidad biológica[13]. Sea en la forma del biologismo, psicologismo o antropologismo, el empirismo ético conduce al escepticismo, pues con la comprensión naturalista de los conceptos éticos se niega la idea de razón práctica, de obligación y de bien en sí.

En la medida en que el debate entre idealismo y empirismo éticos se revela análogo al que se desarrolla entre el neokantismo y el psicologismo lógico[14], Husserl considera una estrategia paralela a la de las *Investigaciones*. Primero, recordando la refutación platónica del escepticismo sofista, Husserl sostiene que, así como el escepticismo teórico se elimina por el contrasentido que presupone, hay un contrasentido práctico en el escepticismo ético, el que se manifiesta en las exigencias que se expresan como racionales y que, a la vez, niegan, en sus contenidos, la racionalidad de toda regla y exigencia[15]. Luego, si para rechazar el psicologismo lógico, hubo que distinguir la vivencia del conocimiento de su contenido y limitarse al carácter ideal de este, hay que hacer lo mismo en la ética, una posibilidad que nos conduce al aspecto fenomenológico de la analogía: el paralelo entre las especies de actos.

[12] Hua XXVIII, pp. 12-13.
[13] Hua XXVIII, p. 14.
[14] "La pregunta por la validez objetiva de las normas éticas corresponde a aquella por la validez absoluta de las normas lógicas. La disputa sobre la idea de un bien en sí tiene su paralelo en la disputa sobre la idea de la verdad en sí, la disputa sobre la relación de la *Kunstlehre* ética con la psicología tiene asimismo su paralelo en la disputa sobre la relación de la *Kunstlehre* lógica con la psicología" (Hua XXVIII, p. 17).
[15] Hua XXVIII, p. 27.

Se trata de llevar el paralelo tradicional entre lógica y ética "hasta las fuentes últimas de la analogía"[16] reconociendo que tiene sus "motivos más profundos en la razón misma"[17]. Como Husserl nos recuerda, incluso antes de las *Investigaciones lógicas* sigue el método de la analogía y, desde 1902, considera la "práctica formal" como un "*desideratum* teórico"[18]. En efecto, en las lecciones dictadas ese año sobre "Preguntas éticas fundamentales", a propósito de Hume y Kant, encontramos la idea de leyes éticas fundadas en la esencia del valor. Sin embargo, en esa época, la "racionalidad" de los actos emocionales, de la experiencia axiológica, depende exclusivamente de su fundación en representaciones y juicios[19]. Como se sabe, Husserl descubre paulatinamente la amplitud del concepto de razón, que entiende como un libre tomar posición en los actos constitutivos del objeto. Así, reconsidera más de una vez la distinción planteada en las *Investigaciones* que clasifica los actos como objetivantes y no objetivantes, entre los cuales ubica los sentimientos, las aspiraciones, los deseos, etc.[20]; y no es sino en *Ideas I* que estos últimos revelan a los análisis noético-noemáticos su carácter objetivante y constituyente, aunque en un sentido amplio y manteniendo el orden de fundación de los actos de la voluntad en los emocionales y de estos en los cognitivos[21]. Así pues, en las lecciones de 1914, leemos: "El paralelismo de las especies de razón tiene su raíz en el paralelismo de las especies fundamentales de actos, y en cada especie fundamental de tales actos encontramos una especie fundamental de menciones, en cierto sentido, el más amplio, de tomas de posición"[22]. Esto implica que los actos del sentimiento y de la voluntad también están sujetos a la idea de legitimidad e ilegitimidad[23], y que, por tanto, es posible hablar de validez ética. Lo decisivo

[16] Hua XXVIII, p. 62.
[17] Hua XXXVII, p. 3.
[18] Hua XXVIII, p. 38.
[19] "En la esfera de la emoción, solo se puede hablar propiamente se razón y sinrazón en relación con las representaciones y juicios en los cuales se fundan los actos emocionales. Una alegría es irracional en el sentido de que se funda en la convicción de la existencia del objeto alegre, cuando, en verdad, ese objeto no existe. (...) El juicio falso funda el discurso de de la sinrazón. Y naturalmente también el eventual carácter de *a priori* solo podría fundarse en los juicios, de ningún modo concerniría directamente los sentimientos", Hua XXVIII, texto complementatio n° 2, p. 397.
[20] Sobre esta distinción, *cf*. MELLE, U., "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", en IJSSELING, S. (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 35-49; SCHUHMANN, Karl, "Probleme der Husserlschen Wertlehre", en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 98 (1991), pp. 106-113; y SERRANO DE HARO, A., "Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos", en *Anuario filosófico*, vol. XXVIII, nº 1 (1995), pp. 61-89.
[21] *Cf*. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología fenomenológica. Libro primer: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. de Antonio ZIRIÓN, México D.F.: UNAM/FCE, 2013, p. 368 (en adelante, *Ideas* I).
[22] Hua XXVIII, p. 59.
[23] *Cf*. Hua XXVIII, p. 68.

aquí es que, aunque sus objetos intencionales pertenezcan a ontologías distintas, todos los actos de conciencia tiene una estructura teleológico-normativa: "Razón es un título para el *a priori* teleológico que rige a través de las esferas de actos correspondientes; lo llamo aquí teleológico, porque apunta a las relaciones de corrección e incorrección, y la dirección al objeto y al valor es esa dirección en el sentido de la corrección"[24].

Con este sentido amplio y plural de razón, y convencido de que existe en la esfera práctica una distinción análoga a la existente en la esfera teórica entre la lógica formal y las ciencias materiales, Husserl divide la ética pura en una ética formal y otra material, y se propone como objetivo delimitar y esbozar la primera de ellas. En la medida en que toda acción y todo acto de voluntad suponen un acto del sentimiento cuyo correlato es un valor, Husserl concibe una práctica formal fundada en una axiología formal. En otras palabras, para sacar a la luz las leyes éticas a partir de la forma pura de la *praxis*, la práctica formal debe estar precedida por una teoría de valores; correlativas a una teoría de la voluntad y una teoría de la valoración respectivamente, ambas disciplinas fenomenológicas son análogas a "la teoría del conocimiento"[25]. La norma superior de esta ética pura es el imperativo categórico, que Husserl retoma de Brentano y que formula como sigue: "Entre todos los bienes alcanzables, hacer lo mejor es, pues, lo absolutamente recto y, con ello, lo exigido categóricamente"[26]; o bien: "Haz lo mejor entre lo alcanzable"[27]. Sin embargo, en la primera mitad de la década del veinte, el imperativo categórico recibirá otras formulaciones. En *Renovación*, por ejemplo, leemos: "Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica"[28]. Antes de ocuparnos del sentido de la ética en la primera etapa de Friburgo, debemos señalar una de las dificultades que ha de superar el procedimiento analógico en 1914 para poner en marcha la fundación de la validez ética: el primado de la razón lógica.

Esta primacía consiste en que la razón lógica abarca todo lo cognoscible y solo ella puede formular las leyes y normas axiológicas y prácticas: "El poner de manifiesto, constatar, determinar, el objetivar en sentido específico es asun-

[24] Hua XXVIII, *Zweiter Teil der Vorlesungen über Grundprobleme der Ethik*, *1908/09*, p. 343.
[25] Hua XXVIII, *Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*, *1914*, p. 4.
[26] Hua XXVIII, p. 137.
[27] Hua XXVIII, p. 153.
[28] *Renovación*, p. 38.

to de la razón lógica"[29], mientras que la "…razón simplemente valorativa no ve, no concibe, no explicita, no predica"[30] y "…sin duda, la voluntad no puede expresar, *enunciar* sola aquello de lo que, a su modo, es consciente; esa es su dependencia (*Unselbständigkeit*)"[31]. Así, solo gracias al entrelazamiento de los actos del sentimiento y de la voluntad con los actos dóxicos y lógicos es posible establecer las leyes axiológicas y prácticas[32]. Frente a este dominio total de la razón lógica que califica de "innegable"[33], Husserl insiste en la irreductibilidad de las especies de actos: "No es lo mismo juzgar sobre la belleza que tener gusto por lo bello"[34]. Que la ética no pueda ser fundada como ciencia sin la ayuda de la razón teórica y en conformidad con las leyes lógicas, no le quita el carácter tético a los sentimientos, aspiraciones, deseos y voliciones en general. Se trata de modos específicos de actos de conciencia a los que corresponden objetividades propias, el valor, el bien, el fin, el deber relativo y absoluto. Si ese no fuera el caso, dice Husserl, la razón lógica no tendría nada que decir, pues esta se limita a hacer visible lo que ya está ahí[35]. Esta precedencia de la actividad constitutiva de la razón valorativa y práctica respecto del pensamiento lógico aparece posteriormente, en las lecciones de 1920/24, como una "objetivación pre-teórica"[36]. En todo caso, en 1914, el procedimiento analógico descubre la irreductibilidad de los tipos de razón y de validez, y ha de mostrar sus modalidades propias, lo cual no significa que se trate de compartimentos separados, sino de "una razón con diferentes regiones"[37]. Por eso, al final del último curso de Gotinga, cuando señala el camino recorrido, Husserl recuerda el entrelazamiento entre los tres tipos de actos de conciencia: "…desde el punto de vista objetivo, o bien noemático, pasamos al punto de vista sobre los actos y su regulación, y a partir de ahí nos encontramos, siguiendo una exploración sistemática y autónoma, en una fenomenología pura de la razón valorativa y volitiva, que se integra con la fenomenología universal de la conciencia en general"[38].

[29] Hua XXVIII, p. 63.
[30] Hua XXVIII, p. 69.
[31] Hua XXVIII, p. 64.
[32] "*La antorcha de la razón lógica debe*, pues, *ser blandida* para que lo que está oculto en las esferas de la emoción y la voluntad en tanto de formas y normas pueda salir a la luz" (Hua XXVIII, p. 69).
[33] Hua XXVIII, p. 59.
[34] Hua XXVIII, p. 60.
[35] Hua XXVIII, p. 69.
[36] Hua XXXVII, p. 185.
[37] Hua XXVIII, *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre, 1911*, p. 183.
[38] Hua XXVIII, *Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*, *1914*, p. 141.

2. *TECHNOLOGIE* Y GÉNESIS DE LA VIDA ÉTICA

Como se puede apreciar, el pasaje citado responde la idea de una fundación estática de la ética que sigue las líneas de investigación sobre el problema general de la constitución planteadas hacia el final de *Ideas* I para una fenomenología universal de la razón[39]. Sobre la base de esta *Geltungsfundierung*, en las lecciones de *Introducción a la ética* de 1920/24, Husserl ensaya una *Genesisfundierung* que amplía el sentido de la ética y su relación con la lógica. El punto de partida es, nuevamente, el paralelo entre ambas disciplinas, tradicionalmente definidas como *Kunstlehren*. Pero esta vez, en la medida en que su normatividad abarca cualquier otra *Kunstlehre* posible, la ética es planteada como la *Kunstlehre* universal. Esta es la argumentación de Brentano. En sus lecciones sobre "filosofía práctica", define la ética como la disciplina que se ocupa del bien superior y de la elección de los medios adecuados, lo que hace de ella la disciplina práctica superior[40]. En esta línea, Husserl dedica el primer capítulo de las lecciones a mostrar en qué sentido conviene definir la ética como *Kunstlehre* de extensión universal. La idea directriz es la de una ciencia normativa que no se pregunta qué fines son efectivamente aspirados por los hombres, sino más bien "…si son como *deben ser*"[41]. Resalta aquí la pregunta sobre la posibilidad de un fin último que impondría a cada quien un deber absoluto, una exigencia de la razón práctica que regularía la unidad de la vida. Si hay principios universales que determinan el querer y actuar, tal como Husserl trató de mostrar en Gotinga, "…entonces debe haber una *disciplina práctica y normativa superior* que nos procure, en una universalidad científica sobre los principios y las normas que han de derivarse ellos, el juicio del simple deber respectivo (*schlechthin Gesollten*) y que, a partir de ahí, siguiendo la típica de las situaciones prácticas posibles, nos provea de prescripciones prácticas sobre cómo regir

[39] "Una solución omnilateral de los problemas de la constitución, que tome en consideración de igual modo los estratos noéticos y noemáticos de la conciencia, equivaldría patentemente a una fenomenología completa de la razón según sus configuraciones formales y materiales y a la vez según sus configuraciones anómalas (negativamente racionales), tanto como según sus configuraciones normales (las positivamente racionales)" (*Ideas* I, p. 464).
[40] BRENTANO, Franz, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, ed. de Franziska MAYER-HILLEBRAND, Berna: Francke, 1952, pp. 4-5, p. 304.
[41] Hua XXXVII, p. 6.

nuestra vida según ellas y nos acerque lo más posible a la idea de una vida ética buena y a cómo podemos realizarla según su posibilidad"[42].

Este pasaje suscita más de una pregunta; por ejemplo, ¿cómo determinar el deber puro y simple para cada caso?, ¿cuál es la esencia de una vida ética buena?, ¿en qué reside la superioridad de la ética?, ¿no es acaso contradictorio determinarla como disciplina práctico-normativa, como "*Kunstlehre* reina", con el fin de fundarla en tanto "ciencia estricta"[43]? Esta última pregunta, que conscientemente habíamos dejado sin formular, tiene una respuesta negativa, pues, como hemos visto, de lo que se trata es de mostrar que aquello que la *Kunstlehre* ética tiene de *Lehre* pertenece al orden de lo *a priori*. Lo interesante es cómo esta problemática reaparece a lo largo del pensamiento husserliano. En la introducción a las lecciones de 1897, encontramos el siguiente pasaje: "Hemos designado la ética como disciplina científica y, no obstante, al mismo tiempo, como doctrina de prescripciones (*Kunstlehre*), por tanto, como disciplina práctica. ¿No se excluyen uno a otro los conceptos de 'ciencia' y 'arte' ('*Kunst*')? ¡Eso por supuesto! Pero los conceptos de 'doctrina de prescripciones' ('*Kunstlehre*') y 'cientificidad' ('*Wissenschaftlichkeit*') no se excluyen" [44]. El mismo problema reaparece en un texto de 1931 al modo de objeción a la idea de filosofía como "meditación ética universal" (*ethische universale Besinnung*)[45]: "Naturalmente, se objetará: esa es la tarea de la ética. La ética solo es una de las disciplinas filosóficas; la filosofía tiene disciplinas teóricas y prácticas, *Kunstlehren*. La ética es la *Kunstlehre* de la praxis humana. La ciencia es una configuración del interés puramente teórico; la ética en tanto *Kunstlehre* es una configuración del interés práctico"[46].

[42] Hua XXXVII, p. 7. Si comparamos la argumentación de este primer parágrafo con la de Aristóteles al inicio de la *Ética a Nicómaco*, habría que decir que mientras este subraya la idea de que toda acción, todo arte (*téchne*) y toda investigación se dirigen a un fin, Husserl destaca la idea según la cual todos los géneros de fines fundan artes y *Kunstlehre* posibles, apuntando precisamente a una *Kunstlehre* universal. Así, en lugar de recurrir al comportamiento práctico de los hombres para examinar lo que efectivamente buscan como fin último, Husserl recurre a él para sostener que las preguntas que los hombres se plantean hablan a favor de las leyes y normas de las que depende la posibilidad de la ética en tanto *Kunstlehre* superior. Cabe señalar que los ejemplos que plantea destacan que esas preguntas que no solo conciernen la particularidad de una situación concreta ("¿Qué debo hacer, qué exige de mí mi situación de vida en tanto deber (*Gesollte*) aquí y ahora?"), sino la vida entera: "¡No te dejes arrastrar por las pasiones!" o "¡Haz lo mejor según tu mejor ciencia y conciencia!", Hua XXXVII, p. 7). Sobre la relación con la ética aristotélica, *cf*. DRUMMOND, John, "Aristotelianism and Phenomenology", en *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, *op. cit*., pp. 15-45.

[43] Hua XXXVII, p. 46.

[44] Hua XXVIII, p. 384.

[45] "Filosofía en tanto meditación universal de la humanidad sobre la posibilidad de configurar su existencia a partir de la propia libertad de tal modo que ha de reconocer, en una evidencia intelectual apodíctica, que la quiere en tanto necesariamente buena, en tanto apodíctica", Hua XLII, p. 472.

[46] Hua XLII, p. 472.

Esta objeción coincide con la distinción empleada por Brentano para distinguir las disciplinas científicas teóricas de las prácticas: mientras que las verdades de estas últimas tienen su unidad en el interés práctico de realizar un fin, las de aquellas se encuentran unificadas por el interés teórico del conocimiento, lo que significa que su fin pertenece a la disciplina misma. En 1920/24, Husserl recuerda este criterio para distanciarse de él[47]. Así, plantea el argumento de la teoría como praxis teórica, es decir que "…el interés teórico solo es un tipo particular de interés práctico"[48]. Insostenible sin el concepto amplio y plural de razón, esta idea parece preceder a aquella de las ciencias en tanto problema particular al interior del problema general del mundo de la vida, siempre que este sea entendido como ámbito de toda acción posible: "En cada ciencia nos hallamos en un *reino de la praxis*; nos dirige la unidad de un fin y un sistema de fines"[49]. En este sentido, la distinción de Brentano es insuficiente. Frente a la afirmación según la cual hablamos de teoría pura "…cuando el saber es fin de sí mismo (*Selbstzweck*)"[50], valen las siguientes preguntas de Husserl: "¿Por qué se opone el aspirar al conocimiento a todas las otras aspiraciones y por qué debe surgir de ahí una oposición?"[51]. Así pues, Husserl identifica una ambigüedad: por un lado, en la medida en que "…la meta que en el interés teórico sirve de impulso es la unidad de la teoría universal y racional"[52], parece que "…entonces también cada ciencia es un arte (*Kunst*)…"[53]; y por otro, si las doctrinas de reglas tienen un fundamento científico, hemos de afirmar "…que estas *Kunstlehren también* son *propiamente ciencias*"[54].

Husserl aclara el doble sentido del concepto de *Kunstlehre* que constituye la ambigüedad de esta concepción. En el primer sentido, todo en la doctrina de normas está determinado por el interés práctico de realizar cierto fin, de modo que incluso los enunciados teóricos que la fundan tienen el carácter de pres-

[47] Cabe señalar que, en su crítica a Brentano, Husserl emplea el término "Kunstlehre". Brentano se refiere, en efecto, a la ética con ese término así como con el de "Kunstregeln" (*Grundlegung und Aufbau der Ethik*, *op. cit*., §§ 88 y 87 respectivamente, pp. 305 et 303). Pero, evocando a Aristóteles, emplea sobre todo el término de "Kunst" en el sentido de la *téchne* opuesta a la *epistéme* (*cf. ibid*., § 1, p. 3). Por su parte, Husserl distingue entre *Kunst* y *Kunstlehre* tanto en 1897 como en 1920/24. *Cf.* Hua XXXVII, pp. 18-19).
[48] Hua XXXVII, p. 18.
[49] Hua XXXVII, p. 17.
[50] BRENTANO, Franz, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, *op. cit*., § 1, p. 3.
[51] Hua XXXVII, p. 18. De manera semejante, en *Renovación*, leemos: "Todo conocer científico es, por ejemplo, una 'hacer', una 'conducta', y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una 'conducta ético-cognoscitiva'" (*Renovación*, p. 42).
[52] Hua XXXVII, p. 17.
[53] Hua XXXVII, p. 17.
[54] Hua XXXVII, p. 19.

cripciones en el sentido de consejos racionales. En esta línea, en tanto sistema de prescripciones y sistema unitario de verdades y conocimientos teóricos, *Kunstlehre* y ciencia se oponen[55]. El segundo sentido, el de una disciplina científica, se basa en la posibilidad de un cambio de actitud: "A saber, *a priori* todo enunciado teórico puede *volverse práctico* (…) Pero también inversamente, y eso es para nosotros lo importante, todo enunciado práctico puede *volverse teórico*"[56]. Pasando así de una actitud práctica a una teórica, hacemos de la praxis un tema de la teoría: nos preguntamos, entonces, por el valor del fin, la adecuación de los medios, los fundamentos teóricos de las normas y la racionalidad de los actos respectivos. Aunque no siempre es estricto con los términos, Husserl afirma que, para este tipo de *Kunstlehre* determinada teóricamente, conviene el término de *Technologie*[57].

Con el esclarecimiento de la distinción entre *Kunstlehre* y *Technologie*, de modo más preciso "…entre *Kunstlehre* prácticamente fundada y *Technologie* puramente científica"[58], Husserl justifica la idea de ética en tanto ciencia tecnológica superior que juzga el querer y actuar desde el punto de vista del normativo. En consecuencia, vale para la ética lo que vale para todas las ciencias tecnológicas, esto es, que las verdades teleológicas que las conforman están fundadas en una o más ciencias teóricas, cuyos conocimientos, aunque independientes de la idea normativa del debe ser, son útiles para la realización del fin respectivo: "Así, también la ética, que, como vimos, se antepone a todas las tecnologías (en la medida en que juzga todas las posiciones de fines de nuestro

[55] Hua XXXVII, § 4, p. 21. Como sabemos, en los *Prolegómenos*, orientado a mostrar el carácter esencial de la lógica pura, el de ser teoría de la ciencia en general, Husserl distingue entre (1) *Kunstlehre* o disciplina práctica, (2) disciplina o ciencia normativa y (3) ciencia teórica, pura y *a priori*. Recordemos la relación entre las dos primeras: "La esencia de la ciencia normativa consiste en fundamentar proposiciones generales en que, con relación a una medida fundamental normativa —por ejemplo, una idea o un fin supremo— son indicadas determinadas notas, cuya posesión garantiza la acomodación a dicha medida, o a la inversa, representa una condición indispensable de esta acomodación; y en establecer asimismo proposiciones análogas que consideran el caso de la inacomodación o expresan la inexistencia de tales situaciones" (*Investigaciones lógicas*, tomo I, trad. de Manuel G. MORENTE y José GAOS, Barcelona: Ediciones Altaya, 1995, § 11, p. 50). La medida mencionada es la norma básica que unifica la disciplina normativa correspondiente y la distingue de otras. La norma fundamental es "la definición de lo que debe ser en ella el 'bien'" (*ibid.*, § 14, p. 63). Su necesidad consiste en que todo juicio normativo —"un guerrero debe ser valiente", "un drama no se debe resolver en episodios", "el hombre debe amar al prójimo" son ejemplos de Husserl— presupone una evaluación a partir de la cual los objetos del ámbito respectivo son buenos o malos, según presenten o no los rasgos de lo que ha sido tomado como valor positivo —en los ejemplos, se presupone un concepto de "buen" guerrero, buen drama, buen ser humano. Cuando la norma fundamental es un fin, cuando la evaluación que unifica la disciplina normativa consiste en fijar un fin, la ciencia normativa deviene *Kunstlehre*. Para ser más precisos: "El arte [*Kunstlehre*] representa un caso particular de disciplina normativa, en que la norma fundamental consiste en la consecución de un fin práctico general" (*ibid.*, § 15, p. 59).
[56] Hua XXXVII, pp. 21-22.
[57] Hua XXXVII, p. 22.
[58] Hua XXXVII, p. 27.

actuar desde el punto de vista de lo absolutamente debido), se muestra como *fundada*. Por ejemplo, puesto que su tema nos conduce al aspirar, querer, actuar de las personas y de las comunidades personales, somos conducidos a las ciencias empíricas y *a priori* de la subjetividad, a la psicología, sociología, etc.; además, porque el actuar y, ya antes, toda clase de querer están fundados en un valorar, una ética universal se debe fundar manifiestamente en una *teoría del valor*"[59].

Con esto, regresamos al sentido histórico de la analogía, pues si queremos evitar consecuencias escépticas, la fundación de esta tecnología universal del actuar ético debe ir más allá del plano empírico y conducir, libre de todo interés práctico, a una ética *a priori*. Así, refiriéndose a la filosofía pura, Husserl precisa: "A este respecto, empero, como en la lógica, la filosofía no está tan interesada en una tecnología, por más científica que sea, del actuar racional empírico humano, como, más bien, en las *disciplinas fundamentales a priori de la razón en tanto valora y quiere en general*, referidas a un *sujeto de voluntad* pensado en una universalidad pura y plenamente indeterminada, y, correlativamente, está interesada en las disciplinas de los *contenidos ideales de tales actos yoicos*"[60]. Ciertamente, igual que en las lecciones de 1914, la idea de ética pura significa aquí una ciencia eidética que se ocupa —como Husserl señala, sobre la base de la distinción entre la conciencia empírica y la conciencia pura trascendental— de los enunciados de deber y de valor en correlación, así como la lógica pura respecto de los enunciados teóricos, con *una* teoría *a priori* de la razón[61]. Pero a diferencia de las lecciones de Gotinga, en las cuales la universalidad de la razón lógica era una dificultad, que el método analógico supera mostrando la irreductibilidad de especies de actos, aquí, la universalidad de los dominios respectivos forma parte de la analogía. Husserl concluye el primer capítulo de las lecciones que nos ocupan como sigue: "Así como la lógica pura, que ha de ser desprendida intuitivamente de la lógica tecnológica, con sus disciplinas referidas al conocimiento, la verdad, el objeto, abarca, en tanto teoría de principios, todas las ciencias concebibles, su paralelo, la *ética pura*, con sus disciplinas dirigidas a los enunciados de deber legítimos y a los bienes prácticos

[59] Hua XXXVII, p. 24; *cf*. anexo II, pp. 325-326.
[60] Hua XXXVII, p. 32. "El nombre mismo de 'razón' debe tomarse, pues, en completa generalidad, de suerte que ética y ciencia de la razón práctica resulten conceptos equivalentes" (*Renovación*, pp. 21-22).
[61] Hua XXXVII, pp. 31-32.

auténticos, *abarca el universo de la praxis posible* según los sujetos, según los órdenes legales y bienes y las organizaciones prácticas inherentes"[62].

Este pasaje nos remite a la pregunta por la relación entre lógica y ética, y nos permite comprender en qué sentido Husserl sostiene, en los artículos sobre el tema de la *Renovación*, que la "ética completa" —es decir, la ética pura y la ética empírico-humana[63]— abarca la lógica en tanto *Kunstlehre*[64]. Como hemos visto, porque el juzgar científico es una forma particular de acción y los fines teóricos de la voluntad son un caso particular de los fines de la voluntad en general, la ética es la "*Kunstlehre* reina" que se ubica por encima de las *Kunstlehren* y *Technologien* posibles, incluida la lógica y las ciencias en general: "Si la actividad del interés teórico, si el pensar e investigar científicos tienen una legitimidad que, en última instancia, ha de valorarse como una rama de la vida humana individual y social, entonces deben satisfacer los principios éticos, las normas del deber absoluto"[65]. Ahora bien, la determinación esencial de esas normas no es tarea de la tecnología ética, sino de la ética pura. Es porque esta engloba el universo de la praxis posible, es decir, también la lógica pura en tanto praxis teórica, que aquella engloba a la tecnología lógica. Pero, al mismo tiempo, en tanto teoría universal de las ciencias, la lógica pura abarca la ética, pues sea empírica o pura, necesariamente está sometida a las normas teórico-científicas. ¿Debemos entonces concluir, si la extensión de ambas es universal, que mantienen una relación paradójica? En contra de esta interpretación, en las lecciones de *Introducción a la filosofía* de 1922/23, Husserl nos recuerda que no debemos describir la relación entre la ética universal y la lógica universal en los términos del todo y las partes, pues la razón no tiene "partes", sino "aspectos" o "lados" entrelazados[66]. Sobre este punto, Sepp señala que esta descripción es aún metafórica y sostiene que la paradoja se resuelve si consideramos que estas ciencias se engloban la una a la otra solo en lo relativo a lo práctico y a lo teórico puros[67]. Siguiéndolo, podemos decir que la normatividad de la lógica, ontología formal universal, se extiende a la ética en lo que esta tiene de teórico

[62] Hua XXXVII, p. 32.
[63] *Renovación*, p. 21; *cf*. Hua XXXVII, p. 319.
[64] *Renovación*, p. 42.
[65] Hua XXXVII, p. 18.
[66] Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Husserliana, tomo XXXV, ed. de Berndt GOSSENS, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 47-48 (en adelante, Hua XXXV).
[67] SEPP, Hans R., *Praxis und Theoria*, *op. cit*., p. 139.

puro y la de la ética, ontología regional de extensión universal, domina lo que aquella tiene de práctico puro. Como veremos, en el último periodo de Friburgo, Husserl se pregunta si una "ética universal" puede aún ser considerada como ciencia particular[68]. Pero revisemos, primero, el análisis genético que justifica la ética así determinada.

Los análisis genéticos desarrollados en estas lecciones se pueden dividir en dos tipos: los que conciernen la historia de la ética y aquellos en los que se ensaya una aproximación sistemática. Concentrémonos en este último tipo que, como sabemos, implica una doble consideración: la constitución del yo como personalidad en correlación con la constitución de su mundo circundante[69]. A diferencia de las lecciones de Gotinga, en estas, se plantea desde el inicio el concepto de persona. Llamamos "éticos" y "éticamente reprobables", dice Husserl, no solo a las acciones y sus fines, a los actos del sentimiento y de la voluntad, sino a la persona misma, pues todos los actos remiten a la personalidad: "La unidad donación de una meta, que atraviesa la unidad de una vida humana en la figura ética de la exigencia absoluta del deber, tiene una referencia esencial a la unidad de la personalidad, en la medida en que es ella la que en el querer quiere, en el actuar actúa, y en la medida en que las peculiaridades de su carácter co-condicionan, de modo manifiesto y según la experiencia, la dirección de la voluntad. Pero, de modo inverso, también cada nuevo acto de la voluntad obra retroactivamente sobre el carácter, deja un sedimento en el ámbito de lo habitual que, por su parte, luego obra nuevamente en la praxis futura; por ejemplo, cada buena voluntad, cada acto de dominio ético de sí mismo eleva el fondo habitual de fuerzas en el alma para nuevas obras, así como toda mala voluntad lo disminuye"[70].

Las relaciones de esencia implicadas en el pasaje anterior son expuestas en el sexto capítulo de las lecciones. Dedicado al devenir del ser espiritual, este capítulo nos enseña que si, en 1914, se trataba de esbozar las leyes y normas axiológicas y prácticas pasando del punto de vista noemático al noético, ahora, se trata de mostrar la génesis de una vida ética, empezando por la historicidad de la personalidad. Como sabemos, aquí no cabe, ninguna "explicación" causal de hechos, sino solo la "comprensión" de los motivos del *devenir espiritual*. La

[68] *Cf.* Hua XLII, p. 480.
[69] Hua XXXVII, p. 105.
[70] Hua XXXVII, p. 8.

tarea del fenomenólogo es mostrar la legalidad eidética de esa génesis espiritual, es decir, las conexiones de motivación de los actos, las valoraciones que, basadas en las creencias y preferencias, sostienen los fines aspirados y los medios elegidos. Este tema es fundamental, porque se trata de dar cuenta de las preguntas éticas como preguntas por la legitimidad y de estas como preguntas de la razón. Un acto es racional, dice Husserl, si sus motivos son racionales[71]; y lo son si están fundados en la evidencia. Así, preguntar por la justificación de los actos consiste en someterlos a la pregunta del porqué, es decir, preguntar por la fundación intuitiva de su motivación. Este tipo de preguntas no tiene lugar en el nivel primario de la vida pasiva formado por sensaciones, sentimientos sensibles e impulsos. En este estrato, la conciencia discurre sin yo[72], de modo que no está sometida a la rectitud o corrección e incorrección. Sin embargo, eso no significa que podamos excluir de la fundación de la ética el ámbito de la afección y la intencionalidad primaria de la asociación, pues "la motivación pasiva es el suelo madre de la razón"[73].

Esta temática es reforzada en el Excurso sobre "Naturaleza y Espíritu", cuya finalidad es mostrar la diferencia entre las ciencias respectivas, y esclarecer el sentido de la ética como ciencia del espíritu normativa superior[74]. El método ahí es el de una deconstrucción, un desmantelamiento (*Abbau*, *Abtun*) de los estratos de sentido sedimentado que el mundo y los objetos "predados" adquieren mediante los actos teóricos y predicativos con el fin de obtener el concepto de "un *mundo de experiencia pura*"[75], a partir del cual se han de reconstruir los diferentes tipos de ciencia. Lo que nos interesa a nosotros aquí es que, entre los diversos estratos de sentido, designados con el término de "saber", no solo encontramos el saber teórico y lógico; el saber que tenemos del mundo es también emocional (*Gemütswissen*) y práctico (*praktisches Wissen*).

También en el caso del saber emocional y práctico hay que distinguir entre lo dado en una aprehensión y lo pre-dado que nos afecta[76]. Cuando nos dirigimos a los objetos en la actividad del sentir aprehendemos sus valores. Pero,

[71] Hua XXXVII, p. 108.
[72] Hua XXXVII, p. 110.
[73] Hua XXXVII, anexo V, p. 332.
[74] San Martín se ocupa del Excurso, de su motivación y sentido en el conjunto de las lecciones en "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl *de Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920", en *Isegoría*, n° 5 (1992), pp. 43-77.
[75] Hua XXXVII, p. 290.
[76] Hua XXXVII, p. 292.

aunque nuestros sentimientos y las valoraciones en ellos implicadas no se dirijan activamente a los objetos, estos poseen caracteres de sentimiento que nos afectan y conmueven, y que pueden ser coloraciones pasajeras del objeto o componentes permanentes de su sentido. Los aspectos emocionales no explícitos de los objetos del mundo circundante motivan pasivamente los predicados valorativos y prácticos que se añaden a las determinaciones predicativas teóricas, de modo que los objetos adquieren caracteres de valor que pasan a formar parte de su sentido habitual. Todos los objetos culturales son ejemplo de ello: una herramienta es tal en virtud de la aspiración a valores de medios y de fines, una obra de arte es una objetivación de un valor estético que puede ser explicitado y comprendido en una valoración ulterior, etc. Siguiendo así el *a priori* de la historicidad del sentido, las configuraciones axiológicas pasan a integrar, mediante la tradición, el mundo común de valores.

Así pues, la deconstrucción no se puede detener en los niveles predicativos, pues, como señala Husserl, se trata de encontrar las fuentes últimas sin las cuales no es posible la constitución de sentido a partir de la razón que valora y quiere[77]. Si se busca dar cuenta de la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias normativas espíritu a partir de la deconstrucción de las múltiples capas del saber con las que el mundo es dada hasta llegar al mundo de las ciencias artificialmente desprovisto de valores, bienes y cualidades, y que, por tanto, no tiene ningún contenido normativo, necesariamente pasamos de la pasividad secundaria de las habitualidades emocionales y prácticas a la pasividad primaria de las sensaciones, sentimientos sensibles y tendencias, puesto que "…es inconcebible que existan objetos para un yo que sencillamente no signifique nada para él, que de ninguna manera toquen sus sentimientos, que no pongan en movimiento sus aspiraciones y que, si es un yo-razón, no motiven las actividades correspondientes"[78].

El entrelazamiento y la dinámica entre la motivación activa y pasiva, nos conduce a otro rasgo esencial de la persona, a la que Husserl se refiere desde el inicio de las lecciones como capaz de valorarse a sí misma y configurar su vida a partir de las normas del deber[79]. Nos referimos la posibilidad esencial de una vida auténtica. En ella se hace evidente la vinculación de motivación y te-

[77] Hua XXXVII, p. 294.
[78] Hua XXXVII, p. 295.
[79] Hua XXXVII, p. 9.

leología en la persona como sujeto que aspira. Opuesta a una vida ingenua, aquella se caracteriza por tener como *tlos* la voluntad de la evidencia: "Vivimos en la *voluntad* de pensar, valorar, querer de modo evidente, y además, conforme a ello, de tener convicciones originales (…) a partir de la razón auténtica"[80]. Se trata, pues, de una vida racionalmente motivada, lo que no implica, como sabemos, afirmar un racionalismo que excluye la motivación pasiva primaria y secundaria, sino que llama a tomar conciencia de ella, esto es, a tomar libremente posición frente a lo que motiva pasivamente[81]. Un ejemplo del entrelazamiento de motivación y teleología al que Husserl recurre con frecuencia es la vida profesional. Para la ética, el interés en ella reside en que se caracteriza por una "cierta universalidad de la regulación de la vida"[82]. Por ejemplo, la vida del científico está atravesada por la voluntad habitual hacia la verdad motivada por su valoración positiva del conocimiento; en el caso de una artista, se trata de la producción de valores estéticos. Pero en la medida en que distinguimos estratos de sentido y de valor, una vida auténtica implica una voluntad por lo mejor. El científico no busca solo la verdad en general, sino el mejor sistema teórico posible; el artista no aspira solo a lo bello en general, sino a la mejor de las bellezas que pueda alcanzar. Sin embargo, en cierto sentido, la vida profesional es ingenua, pues, aunque está dirigida por una voluntad que apunta a lo mejor de las esferas valores y bienes correspondientes, no se pone en cuestión la legitimidad de la voluntad misma.

Husserl piensa, entonces, en una "profesión" en la que no se presuponga la validez del fin y de la voluntad que la dirige, como ocurre en las doctrinas de reglas particulares, y la encuentra en el ser humano mismo. Así, en el último capítulo de las lecciones de Friburgo, propone concebir la vida humana como profesión universal ser hombres auténticos. Cada uno ha de decir: "Yo, yo quiero vivir mi vida, toda mi vida de aquí en adelante en todos sus actos y contenidos de vivencias, de modo tal que sea mi mejor vida posible, es decir, lo mejor que yo puedo. Esta es para mí es la vida que debo absolutamente vivir"[83]. Ahora bien, el sentido de lo mejor que se ha de convertir en deber depende de la individualidad del devenir personal: lo mejor para cada uno depende de su pa-

[80] Hua XXXVII, p. 248.
[81] *Cf.* Hua XXXVII, anexo XII, p. 340.
[82] Hua XXXVII, p. 250.
[83] Hua XXXVII, pp. 251-252.

sado y presente, que delinean la vida futura. Por eso, encontramos una nueva formulación del imperativo categórico: "Sé puro, actúa a partir de la conciencia moral, dale tu asentimiento práctico de una vez por todas sólo al amor puro en ti y en otros, decídete a amar sólo lo puro, a dar tu asentimiento solamente a la voluntad pura, a reconocer sólo lo querido de modo puro en tanto querido por ti"[84]. Orientado a la institución de la personalidad ética, el imperativo categórico unifica, en esta formulación, amor y deber como propios de la esencia de la mejor vida posible. Sin entrar aquí en detalles, es claro que la decisión consciente de instituir una voluntad ética que se convierta en hábito y se confirme a lo largo de una vida auténtica no es posible sin el examen crítico de uno mismo. Esta es una nota esencial de la vida ética[85].

3. VIDA FILOSÓFICA COMO MEDITACIÓN ÉTICA

Ahora podemos abordar y precisar la pregunta pendiente sobre el estatuto de la "ética universal". Como anunciamos, en algunos manuscritos de investigación del inicio de los años treinta, Husserl retoma la argumentación de las lecciones de 1920/24. Pero, en la medida en que se trata de reflexiones de carácter metafísico, ahora no está tan interesado en el nivel de la ética pura como en el de la tecnología ética; y en ese contexto, precisamente, deja de considerarla como la ciencia normativa superior para integrarla a las preguntas "supremas y últimas", que llama también "problemas ético-religiosos"[86]. ¿Qué significa este cambio y en qué sentido se puede decir que motiva la idea del filósofo como funcionario de la humanidad?

En primer lugar, recordemos que la metafísica —"ciencia absoluta de la realidad fáctica (*faktischen Wirklichkeit*)"[87] que, desde 1908, implica una consideración teleológica y teológica[88]— conforma el segundo nivel de la filosofía,

[84] Hua XXXVII, anexo XII, p. 341. Sobre este tema, *cf*. WALTON, Roberto, "Imperativo categórico y *kairós* en la ética de Husserl", en *Tópicos* (Sante Fe), n° 11 (2003), pp. 5-21; y CHU G., Mariana, "¿Afectan las objeciones de Scheler a Kant también a la ética de Husserl?", en *Acta fenomenológica Latinoamericana*, vol. IV, Lima: Círculo Latinoamericano de Fenomenología/PUCP, 2012, pp. 241-255.
[85] "El yo moral se conoce como *causa sui* de su moralidad" (Hua XXXVII, p. 163). Esta es una condición de la "renovación" y la "conservación de sí" (*Selbsterhaltung*) en el sentido de "ser fiel a uno mismo". Sobre este tema, *cf*. MELLE, U., "Husserls personalistische Ethik", en CENTI, Beatrice y GIGLIOTTI, Gianna (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'ética di Edmund Husserl*, Nápoles: Bibliopolis, 2004, pp. 344-347 especialmente.
[86] HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1997[2], p. 203.
[87] Hua XXVIII, *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre, 1911*, p. 182.
[88] *Cf*. la indicación de Sowa respecto del texto n° 11 de Hua XLII (p. XLVII).

porque debe estar fundada en la fenomenología trascendental; de lo contrario, no sería más que una ontología ingenua meramente especulativa. La reflexión metafísica es pues la del fenomenólogo que, una vez elucidada la evidencia ser del absoluto como intersubjetividad trascendental, levanta los paréntesis de la *epojé*, y se pregunta por el *factum* del mundo y la totalidad de las mónadas. Planteada en un texto de 1930, la idea de una "meditación trascendental sobre el todo de la existencia humana y la teleología que le es inherente"[89] es, entonces, puesta en práctica por un "yo filosófico concreto"[90].

En el marco de esta meditación sobre la meta de una *existencia auténtica* y su configuración según los "niveles de autoconstitución de una humanidad racional" indicados por la fenomenología trascendental[91], y luego de reconocer que "el amor no se puede ordenar"[92], Husserl regresa al concepto de *Kunstlehre*. Como lo que está en juego es la autenticidad de una vida guiada por el deber absoluto fundado en el amor, considera un "[a]rte de vida absoluto —doctrina formal de reglas del vivir individual correcto, por tanto, en cierto sentido, una '*tecnología*'"[93]. Es, precisamente, la reflexión sobre el papel del amor en la existencia auténtica lo que muestra la inconveniencia de esta concepción: el peligro de la "mecanización" y "tecnificación". "Aunque el amor se vuelva habitual, con todo, solo es, auténtico y real en la actuación activa. En la acción, la orientación habitualmente firme se debe actualizar en la valoración activa que ama"[94]. Dicho de otro modo, la autenticidad de la existencia depende de la reactivación de la evidencia de su *telos*, de la motivación de lo mejor posible para mi vida. Por eso, Husserl se pregunta si, en tanto *Kunstlehre*, la ética es una técnica que apunta al adiestramiento de sí mismo, como cuando aprendemos a tocar un instrumento musical o seguimos las reglas del cálculo[95]. El problema es que mientras que, en esos ejemplos, el fin se puede alcanzar pese al olvido de las razones que fundan las reglas, sin la reactivación propia de la intuición evidente de la verdad en que se basan, este no es el caso de la vida

[89] Esta frase forma parte del título del texto n° 31 de Hua XLII, pp. 425-449 (correspondiente al Ms. E III 4, 1-25).
[90] Hua XLII, texto n° 34, p. 474 (correspondiente al Ms. A V 22, 10-19).
[91] Desde el nivel inferior de la pasividad de la vida impulsiva hasta el nivel superior de racionalización, el de la autonomía teórica que, representado por la propia fenomenología trascendental, es designado como "el nivel de la razón absoluta o de la vida bajo la idea de razón absoluta, la vida fenomenológicamente fundada" (Hua XLII, p. 432).
[92] Hua XLII, p. 434.
[93] Hua XLII, p. 435.
[94] Hua XLII, p. 435.
[95] Hua XLII, texto n° 32 (correspondiente al Ms. E III 4, 26-31), p. 451.

auténtica. Solo podemos existir auténticamente en la autorresponsabilidad y esta no es posible sin la experiencia que es la evidencia.

En 1931, Husserl ensaya otra estrategia. En lugar de referirse directamente a la ética como tecnología superior, plantea la idea de *vida filosófica* entendida como meditación ética universal sobre la configuración efectiva de una existencia humana auténtica. Frente a la objeción, mencionada más arriba, según la cual esa es tarea de la ética, Husserl retoma el cambio de actitud propuesto en el primer capítulo de las lecciones de Friburgo de 1920/24. Luego de distinguir entre "la actitud puramente teórica y la actitud del cuidado de la vida (*Lebenssorge*)"[96] y nuevamente sobre la base de la idea de razón teórica como tipo particular de razón práctica, sostiene que "…que toda meditación puede también efectuarse en 'actitud teórica' y que la meditación universal de la 'razón práctica' siempre se puede convertir en meditación universal de la razón teórica"[97]. Esto le permite dar cuenta de la responsabilidad del filósofo como una responsabilidad total y compartida por el *télos* de una humanidad ética.

Ahora bien, en la medida en que el mundo es el universo de toda praxis posible, la teleología propia del ser humano supone la configuración ética y racional de este nuestro mundo fáctico e irracional. En esa medida, lo que hace falta es una "consideración ético-teleológica del mundo"[98]. Así, Husserl concluye que la ética no puede permanecer como una ciencia particular más, aunque la haya determinado anteriormente como la ciencia normativa superior, sino que más bien todo ha de ser considerado desde el punto de vista ético. De esta manera, pasa de la ética en tanto "ciencia de esencias" a la "ética en tanto meditación"[99] del filósofo sobre las posibilidades reales de la configuración teológica y teleológica del ser del mundo en su facticidad: "Así pues, todas las preguntas normativas éticas se integran a las preguntas universales científico-mundanas por el ser del mundo"[100]. Y si queremos evitar el escepticismo ético y la ilusión de autonomía teórica de la meditación del filósofo, hace falta postular "una ciencia universal y radical"[101], a cuyo servicio debe estar la ciencia desarrollada histórí-

[96] Hua XLII, texto n° 34, p. 472.
[97] Hua XLII, p. 474.
[98] Hua XLII, p. 480. Por eso, una ética universal presupondría no solo las ciencias empíricas y *a priori* de la subjetividad señaladas en 1920/24 a propósito de la tecnología ética, sino todas las ciencias positivas, la historia y las ciencias naturales incluidas. *Cf*. Hua XLII, pp. 479-480.
[99] Hua XLII, p. 481.
[100] Hua XLII, p. 481.
[101] Hua XLII, p. 484.

camente, que hemos de entender como "…meditación universal de la humanidad sobre lo que es, según las posibilidades y realidades efectivas; por ello, recibe en sí la función de fundar la ética según todo lo que ahí no es ética y, según lo que en ello es específicamente ética, tiene la función de dirigir la vida real de cada uno en el sentido de la norma de la autenticidad"[102]. De este modo, se destaca la función práctica de la teoría: "La ciencia en el interés puramente teórico es pues una praxis de la teoría y está ahí para fundamentar una praxis humana racional universal, la de la autoconfiguración humana para la autenticidad". Precisamente, por esta función práctica respecto de una meta inagotable, aunque posteriormente Husserl explore el concepto de modelo de personalidad, este texto, no renuncia a la guía de la ética como doctrina de normas de una existencia auténtica, pues añade: "Con ese fin, la ética llevada a cabo en el interés teórico se convierte, en el cambio de actitud, en *Kunstlehre* o *Normenlehre*"[103].

[102] Hua XLII, p. 484.
[103] Hua XLII, p. 484, nota 2.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 51-64

CC BY NC ND

EMOCIONES MORALES E IDENTIDAD PERSONAL

MORAL EMOTIONS AND PERSONAL IDENTITY

Mariano Crespo
ICS / Universidad de Navarra
España
mjcrespo@unav.es

Resumen: El capítulo IV de *De la ética a la metafísica* es dedicado por Julia Iribarne al estudio del surgimiento de la cuestión de la identidad personal en el pensamiento de Husserl. El objetivo, trazado al inicio del cap., es la exposición de una suerte de "arqueología del sujeto" la cual tiene lugar entre dos polos: por un lado, lo que Husserl denomina fluyente presente viviente y, por otro, ese mismo yo concreto "visto ahora como persona única e irrepetible". Un paso importante en este proceso arqueológico tiene que ver con la identidad vista en el estrato de la persona moral. En relación con este estrato, este artículo pretende mostrar que las denominadas "emociones morales", entendidas como vivencias interpersonales y, por tanto, sociales, desempeñan un papel muy importante en la constitución y en la revelación de la persona única e irrepetible que somos cada uno de nosotros. Para ello nos serviremos del reciente estudio de A. J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart* inserto en su proyecto más amplio de lo que él mismo denomina "fenomenología vertical".

Palabras claves: Emociones, identidad moral, persona.

Abstract: Chapter 4 of Iribarne's *De la ética a la metafísica* deals with the question of personal identity in Edmund Husserl's thought. The objective of this chapter is the exposition of a kind of "subject's archaeology" which takes place between two poles: on the one hand, that what Husserl calls "fluent living present" and, on the other hand, this same concrete ego, but "now seen as unique and unique person". An important step in this archaeological process has to do with personal identity considered on the level of the moral person. In this regard, this paper tries to show that the so called "moral emotions", as interpersonal and therefore social experiences, play an important role in the constitution and revelation of the unique person each of us are. To do that I will refer to the recent book by A.J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart,* which has to be considered in the more general frame of what he calls "vertical phenomenology". In this way I try to develop Iribarne's analysis on the mentioned chapter.

Key Words: Emotions, Moral Identity, Person.

I

A través de esta modesta contribución quisiera ofrecer un testimonio de agradecimiento y homenaje a la persona de Julia Iribarne. Todos los que nos

dedicamos a la investigación de la Ética de Edmund Husserl tenemos una deuda de gratitud con la figura de Julia. Aunque tuve la oportunidad de tratarla directamente tan sólo en los últimos años de su vida, los encuentros con ella siempre estuvieron presididos por su sabiduría y amabilidad. Permítaseme contar una breve anécdota que refleja justamente estos dos rasgos de su personalidad. Algunos meses antes de la celebración del IV Congreso Iberoamericano de Filosofía (Santiago, Noviembre 2012) propuse a Julia que presentara un libro mío de reciente aparición. Aceptó y me respondió, pero lamentablemente su respuesta nunca me llegó. Un día antes de la presentación del libro, ya en Santiago, Julia me pidió, para mi sorpresa, un ejemplar del mismo para preparar la presentación, la cual hizo en medio de un gran resfriado. Había dedicado toda la noche a leer el libro y a preparar unas palabras sobre el mismo. Sea, pues, esta una modesta contribución a la memoria de una gran investigadora, pero, sobre todo, de una excelente persona.

En su obra *De la ética a la metafísica*[1] Julia Iribarne ofrece una visión panorámica del pensamiento ético del fundador del método fenomenológico que va desde las iniciales preocupaciones éticas de los años veinte, guiadas por la idea de los "lados diferentes, pero no de partes de la razón", pasando por el paralelismo entre Lógica y Ética[2], hasta la apertura a cuestiones metafísicas últimas. En esta presentación razonada de la evolución del pensamiento de Edmund Husserl, la cuestión del surgimiento de la identidad personal, a partir del "anónimo fluir originario" o "fluyente presente viviente"[3], adquiere una importancia especial. Dicha identidad puede ser vista en el estrato social y en el de la persona moral. Este último estrato constituye el punto final o más alto de este proceso "arqueológico" y, por tanto, el que más interesa analizar a Iribarne. Sin embargo, como es de sobra conocido, sería un error pensar que la identidad moral de las personas puede construirse al margen de la dimensión social o interpersonal de las mismas. Ambos estratos de identidad están íntimamente unidos en virtud de la importancia que en ambos tiene la referencia al otro. Por

[1] IRIBARNE, J. V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2007.
[2] Cf. CRESPO, M., "El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Max Scheler y Edmund Husserl" en GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2010, pp. 207-224.
[3] IRIBARNE, J. V., *op. cit*., cap. IV, p. 83 ss.

un lado, "el ámbito de lo social es el ámbito de las relaciones yo-tú[4], en ellas se hacen manifiestas efectuaciones de temporalidad intersubjetivas y las relativas a la problemática moral"[5] y, por otro lado, como recientemente ha afirmado Anthony J. Steinbock, la esfera moral expresa "la existencia humana como co-existencia personal y, de este modo, informa la esfera de la 'praxis'"[6]. Dicho con otras palabras, y restringiéndonos al ámbito de la identidad moral, la relación con los otros ejerce una función doble: por un lado, tiene un papel constitutivo o conformador de la identidad moral y, por otro lado, esta identidad, se expresa o revela en la relación con los otros. La pregunta que aquí quisiera plantear apuntar al modo en el que tiene lugar esta doble relación de constitución y de revelación de la identidad moral por y en la relación con los otros. Más en concreto, ¿son únicamente las acciones voluntarias —en el sentido estricto de la voluntad en cuanto "dueña" de todas las acciones[7]— referidas a los otros, las que ejercen esta doble función (constitutiva y reveladora) con respecto a la identidad moral? ¿No desempeñan también esas vivencias que habitualmente denominamos "emociones" esa doble función? ¿No tienen las emociones la capacidad de revelarnos algo acerca de nosotros mismos y de nuestro ser con los otros? ¿No contribuyen éstas a constituirnos en la persona concreta que somos? En este orden de cosas me propongo en estas páginas desarrollar algunos de los análisis de Iribarne acerca de la identidad moral poniéndolos en conexión con los que acerca de las emociones morales se contienen en el último libro de Anthony J. Steinbock, *Moral Emotions. Reclaiming the evidence of Heart.*

[4] HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. I. Kern, Husserliana (Hua) XIV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1993, p. 167.
[5] IRIBARNE, *op. cit.*, p. 98.
[6] STEINBOCK, A. J., *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of Heart*. Evanston: Northwestern University Press, 2014, p. 12.
[7] Aquí me refiero a lo que Hildebrand, apoyándose en la ética clásica, denomina la segunda perfección de la voluntad: "La primera perfección de la voluntad se da entre esta y el objeto motivador. Se refiere a la voluntad, como respuesta volitiva, a su decisión con respecto al objeto. Esta perfección comprende la capacidad del hombre de conformarse libremente a un objeto importante y de llevar a cabo una respuesta volitiva que sólo de él depende dar o no dar. (…) La segunda perfección de la voluntad es su papel de dueña de todas las acciones. No se refiere ni al carácter de respuesta intencional de la voluntad ni a su decisión con respecto a un objeto, sino, más bien, a su poder de mandar ciertas actividades" (*Cf.* HILDEBRAND, D. v., *Ética*. Trad. J.J. GARCÍA NORRO, Madrid: Ediciones Encuentro, 1983, pp. 279-280) En su apoyo, este autor cita un texto de Santo Tomás en el que, refiriéndose a otro problema, señala estas dos perfecciones de la voluntad: "Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius inmediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulate et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4).

II

Los análisis que sobre la identidad moral y su vinculación con la socialidad se encuentran en *De ética a la metafísica* están guiados —aunque no exclusivamente— por la consideración detallada de dos textos de Husserl titulados *Gemeingeist* I y *Gemeingeist* II[8], especialmente del § 9 "Socialidad y ética" del primero de ellos.

En primer lugar, es preciso esclarecer, aunque sea mínimamente, qué entiende Husserl por "identidad personal" o "identidad individual que se va sedimentando"[9]. En este orden de cosas, conviene recordar que el yo centrípeto, sujeto de todas las vivencias, no es un vacío polo de identidad, sino que, como se afirma en *Meditaciones cartesianas*, éste "gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él"[10]. Por tanto, no se trata sólo de que el yo sea sujeto de actos, sino que éstos dejan, de algún modo, una "huella" en él conformando un determinado "estilo de motivación". Asistimos, pues, a un proceso de "génesis activa" en que lo constituido es un "*sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo* [que] se constituye consiguientemente en un *yo personal ‚estable y duradero*'(…)"[11]. Estas propiedades surgen de actividades fundantes propias y pueden, eventualmente, perderse por medio de otras actividades[12]. A este ámbito de propiedades o "convicciones" (*Überzeugungen*) adquiridas refiere Husserl conceptos como "personalidad", "carácter", individualidad, etc. Lo importante aquí, señala, es que estos conceptos no se refieren al yo como un mero sustrato de propiedades, de habitualidades, sino que nos encontramos ante una *individualidad personal* "que se constituye en el cambio de las decisiones y que permanece

[8] HUSSERL, E., "Gemeingeist I: Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft – Gesellschaft" (Freiburg 1921) en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. I. Kern, Husserliana (Hua) XIV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 165-191; „Gemeingeist II: Personale Einheiten höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate" (Bernau, 1918 oder St. Märgen, 1921) en Hua XIV, pp. 192-231.
[9] IRIBARNE, J., *De la ética a la metafísica*, p. 96.
[10] HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg. S. Strasser, Husserliana (Hua) I, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 100 (*Meditaciones cartesianas*. Edición de M. García-Baró. México: Fondo de cultura Económica, 1985, pp. 120-121).
[11] Hua I, 101 (*Meditaciones Cartesianas*, ed. cit., p. 122).
[12] "Ich habe nicht Überzeugungen wie flüchtige Erlebnisse, sondern ich habe sie als *Icheigenheiten*, die ich aus eigenen ursprünglich stiftenden Tätigkeiten her habe oder aus eigenen, anderen Ich und ihren Entscheidungen frei folgenden Entscheidungen, die ich aber eventuell durch andere Tätigkeiten und durch sie notwendig motiviert verliere", HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, Hrsg. W. Biemel, Husserlliana IX, La Haya: Martinus Nijhoff, 1962, p. 214.

idéntica"[13]. Esta identidad moral o individualidad personal se manifiesta en un peculiar *estilo de motivación* que atraviesa la totalidad de las decisiones del sujeto[14]. Dicho de otro modo, en estas decisiones se manifiesta la identidad personal.

Para el surgimiento de esta identidad no basta con que el sujeto sea consciente de ser el polo de sus vivencias. Ésta se constituye en la medida en que el sujeto entra en relación social con otros sujetos. Husserl sostiene que el yo surge como yo en "comunidad"[15]. En el texto *Gemeingeist* I, al cual Iribarne se refiere en la sección de *De la ética metafísica* dedicada a la cuestión de la identidad personal, el fundador del método fenomenológico aborda el estudio de los modos en los cuales la relación con los otros puede conformar mi identidad personal. Una de las principales formas a través de las cuales esto puede suceder es el establecimiento de lo que Husserl denomina *Willensgemeinschaft*. Es lo que ocurre, por ejemplo, entre el sujeto y el destinatario de un acto social[16]. Esto puede suceder incluso cuando este último ya no existe. Husserl da un paso más al escribir acerca de una *praktische Willensgemeinschaft*, de un *im prägnanten Sinne praktisches Einverständnis*[17]. ¿Cuál es el *plus* que tiene este tipo de *Willensgemeinschaft* frente al anterior? En este último se trataba de la simple comunicación de un hecho que tenía por objeto que el destinatario de la misma tomara nota de algo. Ahora de lo que se trata es de que el tú lleve a cabo una determinada acción. Si se establece esta relación, toda acción surgida en su seno se caracteriza como procediendo de la "combinación" de las voluntades fundadoras de ambas personas (el sujeto y el destinatario del acto social)[18]. En este proceso cabe preguntarse, entre otras cosas, (a) por el peculiar

[13] Hua IX, 215.
[14] „In der Art, wie sich das Ich mit Beziehung auf die ihm bewusstseinsmässigen Umwelt motivieren lässt zu den wechselnden Entscheidungen, und somit in der Art der Besonderheit seiner Entschiedenheiten selbst und ihrer Zusammenhänge bewahrt das Ich einen individuellen und herauserkennbaren Stil.", Hua IX, 215.
[15] Hua IX, 212.
[16] Husserl habla también de una *Willensgesinnung* (Hua XIV, 168). Sobre el concepto de *Gesinnung* en clave fenomenológica *cf*. CRESPO, M., "Sobre las disposiciones morales de fondo" en *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012, pp. 67-84.
[17] Hua XIV, 169.
[18] Husserl da los ejemplos de la relación entre el señor y el servidor y de lo que sucede en el ruego: "Ist das Verhältnis gestiftet, so ist jede Handlung, in der es in Erscheinung tritt, charakterisiert als aus der stiftenden Willensverflechtung der *beiden* Personen hervorgehend. Ich befehle, ich als Herr, er folgt ‚pflichtgemäß' als Diener, im Bewusstsein des Sich-unterworfen-habens, Unterworfenseins, und hinsichtlich des Tuns im Bewusstsein seiner Pflichtgemäßheit" (Hua XIV, p. 169-170); „In der Bitte haben wir ein vorübergehendes Verhältnis; die Mitteilung meines Wunsches wird, hoffe ich, als Motiv für seinen Willen wirken, mein Wunsch und meine Hoffnung, dass seine Kenntnisnahme durch den Adressaten ‚ihn bewege, ihm Folge zu leisten, sind an diesen gerichtet. Der Wunsch betrifft sein Streben, Wollen, Tun; damit

modo en el que cada uno de los que tienden se da a sí mismo (Husserl dice que ésta dación no es teorética, sino "práctica"[19]) y (b) por el modo en el que los miembros de la comunidad del tender se dan unos a otros. En este segundo caso la *Einfühlung* desempeña un papel decisivo[20]. En resumen, para el surgimiento de la identidad personal no basta con que el sujeto sea consciente de ser el polo de sus vivencias. Ésta se constituye en la medida en que el sujeto entra en relación social con otros sujetos[21]. La identidad, así entendida, tiene pues un carácter interpersonal.

En resumen, podemos decir que el surgimiento de mi identidad personal tiene lugar en el contexto de mi relación con otras personas. Yo me voy construyendo como la persona que soy en un contexto interpersonal. A mi identidad personal contribuyen, ciertamente, las convicciones teóricas que comparto con un grupo de personas. También me voy "perfilando" como la persona que soy en la medida en que, como mencionaba antes, establezco "comunidades del tender" con otras personas. En el caso específico del amor interpersonal tiene lugar no sólo una comunidad de convicciones teóricas, sino sobre todo una comunidad del tender y una comunidad, si se me permite la expresión, "emocional". A lo primero apunta Husserl cuando sostiene que en el amor el tender de

ist er noch nicht an ihn gerichtet, sondern er ist durch die Mitteilung, durch die mit ihr sich vollziehende Kenntnisnahme, und in der Berührung von Ich und Du" (Hua XIV, 170). Sin embargo, esto no excluye que la *Willensgemeinschaft* pueda ser también recíproca (Hua XIV, ibíd.).

[19] "In dieser Gemeinschaft strebt nicht nur jeder, sondern jeder ist auch sich selbst als Strebender gegenständlich, er ist nicht nur, als das, sich selbst vorgegeben, sondern sich gegenständlich gegeben. Natürlich nicht gegenständlich als theoretisches Thema, als Thema einer Kenntnisnahme und auf nähere Kenntnisnahmen oder dann gar theoretische Erkenntnis gerichteten Intention (aufmerksame Betrachtung, Beobachtung, kenntnissuchende und –nehmende Wahrnehmung); aber *praktisch* gegenständlich, nämlich zum praktischen Thema gehörig" (Hua XIV, 171).

[20] „*Der Ursprung der Personalität* liegt in der Einfühlung und in den weiter erwachsenden *sozialen Akten*" (Hua XIV, 175). Sobre las diversas teorías fenomenológicas de la *Fremderfahrung cf*. SCHLOSSBERGER, M., *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Akademie Verlag, 2005. En *Phenomenology and Mysticism* A. STEINBOCK pone de relieve que el modo de darse de las personas constituye uno de los modos distintivos de lo que él denomina *vertical givenness*. No se trata del modo en que los objetos se dan en una representación, sino de una „epifanía", „revelación" o „manifestación". "Epiphany for us, then, is the mode in which "Being," "Ereignis," and so forth, leaves the realm of impersonal regioning, and becomes radically personal (STEINBOCK, A., *Phenomenology and Mysticism*, p. 162). Antecedentes de los análisis de este libro se encuentra en STEINBOCK, A.J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston 1995 y en el artículo del mismo autor "Saturated Intentionality", en WELTON, D., *The Body*. Blackwell Readings in Continental Philosophy, Malden: Blackwell, 199, pp. 178-199.

[21] Esto es especialmente perceptible en el caso del amor en cuanto "aktives Gefallen an der personalen Individualität des Geliebten, an ihrem ganzen Gehaben in ihrem passiven und aktiven Verhalten zu ihrer Umwelt, an dem Ausdruck ihrer Individualität im Leibe, an der durchgeistigten Leiblichkeit überhaupt" (Hua XIV 172). *Cf*. CRESPO, M., "El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl". *Anuario Filosófico* 45/1 (2012), 15-32.

la persona amada es asumido en mi tender[22]. Esto le lleva a sostener que los que se aman no viven simplemente el uno junto al otro y con el otro, sino el uno *en* el otro[23].

Ciertamente, cabe preguntarse, como el propio Husserl hizo, si este amor del que acabamos de hablar no es en el fondo un caso límite. No parece que el amor al prójimo o a la humanidad en general sea una *Gemeinschaftsverhältnis*. Esto es lo que conduce al fundador de la fenomenología a distinguir entre "amor" y "comunidad de amor". En cualquier caso, este no es el punto que a mí me interesa señalar aquí. Lo que el amor pone de manifiesto es la importancia del componente emocional en la conformación no sólo de la comunidad con la o las personas amadas, sino en la conformación de la identidad personal individual de cada una de las personas que aman. Aquí cabe preguntarse si el amor es la única emoción que contribuye a la conformación de mi identidad moral o si existen otras emociones que también lo hacen. En este sentido, el reciente libro de Anthony J. Steinbock dedicado precisamente a las emociones morales pone claramente de relieve que éstas no son procesos ciegos, encerrados en sí mismos, sino que tienen la capacidad de revelarnos "algo" acerca de nosotros mismos, de nuestra identidad como las personas que somos, y de nuestro ser con los otros en el mundo.

III

Los análisis de Steinbock parten de un esclarecimiento del término "emoción". Con éste se alude a aquellas vivencias que pertenecen al dominio de los sentimientos pero que tienen lugar en el nivel de lo que se suele llamar "espíritu". Se trata del dominio de lo que, un tanto poéticamente, se ha denominado el "corazón". En cualquier caso, lo importante es no perder de vista que estamos ante vivencias intencionales que, a diferencia, de los "afectos" u otros estados de la conciencia, nos revelan algo acerca de nosotros mismos. Steinbock

[22] „Ein Streben nicht nur nach möglichst reicher Betätigung dieser Freude, sondern nach personaler ‚Berührung' mit ihr und nach Gemeinschaft im Leben und Streben, in der sein Leben in mein Leben, nämlich sein Streben in mein Streben aufgenommen ist, sofern mein Streben, mein Wollen sin in dem seinen und in dessen realisierendem Tun selbst realisiert, wie das seine in dem meinem" (Hua XIV, 172).
[23] „Liebende leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander, aktuell und potentiell. Sie tragen also auch gemeinsam alle Verantwortungen, sie sind solidarisch verbunden, auch im Sünde und Schuld" (Hua XIV, 174).

insiste en este carácter revelador propio de las emociones "sin que ello suponga asimilar este tipo de vivencias a la racionalidad a fin de que tengan sentido ni apartarlas de la esfera de la evidencia porque no son racionales"[24]. Esto último supone la defensa por parte de este autor de un nuevo modo de evidencia de las emociones morales, diferente de la evidencia judicativa. Se trata de la "evidencia del corazón", la cual es reclamada en el mismo título del libro de Steinbock[25]. Ciertamente, estas emociones tienen una dimensión cognitiva. Sin embargo, no son reducibles a sus funciones epistémicas. Mis experiencias de culpa, de orgullo, de vergüenza, de amor, de confianza, etc. no son reducibles al conocimiento que tengo de las mismas.

El análisis de las emociones morales es especialmente interesante en la medida en que éstas contribuyen a poner de manifiesto la identidad moral de la persona, quién es ella en sentido propio. El carácter moral de estas emociones no viene dado porque sean buenas o malas, sino porque nos abren o cierran el nexo interpersonal. Ello explica que se dejen fuera de consideración ciertas emociones que pueden tener una cierta relevancia ética, pero que carecen de un carácter interpersonal. Es lo que sucede, por ejemplo, con el remordimiento, el optimismo, el pesimismo, el pánico, el asco, la sinceridad, etc. [26]

Steinbock distingue tres grandes tipos de emociones morales: las emociones de auto-datitud (*emotions of self-givenenness*), las emociones de posibilidad y las emociones de otreidad (*emotions of otherness*). A las primeras pertenecen el orgullo, la vergüenza y la culpa; a las segundas el arrepentimiento, la esperanza y la desesperación y a las terceras, la confianza, el amor y la humildad. Veamos las principales características de estos tres tipos de emociones morales.

a) Emociones de autodatitud

En este tipo de emociones, me estoy dado a mí mismo, pero de una forma no reflexiva, teórica, aunque, ciertamente, puedo reflexionar sobre esta forma peculiar de dación. Así en el caso del *orgullo* me estoy dado a mí mismo, pero

[24] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 5.
[25] El análisis de este tipo de evidencia – insertado en el proyecto más amplio de Steinbock de llevar a cabo un análisis fenomenológico de la *vertical givenness* o *verticality* – es presentado en diversos trabajos suyos entre los que destaca su libro *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. A pesar de constituir uno de los aspectos más interesantes de este libro y del dedicado a las emociones morales, no es el tema central de este artículo.
[26] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, pos. 203.

en un claro contexto interpersonal en la medida en que me resisto a reconocer las contribuciones de las otras personas a la constitución del sentido del mundo y de mí mismo. Sin embargo, supongo a las otras personas, supongo la interpersonalidad. Esto parece contraintuitivo, puesto que el orgullo, a primera vista, se asemeja a un cerrarse a los demás, a una renuncia a cualquier contacto con el otro. Sin embargo, Steinbock considera que se trata de una emoción interpersonal y, por tanto, moral. Siempre presupone un movimiento hacia los otros y un resistirse ante ellos. Se presupone, pues, a éstos en la medida en que se los excluye y se rechaza su contribución a mi propia identidad y al sentido del mundo en el que vivo[27]. En el orgullo me doy, pues, a mí mismo como única fuente constitutiva de sentido, como auto-fundante (*self-grounding*) Por su parte, la *vergüenza* es descrita como una emoción de auto-protección en el sentido de proteger el valor positivo de mi vocación o de aquello a lo que me siento llamado (a no ser que se trate de lo que Steinbock denomina *debilitating shame*)[28]. El ser puesto en cuestión que tiene lugar en la vergüenza es auto-revelatorio. En ella estoy vuelto sobre mí mismo ante otro y esta auto-datitud revela quién soy[29]. Esta exposición ante el otro —señala Steinbock— no significa el simple estar ante él, sino que tiene que ver con el modo en el que me doy a mí mismo como expuesto ante el otro[30]. La vergüenza tiene, pues, que ver con el cómo yo soy y no tanto con lo que hice o no hice (como sucede en el caso de la culpa). En resumen son cuatro, según Steinbock, los principales rasgos del sentido de la persona que el análisis de la vergüenza pone de manifiesto: en primer lugar, esta emoción apunta a la posibilidad de que la persona se distancie de sí misma y de los otros, pero al mismo tiempo muestra que la persona constituye una integridad en la medida en que puede volver a sí misma y "conectarse" de nuevo con lo que ella misma es en el sentido más profundo. Me avergüenzo ante los otros de lo que hice, pero ello me permite volver a "aquel"

[27] "(…) pride is the refusal of or resistance to the contributions of meaning by others to my very self and to the world – contributions among which I implicitly or explicitly live" (pos. 486); (…) But in pride I resist others as contributing sources of meaning to who I am or to whatever the context or matter might be – in favor of assuming such contributions as my own and asserting myself as *the* source and thus over others. Pride is a subjective attitude in this sense. It thus has a moral and not a merely epistemic significance" (STEINBOCK, *op. cit*., p. 34).
[28] Steinbock habla de *Myself* (con mayúscula): "This being 'ahead of myself' is most profoundly what I have called above the 'Myself' as the vocational self whereby personal norm and expectations, or an 'optimal' self, can be understood as elaborations of the Myself; here the Myself is not some abstract futural self objectively posited by me or for me" (STEINBOCK, *op. cit*., p. 93).
[29] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 82.
[30] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 86.

que soy yo propiamente, En segundo lugar, la vergüenza pone de manifiesto que una actitud de dominio activo no puede definir a la persona. En tercer lugar, esta emoción moral sugiere que es propio de la persona la experiencia de la vocación. En ocasiones experimento vergüenza por no haber sido fiel a aquellos valores a los que me siento llamado. Por último, en cuarto lugar "la vergüenza ofrece un modelo distintivo de normatividad y de crítica que emerge interpersonalmente por medio del amor de otra persona y de un genuino amor a sí mismo"[31]. Por su parte, en la *culpa* "me doy a mí mismo ante otro como acusado mediante una transgresión vivida como tal y como responsable ante él"[32]. Asimismo, en la culpa esta transgresión es vivida como "la violación de una 'exigencia' (*demand*) que surge del otro y ante el cual soy responsable"[33]. Responder a este requerimiento moral del otro no es el cumplimiento de una norma, sino más bien un ponerme ante él como teniendo que responderle siempre de algún modo, algo que en el fondo es incumplible[34].

b) Emociones de posibilidad

El *arrepentimiento* —la primera de las "emociones de posibilidad" analizadas por Steinbock— hace posible una vuelta al verdadero yo de uno mismo y un nuevo comienzo de las relaciones con las otras personas. En línea con las clásicas reflexiones de Max Scheler sobre este fenómeno[35], Steinbock considera que el arrepentimiento modifica el sentido del acto del cual tomo distancia y lo inserta en la totalidad de sentido que es la biografía del sujeto arrepentido. Aquel que se arrepiente transmite a los demás, de algún modo, el mensaje de que él no es tal y como se reveló en la acción de la cual se arrepiente. Esto último pone, por tanto, de manifiesto que el arrepentimiento presupone, implícita o explícitamente, una relación con otras personas ya sea un individuo o una persona colectiva, otra persona humana o Dios. Nunca hay un arrepentimiento

[31] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 99.
[32] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 113.
[33] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 114.
[34] "Responding to a moral demand is not the fulfillment of a demand, but it is a being placed before another as always having to respond in some manner, of responding so as not to ignore, such that it is only revealed after the fact as non-fulfillment. Hence, we can say that guilt reveals me as accused by another in relationship to which the demand is non-fulfillable" (STEINBOCK, *op. cit*., p. 115).
[35] *Cf*.. SCHELER, M., *Reue und Wiedergeburt* (1917) en *Vom Ewigen in Menschen*, *Gesammelte Werke*, Band V, Francke-Verlag, Bern/München 1954 (*Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Trad. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

en abstracto[36], sino que siempre es experimentado ante alguien. Esto puede suceder, de acuerdo con Steinbock, de tres modos: (1) cuando el acto del cual nos arrepentimos es vivido como una ruptura de una relación con lo divino; (2) cuando es experimentado como una violación de "aquel que yo soy" y (3) cuando el acto es vivido como la violación de los lazos con otras personas finitas. Al arrepentirme restablezco, pues, una relación y me devuelvo, por así decir, a aquel que yo soy en sentido propio negando que éste sea aquel que se ha expresado fácticamente en la ofensa[37]. Por lo que toca la *esperanza*, en ésta, señala Steinbock, descubrimos en su estructura un estar dirigido a algo otro que yo mismo. Dicho en términos negativos, cuando tengo esperanza experimento lo esperado como algo cuyo advenimiento no está bajo mi control[38]. La esperanza revela, pues, el que no puedo fundarme a mí mismo, la existencia de "otro" que me sostiene. Por consiguiente, la dimensión interpersonal es esencial a la esperanza.

c) Emociones morales de otreidad: confianza, amor, humildad

En las emociones morales de otreidad es en donde más claramente se manifiesta el carácter interpersonal de las emociones morales. Así, la *confianza* es claramente una relación de este tipo y, como es claro, tiene un papel central en la existencia social[39]. En ella se expresa claramente mi vinculación con otras personas. Por tanto, ésta presupone la libertad y la trascendencia de las personas. No puedo ser forzado a confiar en alguien. Confiar es un acto que se da libremente. Al mismo tiempo, la confianza es un acto profundamente interpersonal en cuanto "en su núcleo está orientado al otro como 'centro' creativo de actos, actos que pueden ser realizados libre, espontáneamente"[40]. Observando que el pasado no es un componente esencial de confiar en otra persona, y que, por tanto, puedo confiar en otra persona a pesar de que ésta me haya "traicionado" en el pasado, Steinbock describe el sentido temporal de la confianza co-

[36] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 153.
[37] Lo cual, por otra parte, no anula mi responsabilidad por el acto de haber infligido a otra persona una mal objetivo. Esta es una de las tesis centrales de mi libro CRESPO, M., *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*. Heidelberg: Carl Winter Verlag, 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica.* Madrid: Ediciones Encuentro, 2004).
[38] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 167.
[39] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 195.
[40] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 201-202.

mo un "proferir"[41]. Esto implica, al mismo tiempo, un sentido diferente de libertad en la medida en que la confianza es vivida como un proceso de estar vinculado a otro cuyo rasgo esencial es la vulnerabilidad. Incluso si uno ha sido traicionado por una persona, es posible confiar en ésta.

Un aspecto interesante en la confianza tiene que ver con el modo en el que se me da la persona en la que confío. Relacionado con esto, Steinbock señala que la confianza es cualitativamente diferente de un acto epistémico. La persona en la que confío se me da completamente, pero no exhaustivamente. Cuando confío en ella sobre la base de este modo de darse nos exponemos nosotros mismos a más de lo que nos es dado. Esto significa dos cosas: por un lado, el que, al exponernos vinculándonos a otros en la confianza, nos revelamos como vulnerables. Por otro lado, piensa Steinbock, este elemento de vulnerabilidad, esencial a la vivencia de la confianza, no es equiparable a la dimensión epistémica de la "ingenuidad" que se da en el ámbito judicativo.

El *amor* es la emoción moral en la que más profundamente se realiza el carácter interpersonal de este tipo de emociones. Revela al ser humano como persona[42], constituye una apertura a la persona amada en su unicidad e irrepetibilidad permitiendo a ésta llegar a ser plenamente el que él o ella es. En palabras del propio Steinbock,

> En el amor, al igual que en la confianza, estoy inmediatamente 'más allá" de mí mismo sin intentar ir fuera de mí mismo. Amar es el proceso de vivir en la presencia de este resplandor (*radiance*) que llamamos persona, no el intento de poseer lo que está resplandeciendo de esta forma personal. El amor puede ser caracterizado como un dejar ser al otro tal que pueda realizarse a sí mismo. Esto puede ser comprendido como una apertura a posibilidades que no se dan fuera de ese amor y que residen en la dirección de un llegar a ser de la persona. De este modo, la persona se revela en y mediante el movimiento del amor, pero nunca se presenta como objeto de un tender (…)"[43]

[41] "Trust has a unique temporal structure that I call a 'proffering'. In trust, I proffer myself to another in and open future and toward that which the trust is directed, as being bound to this other person. I understand 'proffer' here in its literal sense as pro-offer. Trusting is the temporalizing movement of 'offering-ahead', allowing the trust to go before me or pointing the way forward as in a *pro*lepsis. This temporalizing movement is as well, a pro-offering in the sense of a 'great offering'; I give myself over to another in trust toward an open future. In this respect, proffering is a 'bearing forth', a 'gifting' —expressive of its probable etymological sense as a '*pour-offrir*', as they sat in French when presenting a gift. Proffering is distinct from the expectation we might find in reliability or in a perceptual act, and is even distinct from the 'awaiting-enduringly' we find in hope, which is itself distinct from the active waiting-for we find in anticipation" (STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 205).
[42] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 224.
[43] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 227.

La *humildad*, por su parte, tiene un carácter fundacional y no fundado. A diferencia de lo que sucede en el orgullo, la persona humilde acepta la contribución de las otras personas a la constitución de sentido del mundo y de su propia vocación personal. Al mismo tiempo, el humilde no espera nada en el sentido de que piensa que no lo merece y que lo que recibe, por tanto, lo recibe como un regalo[44].

IV

El estudio de las emociones morales llevado a cabo por A. J. Steinbock en su reciente libro —y el proyecto general de una fenomenología descriptiva de este tipo de vivencias en el que este estudio se inscribe— pone de relieve no sólo la necesidad de clarificar (1) las estructuras esenciales de estas vivencias, las cuales, como señala este autor, emergen generativamente como estructuras *a priori*[45] y (2) el tipo especial de evidencia que tiene lugar en este ámbito, sino sobre todo y como mencionaba al inicio de este trabajo, el papel constitutivo y, al mismo tiempo, revelador de las emociones morales[46]. En emociones como el amor, el orgullo, la humildad, la confianza, etc. no sólo se revela mi identidad moral, sino que ésta, de algún modo, se va constituyendo o, si se me permite la expresión, "consolidando". Estas emociones —a diferencia de lo que podría pensarse en los casos, por ejemplo, del orgullo o de la humildad— se dan siempre en el contexto interpersonal. De esta forma, la división de la identidad de las personas en un estrato moral y en un estrato social parece, al menos en cierto respecto, desdibujarse. De esta forma, como el propio Steinbock señala, se obtiene una noción más amplia de persona que la que se obtiene considerando exclusivamente el marco perceptivo, judicativo o discursivo. Estas emociones muestran características irreductibles a actos perceptivos y judicativos[47].

Pensar sobre este tipo de cuestiones tiene, a mi entender, un innegable interés en sí. Al mismo tiempo constituye un desarrollo de ciertos puntos abordados esquemáticamente por Julia Iribarne en *De la ética a la metafísica*. A ello se

[44] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 236.
[45] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 267. Sobre el proyecto de Steinbock de una "fenomenología generativa" *cf*. su libro *Home and Beyond* (ed. cit.).
[46] "But the moral emotions belong to us as persons just as much as do reason and judgment, or even aesthetics and communication; indeed, they are at the heart of what it means to be 'person'" (STEINBOCK, A. J., *op .cit*., p. 274).
[47] STEINBOCK, A. J., *op. cit*., p. 261.

une también el hecho de que, como acertadamente señala Steinbock, "si hay una 'crisis', no es en la razón, sino en el hecho de que las emociones han sido excluidas del sentido de la persona convirtiéndolas en un subconjunto de la razón o de la sensibilidad"[48]. Por eso, las emociones morales "necesitan ser reintegradas explícitamente en nuestros discursos y prácticas sociales y políticas"[49]. Estoy seguro que Julia, que siempre estuvo muy atenta a las preocupaciones y necesidades de la sociedad, estaría de acuerdo con estas afirmaciones.

[48] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 274.
[49] STEINBOCK, A. J., *op. cit.*, p. 275.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 65-80

CC BY NC ND

SUJETO Y TELOS. LA DECLINACIÓN MONADOLÓGICA DE LA INTERSUBJETIVIDAD HUSSERLIANA EN EL PENSAMIENTO DE JULIA IRIBARNE

SUBJECT AND TELOS. THE MONADOLOGICAL DECLENSION OF HUSSERL'S INTERSUBJECTIVITY IN JULIA IRIBARNE'S THOUGHT

Renato Cristin
Universidad de Trieste
Italia
cristin@units.it

Resumen: El texto explora uno de los temas principales del trabajo filosófico de Julia Iribarne: la dimensión monadológica de la fenomenología husserliana, cuyo marco primario de referencia conceptual y teórico es la constitución de la intersubjetividad. Desde esta perspectiva, el escrito se centra en la dimensión teleológica de la subjetividad, para mostrar que en el pensamiento fenomenológico de Julia Iribarne existe una convergencia entre centralidad del yo trascendental (en su constitutiva intersubjetividad) y la teleología de la razón, que debe desplegarse en la historia, bajo la jurisdicción ética de la responsabilidad individual, como coherente desarrollo del núcleo original del pensamiento occidental.

Palabras clave: fenomenología, monadología, yo trascendental, teleología, ética, razón.

The text investigates one of the main themes of Julia Iribarne's philosophical work, i.e. the monadological dimension of Husserlian phenomenology, that has in the constitution of intersubjectivity its main conceptual and theoretical container. From there the paper focuses the teleological dimension of subjectivity, with the aim of showing how in Julia Iribarne's phenomenological thought there is a convergence between the centrality of the transcendental subject (in its constitutive intersubjectivity) and the teleology of the reason, that should show itself in the history, under the ethic sign of the individual responsibility, as coherent development of the original nucleus of the Western thought.

Key Words: phenomenology, monadology, intersubjectivity, transcendental subject, teleology, ethics, reason.

Uno de los temas principales y recurrentes del trabajo filosófico de Julia Iribarne es el de la dimensión monadológica de la fenomenología husserliana, un tema diseminado en muchas partes y en muchos aspectos de las obras de Husserl, pero que tiene su baricentro y su primario marco conceptual y teorético en

la constitución de la intersubjetividad. Y es precisamente a esta última, considerada en sus diversas fases, que Julia ha dedicado la mayor concentración en sus textos, legándonos, en especial con su obra sobre la intersubjetividad en Husserl, un trabajo sistemático de gran riqueza no solo en cuanto a aspectos hermenéuticos sino también en sugerencias teoréticas.

Una premisa me parece necesaria, para contextualizar su actividad filosófica y cultural en una precisa dimensión historico-filosófica nacional e internacional. Por calidad y cantidad de filósofos, Argentina es uno de los países que más se han distinguido en el Siglo XX. No hace aquí falta —ni podría hacerlo adecuadamente un extranjero— enumerar ni mucho menos ilustrar las numerosas figuras de relieve, no sólo nacional sino internacional, que han marcado la trayectoria filosófica y cultural argentina. Permítaseme, sin embargo, para comprender y ubicar de la mejor manera la figura de Julia Iribarne, una referencia a la escuela fenomenológica argentina, la cual se extiende a través de un arco temporal de más de medio siglo, desde Eugenio Pucciarelli a Roberto Walton, quien ha dado origen al Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, que tiene lugar cada año en Buenos Aires, participando además sucesivamente en la formación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Hermenéutica, una institución que ya no sólo puede ser considerada histórica sino también reconocida a nivel mundial. Tener presente, incluso en esta forma extremadamente sintética, el contexto en que se ha formado y luego ha enseñado Iribarne, me parece de fundamental importancia, no simplemente biográfica, para encuadrar las peculiaridades de su pensamiento y de su actividad filosófica en el plano internacional.

Como pasa con frecuencia en el diálogo filosófico entre especialistas, en la que Husserl llamaba "comunidad de los investigadores" y que en el caso de los fenomenólogos, a pesar de la diversidad de procedencia geográfica y de identidad cultural, ha sido siempre una comunidad notablemente unida, las ideas también son un vehículo para establecer o consolidar amistades personales, para acortar distancias entre los investigadores también en lo que se refiere a la experiencia cultural y personal. Desde este punto de vista, el caso de Julia Iribarne es, para mí, ejemplar. Nuestro primer encuentro se remonta al 1988, en Bochum, en ocasión de un congreso de la *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*, en el curso del cual constatamos tener el mismo interés específico en el tema de la intersubjetividad y su declinación monadológica.

En tal sentido, entablamos un diálogo acerca de las modalidades de un trabajo tanto hermenéutico como teorético sobre el vasto campo de la fenomenología de la intersubjetividad, tal como se había delineado a partir de las *Meditaciones cartesianas* y, sucesivamente, de los manuscritos que Iso Kern había reunido en los tres tomos titulados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* y publicados en 1973. Julia había publicado desde hacía poco dos ensayos sobre esta temática; yo acababa de pasar algunos meses en el Archivo-Leibniz de Hannover después de haber estudiado el tema durante una estadía de especialización en el Archivo Husserl de Lovaina dedicado precisamente a la cuestión monadológica en la filosofía husserliana, y me disponía a escribir un artículo para la revista *Studia Leibnitiana* sobre la relación entre Husserl y Leibniz, que sucesivamente me habría llevado, poco después, a armar en forma de libro mis investigaciones sobre Heidegger y Leibniz. Meros detalles, pero que dan una idea de lo cercanos que eran nuestros caminos, que se dirigían, ambos, hacia una profundización de la presencia de la impronta leibniciana en el pensamiento del fundador del movimiento fenomenológico y en el de su más importante discípulo.

En mi caso las conversaciones y los intercambios epistolares con Julia fueron de gran utilidad científica y de refuerzo cultural, también porque, después de algunos trabajos anteriores de carácter prevalentemente informativo de otros especialistas, ella había sido uno de los primeros en la segunda mitad del Siglo XX en afrontar la relación Husserl-Leibniz de una manera sistemática. La interpretación que Julia había desarrollado en este plexo teorético tan relevante para la comprensión del pensamiento de Husserl, y especialmente de la operación que éste cumple entorno a la figura de Leibniz, ofreció más tarde la oportunidad de un trabajo en común, que culminó con la inclusión de un texto suyo en el volumen que con Kiyoshi Sakai editamos en el 2000[1]. La reconstrucción y exploración de la idea husserliana de Dios en relación con Leibniz que ese escrito suyo desarrolla, constituyen un punto de referencia no solamente para los estudios fenomenológicos sobre este tema, sino un interesante estímulo para los especialistas de filosofia leibniciana.

[1] Cfr. J. V. IRIBARNE, *Husserls Gottesauffassung und ihre Beziehung zu Leibniz*, en *Phänomenologie und Leibniz*, R. CRISTIN y K. SAKAI (comps.), Freiburg/München: Alber, 2000, pp. 122-158.

Volviendo a nuestro punto central, el amplio estudio de Iribarne sobre la teoría husserliana de la intersubjetividad, indudablemente es —insisto— uno de los más interesantes trabajos de reconstrucción sistemática y exposición crítica que han sido escritos sobre el tema, porque trata de manera excelente tanto lo que concierne a la historia intra-husserliana del concepto, como lo que se refiere a sus implicaciones o, mejor, antecedentes extra-husserlianos, entre los cuales, en especial, el leibniciano[2]. Examinando el material contenido en los tres tomos de la Husserliana dedicados al tema, Iribarne logra exponer en forma unitaria y comentar de modo original los textos y fragmentos que componen la específica teoría que Husserl elabora en un arco de treinta años, desde los primeros apuntes de 1905 hasta los manuscritos de 1935. Avanzando en el camino indicado por Stephan Strasser, que había evidenciado las implicaciones leibnicianas del pensamiento de Husserl, subrayando su importancia para una teoría fenomenológica de la sociedad o, según el título de un célebre libro de este autor, para la "ontología social" (*Sozialontologie*) de Husserl, Julia Iribarne desarrolla su propia interpretación a partir de las páginas que Husserl dedica a Leibniz en las lecciones de *Erste Philosophie*.

Reflexionando sobre la conocida expresión husserliana según la cual "así conduce la fenomenología a la *monadología*, anticipada por Leibniz en genial *aperçu*", Iribarne no da por descontado que la línea de esta relación sea directa y claramente deducible, más allá de la apariencia que la continuidad terminológica presenta. Con mirada hermenéutica refinada y puntual, se detiene en las palabras "conduce" y "anticipada", problematizando la relación entre los dos pensadores de la siguiente manera: por un lado, en la anticipación fenomenológica ofrecida por la meditación monadológica, Husserl vería una de las raíces del pensamiento fenomenológico y su configuración proyectiva; por otro, en el hecho que la fenomenología conduzca (o desconduzca) a la monadología, éste vería una determinación metafísica (en sentido fenomenológico, o sea como gnoseología transcendentalmente caracterizada) de los pliegues intersubjetivos del horizonte fenomenológico. Desarrollando esta doble estructura de relación, anticipadora y convergente, Iribarne muestra de la filosofía husserliana un perfil

[2] Cfr. J. V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, 2 tomos, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987-1988; J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

que siendo fenomenológico es al mismo tiempo monadológico, y que se funda de manera incontestable en la letra misma del texto husserliano.

Lo que Iribarne llama "la renovación husserliana de la monadología"[3] es, de hecho, una recuperación y una transformación no solamente de la metafísica sino de la lógica monádico-monadológica leibniciana, como había mostrado Dietrich Mahnke, el discípulo de Husserl que abrió el camino de comparación e interconexión entre visión monadológica y método fenomenológico, y que en un sólido ensayo de 1917 había delineado el perfil de una "nueva monadología". En Leibniz, observaba Mahnke, "ley e individuo, los polos de todo el ser, están entretejidos entre sí, como lo están la lógica y la sensibilidad en la "representación" geométrico-intuitiva de un contexto matemático-formal [...], como lo están la esencia y la realidad en la intuición eidética de Husserl"[4].

Manteniendo el paralelismo con la metafísica leibniciana, según Mahnke el "monismo de la conciencia" (*Bewusstseinsmonismus*), que caracterizaría el método fenomenológico y su despliegue intuitivo y metafísico, sería "la única teoría metafísica de unidad que puede ser puesta en relación con el reconocimiento universal de todas las regiones mundanas en su diversidad de esencia". Este monismo conciencialista fenomenológico, que podría declinarse también como "idealismo objetivo del concepto" (*objektiver Begriffsidealismus*), posee un rasgo monadológico o –mejor– organicista leibniciano, en el cual el conocimiento, por un lado, se dilata tanto cuanto las cosas que se extienden hacia lo pequeño, y por otro lado se concatena tanto cuanto las cosas están orgánicamente concatenadas, en una serie que va de lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño (infinitesimal) y que no contiene en sí fracturas o interrupciones.

No hay aquí desviación idealista alguna, en el sentido tradicional del concepto, porque "si bien la fenomenología no es una ciencia de hechos (*Tatsachenwissenschaft*), de ella sin embargo derivan conocimientos de la realidad válidos a priori, que forman parte evidente de la metafísica"[5]. La afinidad teorética con Leibniz emerge cuando se observa que "la fenomenología y la metafísica proceden en conexión aún más íntima en los territorios de las ontologías materiales". En efecto, si el ámbito ontológico no puede ser ni tomado en cuenta ni comprendido sin la referencia a esa dimensión gnoseológica que, para Husserl,

[3] J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenolología como monadología*, cit., p. 102.
[4] D. MAHNKE, "Eine neue Monadologie", *Kant-Studien*, Ergänzungsheft 39, 1917, p. 3.
[5] *Ibid.*, p. 93.

el yo trascendental entreabre, "la metafísica descriptiva tiene que comenzar entonces a partir del principio fenomenológico según el cual todo lo 'real' debe exhibir de cualquier manera su valer o su ser volviéndose de algún modo 'perceptible' [...], y según el cual después, a las diversas regiones de lo 'real', corresponden también distintos tipos de 'percepción' [...]. Por eso, del método fenomenológico surge la agudeza conceptual de la partición y su justificación crítico-cognoscitiva, mientras que la complementaria demostración del significado de la realidad proviene del hecho que el metafísico se ocupe únicamente de los objetos de las percepciones realmente vividas"[6].

La posición de Iribarne parece muy cercana a la de Mahnke, no sólo porque, aun señalando las diferencias que separan a Husserl de Leibniz, logra indicar con precisión las afinidades, sino porque va incluso más allá, con un objetivo teorético preciso, avanzando en la dirección de una posible intersección entre la perspectiva fenomenológica y la monadológica. Las diferencias son evidentes y conocidas, como sobre todo el hecho de que la monadología de este último "es una metafísica de la substancia y un punto de partida no cuestionado", mientras que para Husserl "la monadología sólo puede presentarse como resultado de un análisis explicativo, metodológicamente conducido" y, en segundo lugar, el hecho de que, mientras Leinbiz tematiza la centralidad de Dios también en el camino del conocimiento, Husserl "quiere separar toda convicción confesional de su filosofía", de modo que "si la idea de Dios […] se presenta en ella, lo hace con fundamentos peculiares […], pero que de ninguna manera se vinculan a la idea de Dios-punto de partida"[7].

Sin embargo, más allá de diferencias incluso relevantes, los puntos de proximidad son múltiples y sólidos, como vemos en la sintética pero exhaustiva enumeración que Iribarne construye alrededor de la figura de la mónada y de su individualidad: "1) la simplicidad e indivisibilidad como rasgos propios de la mónada; 2) la individualidad de la mónada en el sentido de irrepetibilidad […]; 3) la vida inmanente de la mónada no despierta ni es conducida por causas exteriores; 4) las mónadas son independientes entre sí […]; 5) ellas se refieren a uno y el mismo universo; 6) la expresión de "armonía preestablecida" alude a la legalidad racional universal a que las mónadas obedecen"[8]. Por otra parte,

[6] *Ibid.*, p. 94.
[7] J. V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, Tomo I, p. 129.
[8] *Idem.*

Husserl mismo afirma sin titubeos que "Leibniz ha captado y elaborado en el plano metafísico las propiedades fundamentales de la intencionalidad"[9].

Estos puntos de contacto, que son los elementos fundamentales de la concepción leibniciana de la mónada y de la monadología, están ligados, en gran parte, a la visión unitaria, cerrada y al mismo tiempo organicista que Leibniz tiene de la mónada. Precisamente este nudo, en el cual se entrelazan dos líneas diferentes y divergentes (monadicidad y organicismo), es lo que Iribarne subraya e introduce luego en su trabajo de entretejido de la relación entre fenomenología y monadología. Leibniz marca la mónada con el signo de la clausura y de la autarquía (las mónadas no tienen ventanas), pero no puede evitar asignarle un *vínculo* que la conecta con las demás pasando a través de Dios; Husserl sostiene que, en tanto yo trascendental y al mismo tiempo concreto, la mónada tiene ventanas (constituidas por la intencionalidad y la empatía), y sin embargo, para afirmar la prioridad del ego trascendental, tiene que forzar el factor egológico hasta una hipérbole sellada monadológicamente. Por su parte, Julia Iribarne retoma precisamente esta duplicidad esencial que fundamenta y sostiene la teoría husserliana, para mostrar que "todos los niveles en que se desvela la intersubjetividad descubren correlativamente una monadología"[10] o, en otros términos, que "en todos los niveles de justificación de la intersubjetividad" se manifiesta el rescate de la monadicidad leibniciana y su superación en la fenomenología de la intermonadicidad o intersubjetividad. A la proposición leibniciana: la mónada no tiene ventanas, Husserl contrapone una mónada abierta, pero dentro de esta divergencia se sitúa toda la construcción, toda la gnoseología fenomenológica, la cual no es reducible a una mera declaración de apertura, sino que encierra hasta los más recónditos pliegues del yo trascendental.

Iribarne propone una articulación de esta teoría subjetivo-intersubjetiva, sólo aparentemente anti-leibniciana, en tres estratos de relevancia monadológica: la monadología idealista, la social y la pre-reflexiva. En el primer caso, retomando una formulación de Iso Kern, Iribarne focaliza la dimensión conceptual y operacional ligada a la "reducción egológica". Aquí el yo es el centro polar y constitutivo de toda la estructura monadológica, tanto porque el otro se da "en

[9] E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, Husserliana VII, Erster Teil, La Haya: Nijhoff,— 1956, p. 197.
[10] J. V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, Tomo I, p. 128.

una apercepción de presentificación", como porque "lo que ocurre en mí es lo que ocurre a partir de mi proprio ser", es decir a partir de la autoexperiencia original que funda y justifica lo que Iribarne llama justamente una "paradoja", según la cual "cada mónada está cerrada en sí según sus vivencias y al mismo tiempo se sabe en relación causal con las otras mónadas"[11]. En el segundo ámbito monadológico-fenomenológico, en el cual se destaca la sustitución del concepto de causalidad por el de motivación, actúa un elemento que es propio del yo pero que al mismo tiempo es mediador respecto de los otros, o sea el elemento de la comunicación, que contribuye a la formación de una comunidad consciente a través de ese proceso de reconocimiento que permite alcanzar la "comprensión de las motivaciones internas de la conciencia de los hombres individuales". También en esta dimensión constitutiva del espacio social, sostiene Iribarne, sigue en pié la estructura monádico monadológica, que se declina aquí como "resolución de la supuesta paradoja entre el yo-social, determinante de sus actos y su ser alcanzado por los otros en actos sociales, comunicativos"[12]. El tercer estrato, que Iribarne define como "nivel monadológico último fundante", emerge, en su peculiaridad, de un breve apunte husserliano que lleva un título explicativo ("*Monadologie*"), en el cual Iribarne individúa el nexo entre "*factum* absoluto, historia y monadología". Se trata del plano de la "sedimentación de experiencia anónimamente producida", en el que el vínculo entre las mónadas se presenta como un impulso originario, un "protoaspirar", una "protointencionalidad instintiva", la cual a su vez muestra que si esta estructura en la que lo idéntico de desdobla y lo doble se unifica es la dimensión de la historicidad, entonces "la temporalidad intersubjetiva vuelve a asomar como marco de referencia"[13].

De todo ello se puede inferir que el "carácter unitario de la teoría husserliana de la intersubjetividad", afirmado y demostrado por Iribarne, reside en un hilo de sutura monadológico, no meramente o estrictamente leibniciano, sino ya reelaborado y englobado en el amplio contexto metódico y temático del pensamiento fenomenológico mismo. Por supuesto, Iribarne nos recuerda que también la teoría de la intersubjetividad tiene su fundamento último, inevitablemente, en el plano trascendental, es decir: nos recuerda que la unidad de

[11] *Idem.*
[12] *Ibid.*, p. 135.
[13] *Ibid.*, p. 136.

dicha teoría "se funda en la común pertenencia de todos los estratos explicitados, al ámbito trascendental", y aun así se puede sostener, sin contradicción y sin producir fracturas en la interpretación, que la visión monadológica confiere a tal teoría algo así como un *suplemento cohesivo*, o como escribe Iribarne, que "la concreción de la unidad de la intersubjetividad, concebida como monadología, reside en el vínculo recíproco intermonádico, que se reitera con caracteres proprios en todos los estratos"[14].

Iribarne considera entonces, con óptimas razones hermenéuticas, que la teoría de la intersubjetividad —como así también el problema mismo al que ésta se refiere— tiene carácter unitario y que, con una expresión sintética, puede ser definida como "una monadología que se hace explícita en todos los estratos puestos de relieve por la reducción fenomenológica"[15]. Con una ligera variación temática y de perspectiva, se puede observar que este carácter unitario de tipo monadológico se presenta como "una relación de reciprocidad entre las mónadas, que por su parte se hace manifiesta en todos los estratos correspondientes"[16].

La teoría es unitaria, porque "la persistencia del análisis en el campo trascendental y la aplicación complementaria del enfoque estático y del genético, hacen posible la exposición de todos los estratos del planteo, sin que se quiebre la unidad del mismo"[17]. Desde este monismo conciencialista metodológico no idealista, es por lo tanto pensable y experimentable la relación intersubjetiva. Iribarne subraya que la dimensión de la intersubjetividad antecede a la de la subjetividad, pero queda claro que dicha prioridad no se refiere sino a la esfera histórico-genética de la que viene el yo monádico concreto, porque si el yo trascendental no tiene, como con frecuencia Husserl señala, ni nacimiento ni muerte, éste no puede, en este sentido lógico estricto, ser *anticipado* por una esfera relacional intersubjetiva.

La cuestión primaria, que Iribarne afronta y resuelve de manera elegante, tiene que ver con el acto de exclusión, de parte del yo, de todo lo extraño, en una suerte de *epoché* egológica, que permite llegar al fundamento último de la identidad subjetiva y de la constitución intersubjetiva. Ahondando en la distin-

[14] *Ibid.*, p. 139
[15] *Ibid.*, p. 125.
[16] *Idem*.
[17] *Idem*.

ción husserliana entre yo-polo, yo-substrato y yo-mónada, Iribarne muestra que el análisis estático y el genético son "complementarios", y subraya que en el campo de la intersubjetividad las dos formas de análisis están estrechamente ligadas, podríamos leibnicianamente decir: vinculadas, de tal manera que forman un punto dinámico de unión (o de flexión) que confiere a la dimensión intersubjetiva la doble propiedad de contener y, como diría de nuevo Leibniz, *expresar* el yo y el otro como otro-yo. La relación entre el yo y el otro (otro-yo) debe ser enfocada y resuelta, en el plano monádico o sea concreto, a partir de la posibilidad de su intercomunicación: se trata pues de "recorrer el camino del desvelamiento del análisis estático y el genético, para que el *logos* fenomenológico cubra el silencio impuesto por la reducción"[18].

El concepto de comunicación no tiene en este caso significado linguístico y performativo, sino fenomenológico en tanto espacio relacional intersubjetivo y monadológico como expresión del vínculo substancial intermonádico. Como puntualiza de hecho Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, en el espacio de la subjetividad trascendental, tomada en su *epoché* radical, los otros —y, junto con éstos, el mundo en todas sus articulaciones— resultan excluidos, puestos fuera de juego, tan es así que en este ámbito, para definir el modo en que se relacionan los sujetos en la comunidad, "no podemos ya hablar propiamente en el plural comunicativo"[19]. Aquí vemos, dicho de paso, que en el entrecruzarse de forma estática y forma genética, el "silencio" de la reducción es condición de posibilidad del "*logos* fenomenológico", en la esfera de la "silenciosa vida trascendental, que es como un dormir sin sueños, un ser en devenir"[20], como dice Husserl.

Además, Iribarne da cuenta de un aspecto complementario, secundario aunque no marginal, de la fenomenología de la intersubjetividad: el de su implicación moral. Con tonalidad leibniciana más esfumada pero claramente perceptible, Husserl extiende el campo metafísico de su propia monadología a la temática moral, introduciendo en la lógica trascendental de la intersubjetividad lo que podríamos llamar una *ética trascendental*, es decir una teoría no meramente prescriptiva, fundada en las operaciones de la subjetividad trascendental, que no tropieza en el arbitrio solipsista sino que avanza hacia un campo

[18] *Ibid.*, pp. 124-125.
[19] E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. de M. A. PRESAS, Madrid: Tecnos, 1986, p. 26.
[20] J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, *cit.*, p. 142.

interactivo, cuya determinación ética cobra forma dentro de la comunidad intermonádica, en todas sus gradaciones cualitativas y cuantitativas.

Husserl delinea la ética fenomenológica de un modo que evoca la visión leibniciana de la armonía universal, rechazando el fundamento metafísico último que en el caso de Leibniz genera la armonía preestablecida, pero salvando el fundamento moral (Dios obra para realizar el bien o, en otros términos, lo mejor, pero le deja al hombre la posibilidad, o sea la libertad, de actuar en el mundo de maneras que no sólo pueden desviar de la senda del bien sino incluso producir el mal) y retomándolo con la misma estructura metafísica, que tiene que ver con aquel vínculo substancial entre las mónadas, y entre éstas y Dios, y que en el plano individual (subjetivo) se presenta como meditación de esa continuidad y perennidad de la substancia que Husserl habría definido como "inmortalidad del yo trascendental" y como "imposibilidad de un nacimiento del yo trascendental"[21]. Por un lado indudablemente el hombre nace y muere, estando ligado, en la constitución de su ser, al mundo y a la finitud; por otro mantiene, en su experiencia mundana, la continuidad de la experiencia trascendental, en la forma de la *historicidad* de las generaciones y de los individuos, que Iribarne equipara al ámbito y al efecto de la memoria.

La memoria de la vida trascendental o, si se me permite la expresión, la memoria trascendental es comparable con el inmenso campo de las que Leibniz, con una visión potente y creativa, había definido *petites perceptions*, las percepciones (impresiones, sensaciones, intuiciones) que pasan por debajo del umbral de vigilancia de la conciencia y que, sin embargo, intervienen en la formación de las percepciones conscientes y, sucesivamente, de las apercepciones. A partir de la observación de que en la constitución intersubjetiva "la consciencia personal se alcanza a través de la relación yo-tu, descripta por Husserl como un recíproco mirarse a los ojos y encontrarse en un presente en común"[22], Iribarne subraya, muy oportunamente, que en el contexto de la relación entre yo personal y recuerdo, para Husserl "el cuerpo vivido es condición de posibilidad de la vida trascendental", y que justamente el cuerpo proprio "y sus movimientos van haciendo posible la vivencia del "yo hago" y del "yo puedo"[23].

[21] *Idem*.
[22] *Ibid.*, p. 168.
[23] *Ibid.*, p. 154.

En un sentido implícitamente leibniciano, Iribarne señala que, para indicar el modo (forma y contenido) en que se comprende la alteridad (el otro yo pero también lo otro respecto del yo, o sea las cosas), Husserl recurre a la metáfora de la vigilia: "quien está despierto está atento […] a la realización de su proprio ser", puesto que "la actividad personal y el desarrollo consiste […] en un entretejimiento inmanente intencional y en la construcción de apercepciones"[24]. El estar despierto equivale a la condición de posibilidad de percibir y apercibir, pero entreabre además el campo de su contrario, el estar durmiendo, que no es del todo opuesto en cuanto a la dinámica subterránea de conciencia. Si interrogamos aquí a Leibniz, vemos que éste admite la posibilidad de percibir también en un estado diferente del de vigilia o de estar despierto, esto es, en condiciones en que la conciencia no está presente a sí misma, y sin embargo continúa recibiendo impresiones que se sedimentan en ella o, como dice Leibniz, en el intelecto. Se trata de las ya citadas *petites perceptions*, cuyo alcance teorético no deja de cautivar y aun de maravillar a los intérpretes del pensamiento leibniciano, a causa de la densidad de implicaciones y proyecciones que tal noción presenta en múltiples direcciones.

Esta elaboración leibniciana podría ser interpretada como una anticipación del problema del inconsciente, junto con un primer bosquejo de su campo según las formas de la psicología de lo profundo que habría de desarrollarse dos siglos más tarde, pero por el hecho de trazar una línea de continuidad entre los dos tipos de percepción y, sobre todo, por el hecho de que indaga de manera no meramente cientificista la dimensión de la conciencia, ésta puede ser aparejada también, y en este caso ante todo, a la concepción husserliana del inconsciente, tal como se presenta por ejemplo en el breve manuscrito redactado por Eugen Fink y publicado como apéndice XXI de la *Krisis*, en el que la pregunta por el inconsciente es anterior a la pregunta por la "conciencia", lo cual sustrae el campo del inconsciente a esa ingenuidad con la que cualquier ciencia, incluida la psicología analítica de lo profundo, ha considerado la conciencia y la relación entre los estados de conciencia e inconsciencia, para elaborar una "teoría *intencional* del inconsciente"[25]. En este sentido, Iribarne ha analizado la dimensión inconsciente del sueño, apoyándose además en la posición de Binswanger,

[24] *Ibid.*, p. 169.
[25] E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), Husserliana VI, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, Anhang XXI.

precisamente desde este enfoque metodológico, puntualizando que todo consiste en resolver la tensión entre yo-soñante y yo-soñado, esto es: resolver "la paradoja de un yo percipiente que es a la vez presentificante de un yo presentificado", mostrando en última instancia que "la operación constitutiva del sueño es la presentificación que se lleva a cabo en el ser presente del ego que sueña"[26].

Otro aspecto que muestra un palpable acercamiento de Husserl a Leibniz, y que Iribarne ha analizado ampliamente, consiste en la concepción del rol de la mónada personal dentro de la comunidad de las mónadas. Leibniz afirma que el hombre, considerado en su substancialidad individual y en su vitalidad monádica, en tanto espejo viviente no sólo del universo sino aun de Dios, actúa en libertad pero también con una finalidad, precisa aunque no constrictiva, obedeciendo de ese modo a la indicación que le llega de Dios mismo, para que actúe por el bien, más allá de cualquier apariencia y conveniencia. Aun enmendando –de la implicación teológica y del nexo causal entre bondad divina y acción humana– la estructura leibniciana, Husserl traza sin embargo para el yo trascendental un campo de finalidad que no difiere tanto del leibniciano, en el que cada individuo particular tiene un deber para con la humanidad en general, una responsabilidad de la que cada uno debe hacerse cargo para obrar en el mundo con coherencia y que el filósofo debe explicitar para afirmar el *telos* ínsito en la filosofía y en la historia, esa teleología de la razón que se tiene que desplegar en la historia, a la enseña de la responsabilidad individual, como coherente desarrollo del núcleo originario del pensamiento occidental.

Como ya hemos visto, Husserl no deja de señalar que sus mónadas, a diferencia de las leibnicianas, tienen ventanas, aberturas posibilitadas por la empatía y la intencionalidad. Sin embargo, como acabadamente ha mostrado Iribarne, "por lo que concierne a la posibilidad de ser determinado "desde fuera", [Husserl] vuelve a afirmar la ausencia de ventanas"[27]. Al mismo tiempo, si ahondamos en este campo específico, la permeabilidad fenomenológica consiste en la asunción de responsabilidad ante la teleología de la razón y, por ende, de su cumplimiento a través del obrar del yo en la comunidad intermonádica. En este sentido Iribarne interpreta la extensión de la "filosofía primera" hacia una "filosofía segunda", o sea el pasaje de la fundamentación gnoseológica de la fenomenología trascendental hacia la elaboración fenomenológica de las cues-

[26] J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, pp. 384-385.
[27] *Ibid.*, p. 169.

tiones éticas, el cumplimiento del proyecto fenomenológico mismo y su completa determinación teleológica, que se manifiesta en la idea de una totalidad que se desvela "a través de la plenificación de procesos teleológicos a favor de la vida". Este telos, que según Iribarne tiene que ver con "la realización del amor ético universal", no tiene fuerza prescriptiva, aunque indudablemente sí tenga energía moral; de todos modos su realización no resulta garantizada, porque aunque sea cierto que somos "capaces de comprender ese funcionamento teleológico y, en consecuencia, inscribirnos libremente en la dirección del telos", al mismo tiempo también somos capaces "de funcionar de modo disteleológico", en el sentido de que "no respondemos necesariamente al telos y somos capaces de destruir el mundo a un punto tal que nos sea imposible reconocerlo como mundo"[28].

En el complejo horizonte de la intersubjetividad y de su determinación ética, Julia da cuenta además de un sujeto que, interpretado desde el punto de vista del método fenomenológico, se configura en base a dos órdenes de características: las cualidades inherentes al yo en general, tomado en la doble dimensión estática y genética o, en otras palabras, óntica e histórica; y las propiedades inherentes al yo individual, ese yo que se constituye en la identidad de su propia historia, de su biografía. Sus análisis de la experiencia del tiempo vivido en Proust y en Bergson contribuyen, en este sentido, al esclarecimiento de esta subjetividad, como así también sus escritos filosófico-literarios, reunidos en un texto del 2005[29], sobre el que Roberto Walton ha escrito una breve pero ejemplar reconstrucción, evidenciando que

> centrales en esta obra son los problemas de la esperanza, el sueño y la libertad. La esperanza es comprendida bajo la doble figura del don porque no es el resultado de la propia voluntad ni de un mandato ajeno, y de la entrega porque ilumina el futuro de tal modo que el porvenir así intencionado refluye sobre el presente […]. La reflexión sobre el sueño nos proporciona una esclarecedora clasificación de sus manifestaciones junto con una visión histórica que parte de Heráclito y Platón, se detiene en los aportes de la psicología profunda y la psiquiatría fenomenológica de Binswanger, y culmina en la lectura de María Zambrano. El análisis de la libertad se centra en la exégesis de un texto literario de Sartre dentro del contexto que ofrecía en Francia la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, Camus y el mismo Sartre"[30].

Es sobre todo en estos escritos, menos sujetos a las exigencias de la interpretación, donde mejor se aprecia la manera en que la personalidad de Julia

[28] *Ibid.*, p. 23.
[29] J. V. IRIBARNE, *Fenomenología y literatura*, Buenos Aires: Universidad Pedagógica Nacional, 2005.
[30] R. WALTON, *Semblanza de Julia V. Iribarne*, publicado en el sitio web: http://www.filosofiayensenanza.org/inicio/index.php/home/noticias/138.

Iribarne acompañó siempre —y además sin dudas forjó— su elaboración teórica. Con su obra, que se sitúa en el más amplio contexto de la investigación filosófica argentina de la segunda mitad del Siglo XX, Iribarne ha proporcionado una confirmación ulterior de la tesis de Eugenio Pucciarelli, según la cual —y tomo aquí el razonamiento que éste expresa en la Presentación de *La intersubjetividad en Husserl*— la filosofía argentina pertenece en forma orgánica a la esfera cultural occidental: "la cultura nacional se inscribe, no por imitación o pereza, en los cuadros de Occidente, sino por la conciencia de que integra ese orbe, sean cuales fueren las distancias geográficas, hoy irrelevantes, que nos separan de la fuente. La distancia entre periferia y centro tiende a reducirse cada día más, y los pueblos que se sentían postergados u olvidados se esfuerzan por alcanzar hoy, por sus propios medios, el nivel de sus mayores"[31]. Esta tendencia, que Iribarne ha encarnado y honrado, no es solamente un modelo de investigación filosófica y de actitud cultural para Argentina y —aun con todas sus diferencias— para América Latina en general, sino que representa una lección para Occidente mismo, una indicación de método y de trabajo que Europa en primer lugar debería hoy reconocer y emular.

En este sentido *identitario*, hay un aspecto en especial que debe ser puesto en relieve y que no se muestra directamente en los textos de Iribarne, pero que atraviesa todo su trabajo de investigación y de enseñanza: tiene que ver con la inherencia de la obra teorética metafenomenológica, por llamarla de algún modo, a una precisa dimensión cultural, la cual por un lado encuentra su perfil en ese ámbito que se define genéricamente como continental, o sea europeo, a diferencia del anglosajón de orientación analítica, y por otro se manifiesta como un espacio ético-político o ético-cultural caracterizado por la tradición religiosa y espiritual cristiana y la lección liberal-democrática que delimitan el campo perimetral de la civilización occidental, dentro de cuyo ámbito, más allá de la pertenencia a una corriente filosófica determinada y más allá de las especificidades políticas en sentido estricto, la producción filosófica de Julia Iribarne enriquece un amplio concierto de posiciones, diversas pero que convergen hacia una cultura de la libertad y de la verdad.

[31] E. PUCCIARELLI, *Presentación*, en J. V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, cit., Tomo I, p. IV.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 81-105

¿UNA RAZÓN SIN ASTUCIA? REVISITANDO EL TÓPICO FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL E HISTORIA*

A REASON WITHOUT CUNNING? REVISITING THE TOPIC TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY AND HISTORY

Jesús M. Díaz Álvarez
Facultad de Filosofía, UNED
España
jdiaz@fsof.uned.es

Resumen: En este ensayo su autor revisita el tópico fenomenología trascendental e historia 12 años después de la publicación de un trabajo amplio sobre el tema. El escrito esta dividido en tres partes donde se muestras acuerdos y discrepancias con esa interpretación inicial. En la primera se rebate la tesis tan extendida de que la fenomenología de Husserl es alérgica a la historia y se establece una conjetura razonable sobre por qué, y a pesar de la evidencias en contra, sigue todavía bastante vigente esa idea entre los no versados en su obra. En la segunda parte, se muestra en positivo la articulación entre fenomenología e historia y se concluye que la manera quizá más adecuada de entender el sentido último del pensamiento de Husserl es comprenderlo como una *teoría transcendental de la historia*. Para mostrar esto se expondrá, en primer lugar, el hecho crucial del paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética. En segundo lugar, se incidirá en la mutua interconexión entre *historia intencional, a priori de la historia y filosofía o teleología de la historia*. Por fin, en una tercera y última parte, se realizan algunas valoraciones críticas de las ideas husserlianas. También una autocrítica de algunas partes del mencionado trabajo publicado hace 12 años.

Abstract: In this essay, the author revisits the topic transcendental phenomenology and history 12 years after the publication of a book on the subject. The paper is divided into three parts and shows agreements and discrepancies with that initial interpretation. The first part contradicts the widespread thesis that Husserl's phenomenology is allergic to history, and develops a conjecture about why, despite the evidence to the contrary, this thesis is still quite common among those not strictly versed in Husserl's work. The second part shows the positive articulation among phenomenology and history. It concludes that the best way to understand the ultimate meaning of Husserl's thought is considering it as a *transcendental theory of history*. In order to show the plausibility of this reading, this part of the essay will expose, first, the step from static to genetic phenomenology, and secondly, the mutual interconnection between *intentional history, a priori of history, and philosophy or teleology of history*. Finally, in a third and final part, some critical assessments of Husserl's ideas are made, also a criticism of the mentioned book of the author of the paper published 12 years ago. They are concerned, ultimately, with what I now understand as an

* Una versión previa de este trabajo fue debatida este mismo año en el marco del proyecto de investigación *La pretensión transcendental de la hermenéutica filosófica y el problema de la historicidad*. Agradezco muy especialmente a su director, el profesor Ramón Rodríguez, y a dos de sus miembros, los profesores Carmen López Sáenz y Alejandro Escudero, la invitación que me hicieron y los enjundiosos comentarios recibidos. Agradezco también a Gema y Antón la enorme paciencia y generosidad que tienen siempre con las horas que les robo. Por último, quisiera tener un recuerdo muy especial para Julia Iribarne. El luctuoso acontecimiento de su muerte carece de reparación posible, pero su obra excelente es ya un legado permanente en la fenomenología de habla española. Descanse en paz.

Todas tienen que ver, en última instancia, con lo que hoy entiendo como excesiva potencia de la teleología de la historia y la idea de racionalidad y fundamento que la animan.

Palabras clave: fenomenología trascendental, historia, intencionalidad, *faktum*, a priori, teleología, fundamento, racionalidad, contingencia.

excessive power of teleology of history and the idea of rationality and foundation that animates it.

Key Words: Transcendental Phenomenology, History, Intentionality, *Faktum*, a priori, teleology, foundation, rationality, contingency

> Al igual que la mayoría de los filósofos, durante toda su vida estuvo [Husserl] escribiendo el mismo libro, volviendo siempre al comienzo, corrigiéndose, luchando con sus propios supuestos. La meta era invariablemente la misma: cómo descubrir el fundamento absolutamente incuestionable, inamovible, del conocimiento; cómo refutar los argumentos de los escépticos, de los relativistas; cómo librarse de la corrosión del psicologismo y del historicismo; cómo alcanzar un fundamento perfectamente sólido en el conocer.
>
> Husserl creía que la búsqueda de certeza era constitutiva de la cultura europea y que abandonar esa búsqueda llevaría a destruir dicha cultura. Husserl probablemente tenía razón: la historia de la ciencia y de la filosofía en Europa sería ciertamente ininteligible si pasásemos por alto la búsqueda de certeza, una certeza que es algo mayor que lo que satisface la práctica; una búsqueda de la verdad como algo distinto de la búsqueda de conocimiento apoyado en la técnica.
>
> Leszek Kolakowski

1. ¿ES LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL ALÉRGICA A LA HISTORIA?

ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El tema “fenomenología transcendental e historia” no es, desde luego, un asunto nuevo en la agenda que investiga la fenomenología de Husserl. Pero a pesar de los avances, sí creo que todavía puede afirmarse que no ha sido escudriñado con la extensión y entusiasmo que han merecido y merecen otros tópicos considerados “más propios” de la obra de este filósofo[1]. Una buena prueba de ello es que en las monografías, en las buenas monografías globales sobre el pensador que cumplen fielmente su cita editorial, la historia sigue ocupando, en su gran mayoría, un capítulo relativamente menor[2]. No hay prácticamente ninguna que haga una interpretación global de la filosofía fenomenológica desde el

[1] Algunos de los estudios más interesantes que han explorado con rigor y amplitud la temática histórica y sus aledaños han sido obra de autores pertenecientes a la comunidad iberoamericana. Aparte de la propia homenajeada en este volumen, Julia Iribarne, merecen destacarse, entre otros, los trabajos de Pedro Alves, Miguel García-Baró, Guillermo Hoyos, Carlos Morujao, Rosemary Rizo-Patrón, Javier San Martín, Agustín Serrano de Haro o Roberto Walton.
[2] *Cf.*, por ejemplo, MAYER, 2009; ZAHAVI, 2003.

punto de vista de la historia o la historicidad. Por utilizar el título de un célebre artículo de Landgrebe, y hasta donde yo sé, todavía falta una presentación global de la filosofía husserliana que la contemple como una "teoría transcendental de la historia" (Landgrebe, 1976). Y es que a pesar de que el tópico fenomenología e historia ha ido ganando adeptos, su crucial importancia para el conjunto de la obra de Husserl no ha conseguido imponerse aún como tesis general. Quizá por eso, entre aquellos que no se dedican profesionalmente al estudio de este pensador sigue bastante vigente la vieja idea de que el fundador de la fenomenología o no se ocupó de la historia o si lo hizo fue ocasionalmente, de modo marginal y, sobre todo, en la última etapa de su pensamiento, forzado por razones ajenas o extrínsecas a su propia filosofía —la guerra, la lectura de *Ser y Tiempo*, etc. En resumen, para un "público filosófico general", y para muchos académicos no inscritos en la cofradía husserliana, todavía sigue siendo certera aquella sentencia orteguiana de principios de los años cuarenta en la que se sostenía con contundencia que en *La crisis* "la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella" (Ortega y Gasset, 2006, 29).

Sin embargo, hoy sabemos fehacientemente que no es cierta ninguna de esas tesis. Ni Husserl se ocupó tardíamente de la historia, ni lo hizo forzado por razones ajenas al propio devenir de su reflexión, ni la meditación sobre ella es un tema en absoluto menor en la economía de su pensamiento[3]. El propio Landgrebe o Elisabeth Ströker lo recordaban en varios artículos de mediados de los 70 y principios de los 80. Así, el primero nos decía en el año 74:

> Está muy extendida la opinión de que Husserl sólo tuvo la historia como tema de reflexión filosófica en el último período de su vida... Sin embargo, la afirmación sobre la que se basa nuestra presente reflexión ["La historia es el gran hecho del ser absoluto"] procede de un manuscrito que fue redactado en 1921 […] No obstante, el interés de Husserl por el problema de la historia es todavía más antiguo. En una conversación con Roman Jakobson, durante su visita a Praga en 1935, hizo notar que en su diálogo con Dilthey, mantenido en la primera década del siglo, se le había mostrado con total claridad que una teoría de la ciencia (Wissenschaftstheorie) es unilateral si no tiene en cuenta que las ciencias mismas son productos de la vida histórica. (Landgrebe 1974, 111)

Y Elisabeth Ströker, todavía en el 1984, insistía:

[3] Esto no significa que la guerra o la confrontación con Heidegger, entre otros, carezcan de importancia. Lo que se afirma es que no fueron los desencadenantes, inductores o máximos protagonistas de una reflexión que hasta esos momentos era ajena al fundador de la fenomenología.

> Durante largo tiempo puede haber parecido que la filosofía de Husserl no tenía nada que ver con la historia; que la historia no podía ser su tema, puesto que la fenomenología transcendental estaba concernida, primariamente, con intuiciones de estructuras generales y, de modo último, con las estructuras esenciales de la subjetividad transcendental y los rendimientos mundanos por ella constituidos. Los problemas históricos sólo podían surgir, aparentemente, como contraparte de lo que era fenomenológicamente importante, a saber, lo meramente fáctico en contraste con lo esencial, lo singular en contraste con lo general, lo que se desarrolla y pasa en oposición a lo que permanece, lo que cambia y varía en contraposición a lo que es constante e invariable. Ante todo, la historia sólo podía aparecer de modo evidente como aquello en lo que yo estoy metido en tanto que ser humano natural, pero no como algo que me pertenece como yo transcendental. Husserl hizo, es verdad, algunas consideraciones que apoyan está visión [de la fenomenología], sobre todo en Ideas I. [… Sin embargo] la fenomenología transcendental de Husserl se ocupó de la historia en un momento relativamente temprano, más temprano incluso de lo que él expresamente reconoce [… Además], en el desarrollo de su fenomenología gradualmente va cristalizando un concepto de historia que se manifestará en plenitud y toma su forma final en La crisis (Ströker 1984, 195-197).

En efecto, podrá discutirse si hay variaciones en la forma en que Husserl entiende la historia a lo largo de su trayectoria, o si esa comprensión, lo que él denominará historia interna o historia intencional, es más o menos satisfactoria, pero lo que no podemos afirmar a día de hoy es que el fundador de la fenomenología se olvidó de la historia. Más bien al contrario, fue una constante en su pensamiento y, en mi opinión, una fuente de múltiples tensiones fructíferas que lo hicieron revisar una y otra vez sus planteamientos hasta llegar a la convicción de que la historia pertenece esencialmente al corazón de la filosofía en general y de su fenomenología en particular. En fin, tal y como yo lo veo, cabe interpretar que la fenomenología es en su sentido último, y por seguir usando la expresión de su inteligentísimo discípulo Landgrebe, una teoría transcendental de la historia.

Una exposición razonada de esta tesis se realizará en la parte segunda del presente ensayo. En ella, se abordará el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética, así como los conceptos de historia intencional, a priori de la historia y filosofía o teleología de la historia. En la tercera y última parte, se hará una valoración crítica de las ideas husserlianas. En especial, me fijaré en algunos de los problemas derivados de lo que hoy entiendo como excesiva potencia de la teleología de la historia y de la idea de racionalidad y fundamento que la anima.

Pero antes de entrar en estos intrincados asuntos, permítaseme en esta aproximación inicial dar una serie de datos que confirman las afirmaciones de

Landgrebe y Ströker, y, en segundo lugar, aventurar una conjetura sobre el porqué de lo que en otros lugares he llamado el "prejuicio de ahistoricidad de la fenomenología" (Díaz Álvarez, 2003, 39-174). Es decir, el porqué de su larga comprensión como una filosofía alérgica a la historia o donde ella ocupa un lugar marginal y tardío[4].

En cuanto a los datos ciertos que tenemos sobre cuándo arranca la ocupación y preocupación de Husserl con la historia, hemos visto como Landgrebe lo remite al encuentro que mantuvieron Husserl y Dilthey "en la primera década del siglo". Gracias a la magnífica e impagable *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Schuhmann, 1977), realizada por el desgraciada y prematuramente fallecido Karl Schuhmann, hoy sabemos que ese transcendental intercambio tuvo lugar a mediados de marzo de 1905. Antes del mismo, y sin conocerse personalmente, Dilthey había manifestado que consideraba las *Investigaciones lógicas* como un desarrollo de los puntos de vista presentados en su obra *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, aparecida en 1894. Por otra parte, en ese mismo año de 1905 y en el transcurso de las Akademie-Vorträge de Berlín, el autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu* las había calificado como una "epochemachende Untersuchung". Este descubrimiento por parte de Dilthey del significado filosófico de las *Investigaciones Lógicas*, en particular de la quinta y la sexta investigación, queda muy bien recogido en el siguiente texto de Frederick Henry Heinemann:

> <Para Dilthey> este libro representa en la filosofía el primer punto de partida nuevo y fundamental desde la época de Mill y Comte. Él tiene a la quinta y la sexta investigación lógica como las más importantes, y mantiene que la vuelta que en ellas se realiza al sujeto y sus vivencias es extraordinariamente fructífera. Esta opinión, junto con el hecho de que Dilthey dio un seminario sobre el libro, le causó [a Husserl] una profunda impresión" (Schuhmann, 1977, 87-88).

Precisamente será esa profunda impresión la que llevó a Husserl a realizar el citado viaje a Berlín en 1905.

A la vuelta del encuentro con Dilthey, inicia el padre de la fenomenología, en el semestre de verano de ese mismo año, un seminario sobre filosofía de la historia en el que se aborda la psicología comprensiva de Dilthey, además de textos de Windelband y Rickert. De este seminario nos quedan unos cuantos

[4] En la redacción de esta parte introductoria reproduzco libérrimamente algunos fragmentos e ideas de mi libro *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (DÍAZ ÁLVAREZ, 2003). Allí se encuentra desarrollado por extenso lo que aquí sólo se ofrece a vista de pájaro.

apuntes que tratan los temas de la individuación o la metodología y formación de conceptos en el ámbito de la naturaleza y en el de la historia. En concreto, los dos manuscritos que se conservan llevan los significativos títulos: "Das Bedeutsame in der Geschichte" y "Der 'Mensch im Großen'. Der 'organisierte' Inbegriff vom Menschen". Ambos manuscritos representan el inicio de la discusión husserliana acerca del tópico *Natur und Geist*, con el que el filósofo se ocupará en las tres décadas siguientes, siendo algunos de los textos importantes que jalonan la citada discusión: *La filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas II* (1912), *Ideas III* (1912), excurso sobre *Natur und Geist* en la importante lección *Einleitung in die Ethik* (1920), la lección *Phänomenologische Psychologie* (1925 y 1928), la lección, también muy relevante, *Natur und Geist* (1927), *La crisis de las ciencias europeas* (1936) y *El origen de la geometría* (1936). Junto a todos estos escritos que abordan la problemática de la historia en muy diversas vertientes, habría que añadir muchos otros, así como un número importante de seminarios, lo que da indicio no sólo de lo temprano que Husserl se interesó por este asunto, sino de la intensidad y constancia con la que lo abordó.

Hasta aquí algunos datos relevantes. Vayamos ahora a la conjetura razonable de por qué, a pesar de ese intenso trabajo y preocupación con la historia, la fenomenología se interpretó prácticamente desde su nacimiento —y no sólo por un amplio público filosófico no estrictamente versado en ella, sino por una parte sustancial de los más brillantes seguidores del maestro— como un pensar alérgico a la historicidad humana que veía toda ocupación con la misma siempre a un paso de precipitarse en el relativismo historicista.

En mi opinión, hay dos motivos fundamentales. El primero tiene que ver con algo ya expresado por Elisabeth Ströker en el texto antes citado: la comprensión de la fenomenología como intuición de esencias y la consiguiente contraposición entre esencia e historia. No puedo entrar ahora en una explicación detallada de las graves insuficiencias de esta forma de entender el pensamiento de Husserl, insuficiencias a las que él dio pie en más de un texto, por ejemplo, *La filosofía como ciencia estricta*. A este respecto, baste decir, sin embargo, que una tal intelección deja fuera aquello que consideramos como la puerta de entrada a la fenomenología misma: la reducción transcendental.

El segundo motivo tiene que ver con el camino cartesiano que practica Husserl en *Ideas* I y que está presente, entre otros, en textos señeros como *La idea de la fenomenología*. Es discutible si el propio camino es o no un callejón

sin salida, pero desde luego la forma en que Husserl lo expone en esas obras, obras que pretendían hacer una presentación global de su pensamiento, induce a muchos errores. El más definitorio es que en tal camino la epojé y la reducción se interpretan como una huida idealista del mundo y del sujeto de carne y hueso que sufre y padece en él, una huida que además culmina en el espacio siempre cálido y a resguardo de las esencias intemporales y ahistóricas, que nunca padecen el aliento frío de lo real. En suma, partiendo de la senda cartesiana, la fenomenología parece ser un instrumento que espectraliza y deshistoriza al humano y su mundo y, consecuentemente, no sirve para pensar su realidad palpitante, viva y concreta, erradicándose de ese modo eso que hace a toda filosofía ser algo más que una pura especulación diletante: su dimensión práctica.

En este sentido, me parece que el triunfo de esta visión cartesiana, ahistórica y asocial de la fenomenología es el que hace inteligible uno de los fenómenos más llamativos de la filosofía y la historia intelectual alemana del siglo XX y del que todavía falta, que yo sepa, una panoplia de estudios que lo aborden en toda su amplitud: ¿por qué muchos de los discípulos más eminentes de Husserl, sobre todo de la época de Friburgo, lo terminan abandonando, antes o después, en favor de Heidegger? Entre otras muchas consideraciones posibles, creo que una parte no desdeñable de la respuesta a esta pregunta habría que buscarla en la mencionada atribución de cartesianismo deshistorizado y esencialista a la fenomenología. Hans Jonas, en una hermosa conferencia pronunciada el 25 de mayo de 1992 en Múnich, y en la que hace balance de su vida filosófica y describe su relación intelectual con los que él considera sus dos grandes maestros: Husserl y Heidegger, nos da, creo, una serie de claves en este sentido.

Así, para el autor de *El principio de responsabilidad* la fenomenología, con su respeto hacia los fenómenos, fue una excelente escuela para los aprendices de filósofos, pero su insistencia en un reino de una conciencia pura como punto arquimédico del pensamiento era completamente inservible para pensar, por ejemplo, “la existencia de nuestro cuerpo y el problema de la corporalidad en general”. De tal modo, se pregunta Jonas, ¿qué nos podía decir la fenomenología de la expresión “tengo hambre” o “por qué debe comer el hombre”?. ¿Cómo abordar desde la fenomenología, prosigue, los problemas históricos, sociales éticos y políticos? Pues bien, continúa, no fue de los marxistas:

> de quienes nosotros, discípulos apolíticos de la filosofía, aprendimos que la conciencia pura es demasiado pura para este mundo, y que la intuición no es el modo primario de la relación con el mundo o conmigo mismo. Partiendo del ámbito más íntimo de la propia fenomenología vino la palabra nueva; de la filosofía existencial de M. Heidegger. La aparición de *Ser y tiempo* en 1927 significó un terremoto en la filosofía de nuestro siglo. Esta obra hundió la totalidad del modelo cuasi óptico [¡atención a este matiz!] de una conciencia primariamente cognoscente y dejó que se manifestara en su lugar el yo que quiere, se preocupa, que es menesteroso y mortal (Jonas, 1993, 14-15)[5].

En definitiva, según este testimonio, que refleja de primera mano y en primera persona una opinión muy extendida en la filosofía alemana de la época y que tendría una grandísima repercusión después, parece que muchos de los discípulos de Husserl se terminan inclinando por Heidegger porque entendieron la fenomenología como la continuación de un cartesianismo espectral, esencialista y caduco, inservible para pensar los problemas del tiempo, la historia palpitante que les había tocado vivir[6].

Paso, a continuación, a las dos partes que conforman propiamente el meollo filosófico de este ensayo.

2. LA ARTICULACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA E HISTORIA. LA FENOMENOLOGÍA COMO TEORÍA TRANSCENDENTAL DE LA HISTORIA

2.1. El paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética. Una perspectiva general

Siguiendo una sugerencia de Eugen Fink, podría decirse que la fenomenología pretende dar cuenta de lo que cabría llamar el espectáculo del mundo en

[5] No deja de ser extremadamente curioso y sorprendente que Jonas, no sólo autoconfeso discípulo de Husserl, sino compañero de por vida de Schütz y Gurwitsch en un departamento de filosofía tan "fenomenológico" como el de *New School for Social Research* de aquellos años, dijera en fecha tan tardía como 1992 que la fenomenología de su maestro era inservible para pensar el asunto de la corporalidad. Que Jonas no haga ningún tipo de autoenmienda o reconsideración en este modo de entender a Husserl, comprensible en la época que el describe, pero insostenible a finales del siglo XX, abre preguntas interesantes, en las que ahora no puedo entrar, sobre los enigmáticos caminos que recorren las obras filosóficas en sus sucesivas recepciones. Julia Iribarne se ha ocupado del tema de la corporalidad en Husserl en muchos de sus trabajos. *Cf.*, por ejemplo, los escritos de la sección segunda de de su libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (IRIBARNE, 2002, 69-210).

[6] Sobre Husserl como un maestro que terminó por carecer de apóstoles verdaderos y generó sólo apóstatas, *cf*. WETZ, 1995, 156-162. También resulta de interés, en una posición más matizada, Möckel, 1997, 225-231. Para una sutil confrontación entre los proyectos husserliano y heideggeriano, en donde se inclina la balanza a favor del primero, *cf*. MOHANTY, 1985, 155-165. Möckel hace una cuidada narración de la relación de ambos filósofos y sus filosofías en MÖCKEL, 1997, 218-253. Entre nosotros, y desde una perspectiva básicamente heideggeriana, son imprescindibles los trabajo de Ramón Rodríguez, *cf*. Rodríguez, 1997. Por otra parte, la homenajeada en este volumen ha mostrado en escritos como "Éticamente habita el hombre" (IRIBARNE, 2007, 227-238) o en la pléyade de ensayos de su último libro, *En torno al sentido de la vida* (IRIBARNE, 2012), los rendimientos de la fenomenología husserliana para pensar los vibrantes problemas del tiempo que nos ha tocado vivir.

sus diversas manifestaciones. Para acometer esta tarea, Husserl creyó que los esfuerzos hechos por la historia de la filosofía hasta ese momento erraban porque no mantenían el equilibrio debido entre los dos elementos que son ineludibles y que están siempre presentes en toda apertura del mundo: el propio mundo y la subjetividad. En efecto, las filosofías de la tradición, o bien tendían a resaltar el papel de la subjetividad en detrimento del mundo, como el idealismo en sus diversas versiones, o bien afirmaban el valor del mundo negando protagonismo a la subjetividad: caso del realismo.

En semejante contexto, la teoría de la intencionalidad husserliana pretendía establecer una sutura entre mundo y subjetividad, restituyendo los derechos que asisten a ambos. Y si bien es verdad que en fenomenología la instancia últimamente justificadora siempre es la subjetividad, en modo alguno significa ello caer en una postura idealista, al menos en su sentido tradicional y más vulgar.

La operación que Husserl va a realizar para mostrarnos esta inextricable copertenencia de subjetividad y mundo se articula en dos momentos: la epojé y la reducción. La epojé supone una parada, una puesta entre paréntesis del mundo con el objetivo de refrenar nuestra actitud natural, aquella en la que estamos habitualmente instalados, y en la que la subjetividad que da cuenta del mundo desaparece engullida como un elemento más del propio mundo. Una vez establecido esto, una vez liberada la subjetividad del cautiverio de la actitud natural, el siguiente paso lo efectúa la reducción, y reducción no significa, en ningún caso, prescindir del mundo, sino *reconducir* ese mundo a la vida intencional activa y pasiva de la subjetividad previamente excarcelada por la epojé[7]. Se establece, así, el perfecto a priori de correlación intencional tal y como se formula, por ejemplo, en el parágrafo 48 *La Crisis de las ciencias europeas* (Husserl, 1976, 168-170).

Una vez esbozado, muy someramente, el paisaje que conforma la que entiendo como línea medular de la fenomenología, debemos preguntarnos, ¿qué lugar ocupa en ella la historia? O, enunciado de otra manera, ¿cuál es la relación de este a priori de correlación intencional con la historia?

[7] Javier San Martín ha insistido en sus múltiples trabajos sobre fenomenología husserliana en esa idea central de reducción como reconducción. *Cf.*, por ejemplo, SAN MARTÍN, 1986.

En la evolución de su pensamiento, Husserl se va dando cuenta paulatinamente del carácter ineludiblemente histórico de la subjetividad constituyente, la subjetividad trascendental, y del mundo que le es correlativo. Y ello porque no se alcanza el nivel último de radicalidad en la investigación constitutiva entendiendo el mundo, sus objetos y la propia subjetividad como algo ya acabado, terminado, sino que es necesario investigar su génesis, el origen del que provienen y por el cual se nos manifiestan tal y como lo hacen. Asistimos, de este modo, al paso de la *fenomenología estática* (la que se desarrolló por ejemplo en el volumen primero de las *Ideas*) a la *fenomenología genética*, que le permite a Husserl una reelaboración de las nociones fenomenológicas fundamentales, ampliando el esquema primario con el que había trabajado[8]. Y en el ámbito de la subjetividad, ¿en qué se nota este paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética? Pues sencillamente en que el ego ya no va a ser simplemente, como en las *Ideas* I, un polo vacío, sino un *sustrato de habitualidades* que se constituye a sí mismo, como Husserl dice, en la "unidad de una historia". Es decir, el ego pasa de polo vacío a mónada[9]. Del mismo modo, los objetos y el mundo que desvela la subjetividad, se originan y desarrollan en un horizonte temporal e histórico correlativo al de esa misma subjetividad.

Dicho de otra forma, el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética significa reconocer de modo pleno que todo aquello que se da a la conciencia, todo aquello que ella abre o se constituye en ella, incluido de modo especial la propia autoconstitución de la conciencia, se realiza de forma temporal-histórica. Y dado que la naturaleza última de la vida intencional, de ese a priori de correlación, es de raigambre temporal, todo cuanto aparezca en él va a tener un momento germinal, de génesis, que más tarde se sedimentará. Gracias a esa sedimentación puede ser posteriormente transmitido y reactivado. Esa tríada: génesis (fundación originaria), sedimentación y reactivación será precisamente el núcleo de la definición husserliana de historia y de a priori de la historia.

En resumen, la fenomenología genética convierte a la filosofía husserliana en una, utilizando de nuevo la expresión de Landgrebe, "teoría transcendental

[8] Para una presentación sucinta pero certera de este paso de la fenomenología estática a la genética, *cf*. BERNET, 1997, 204-207. Julia Iribarne se ocupó ya de este asunto en su temprano escrito sobre *La intersubjetividad en Husserl*. Sobre la fenomenología genética, ver, en particular, la sección IV: Iribarne, 1987, 58-122. *Cf*., Igualmente, GARCÍA-BARÓ, 1997, 41- 50; DE ARMAS MAGAÑA, 2011.
[9] Sobre este asunto, ver, entre otros, IRIBARNE, 2002, 69-210, y LANDGREBE, 1976, 25-39.

de la historia". Y no sólo porque la historia, en tanto que "res *gestae*" tiene para Husserl, lo vamos a ver seguidamente, unas condiciones de posibilidad, un a priori, sin el cual no sería concebible, sino porque la entraña misma de la subjetividad transcendental que preside la correlación yo/mundo es histórica. Expresado de una manera más cruda, la fenomenología genética le desvela a Husserl que la apertura al mundo que conforma la subjetividad transcendental, habría que decir mejor, intersubjetividad transcendental, es necesariamente histórica[10]. Es decir, el *Faktum* último con el que topan los análisis fenomenológicos husserlianos, el punto absoluto más allá del cual no pueden ir es una estructura correlativa presidida por la subjetividad que tiene un carácter histórico. Dice Husserl en un célebre manuscrito del año 21 en el que está hablando sobre la reducción: "Considerado de modo absoluto, tiene cada ego su *historia* (*Geschichte*) y sólo es lo que es en tanto que sujeto de una historia, de su historia. Y toda comunidad comunicativa de yoes absolutos, de subjetividades absolutas —a quienes pertenece en su plena concreción la constitución del mundo— tiene su historia '*pasiva*' y '*activa*' y *es* sólo en esa historia. *La historia es el gran Fak-tum del ser absoluto*. Y las preguntas últimas, las preguntas metafísicas y teleológicas últimas, se identifican con aquellas sobre el sentido absoluto de la historia" (Husserl, 1959, 506)[11]. Sobre ese enigmático final volveremos más tarde.

2.2. Historia intencional, a priori de la historia y filosofía de la historia en Husserl

2.2.1. Terminamos de ver que la historia es el gran *Faktum* de la subjetividad transcendental. Es decir, que la apertura al mundo tiene siempre un carácter temporal-histórico y, en esa medida, todo aquello que aparece tiene una génesis y se conforma necesariamente en la historia. Veamos ahora con un poco más de detalle algunas de las notas esenciales de semejante *Faktum*. Para ello voy a basarme fundamentalmente en ese texto genial que es el *Origen de la geometría*[12].

[10] Que la subjetividad trascendental es siempre intersubjetividad, es una de las ideas centrales que recorren obsesivamente la obra de Julia Iribarne.
[11] A este manuscrito ha dedicado Landgrebe un artículo que ya se ha convertido en clásico. *Cf*. LANDGREBE, 1974.
[12] HUSSERL, 1976, 363-386.

Este celebérrimo ensayo fue publicado por primera vez en 1939 por E. Fink, quien, a su vez, le puso un muy significativo título: *La pregunta por el origen de la geometría en tanto que problema histórico intencional*. De semejante título, quisiera que se reparase en la vinculación de la pregunta por el origen, por lo tanto, de una pregunta que se enmarca dentro del espacio de lo que antes rotulé como fenomenología genética, con el ámbito de lo histórico, pero de lo histórico entendido no de cualquier manera, sino en tanto que histórico-intencional. Con ello se indica que la historia de la que se ocupa la fenomenología no es la historia al uso, sino un tipo peculiar que tiene una característica especial: la intencionalidad.

Y es que no podía ser de otro modo, pues, si como apuntamos en la sección anterior, el mundo y la subjetividad que le es correlativa se han convertido para Husserl en históricos, y si aquello que vincula el mundo y la subjetividad es la intencionalidad, la historia por la que se alumbra la génesis del mundo y la propia autoconstitución de la subjetividad ha de ser, por fuerza, intencional.

Pero veamos qué significa esto, es decir, qué es la historia intencional y en qué se diferencia de las historias al uso, sobre todo, de la historiografía positivista, histórico-filológica, como dice Husserl. Para ello voy a reproducir un texto en el que se nos confirman algunas de las cosas ahora señaladas y se nos dan pistas importantes para seguir avanzando en nuestro cometido: “En lugar de eso [de la investigación histórico filológica], nuestro interés se centra, ante todo, en la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) por el sentido más originario con el que un día nació la geometría <y> desde entonces estuvo presente como tradición milenaria y todavía está ahí para nosotros y en un continuo trabajo vivo. Preguntamos por el sentido con el que la geometría apareció por primera vez en la historia, —con el que tuvo que aparecer, aunque nada sabemos de los primeros creadores y en modo alguno preguntamos por ellos” (Husserl, 1976, 366).

En este fragmento tenemos, por lo menos, tres elementos que parecen ser esenciales a la hora de determinar lo que Husserl entiende por historia intencional: el preguntar retrospectivo por el sentido originario, la tradición y la creación de esta tradición por los hipotéticos primeros geómetras de los que nada sabemos ni es necesario saber. Veamos seguidamente el sentido qué tienen y cuál es su mutua articulación.

Por lo que se nos ha dicho, la geometría es una tradición, pero, ¿qué es una tradición para Husserl? En líneas generales, podemos decir que para el fundador de la fenomenología la tradición es el modo fundamental en el que se articula nuestro mundo de la vida. Dicho de otro modo, nuestro mundo de la vida puede entenderse como el precipitado de una serie de tradiciones que primeramente han tenido que ser *fundadas originariamente* a partir de la actividad creadora-desveladora de los humanos y, posteriormente, se han ido s*edimentando* a lo largo de las generaciones hasta llegar a nuestros días. Por lo demás, del origen propiamente fáctico o mundano de la tradición, es decir, de sus creadores exactos o de las fechas mismas en que se originó podemos tener escasas o nulas noticias. La historia intencional no precisa para su desarrollo y ejecución del conocimiento de los hechos que realmente sucedieron[13].

Ahora bien, si nuestro mundo de la vida está conformado por una serie de tradiciones que remiten a la actividad creadora-desveladora de los sujetos que las fundaron, se confirma, por una parte, que ese mundo tiene un carácter ineludiblemente histórico y, por otra, que lo importante a la hora de dar cuenta con verdad de una tradición es captar o, como también dice Husserl, reactivar, el *sentido originario* con el que el creador o los creadores de semejante tradición la articularon, a saber, el sentido originario con el que se presentó en su mente, en su conciencia[14]. Esa instauración originaria marca la legalidad primaria y básica que debe ser siempre respetada so pena de incurrir en una pérdida de la evidencia que otorga el sentido. Es decir, toda fundación o instauración de sentido tiene un *telos* que le es propio. La historia intencional, por tanto, debe recuperar el sentido originario, el *telos* con el que se instaura la tradición, y ese sentido originario no se capta con el preguntar histórico-filológico porque éste, al ocuparse, por ejemplo, de las fechas, de la situación económica, social, militar o política, narra *acontecimientos externos*, realiza algo así como una historia

[13] Sobre la peculiaridad de una historia que no necesita de los hechos tal y como se desarrollaron, *cf*. KLEIN, 1940-145. Para una muy breve consideración llena de respeto sobre esa forma de entender la historia, *cf*. KOLAKOWSKI, 2004, 226-228.

[14] Acabo de situar los orígenes de la tradición geométrica, que aquí actúa como paradigma de cualquier otra tradición, en la actividad creadora que realiza la conciencia de un individuo o grupo de individuos. He afirmado, igualmente, que las tradiciones conforman nuestro mundo de la vida cultural. No quisiera dejar de mencionar, sin embargo, que para Husserl esa actividad creadora del instaurador de cualquier tradición remite a su propio mundo de la vida, por lo tanto, a un conjunto de tradiciones que conforman el suelo de sentido sobre el que vive. Esto no implica, sin embargo, una circularidad viciosa en la argumentación. El mundo de la vida está, por un lado, siempre presente como base de la actividad creadora de los individuos, pero, a la vez, todo lo que los citados individuos crean retorna y reestructura de nuevo el mundo de la vida.

de hechos que jamás puede hacerse cargo de la producción de sentido que se desvela en la conciencia de aquel o aquellos que instauran una tradición; también podríamos decir, de aquel o aquellos que crean o recrean la cultura. Por esta razón, y frente a ese carácter *externo* de la historia filológica, Husserl hablará de la historia intencional —término que él de hecho no utiliza en este escrito— como historia *interna*.

Hace un momento, cuando hablaba de la tradición y de que la tarea de la historia intencional era recuperarla, reactivar su sentido originario, he hecho referencia también a su sedimentación. Y es que si no hubiera sedimentación de la tradición, no sería posible su transmisibilidad. Si toda tradición no pudiera encontrar un medio a través del cual pudiese ser comunicada y fijada fuera de la mente de su instaurador, nuestro mundo estaría condenado a comenzar siempre de nuevo. El elemento fundamental al que Husserl se referirá como soporte en el que se sedimenta la tradición es el lenguaje, y, dentro del lenguaje, la escritura ocupará el papel central. Ahora bien, este momento de sedimentación que se da necesariamente en cualquier tradición, y más bajo el soporte de la escritura, es tanto un elemento que posibilita la propia pervivencia de la tradición como un peligro para la captación de su momento fundacional. El lenguaje, sobre todo el escrito, dice Husserl, es, a la vez, un instrumento que sirve para *mantener y transmitir el sentido* más allá de cualquier comunicación personal mediata o inmediata, pero precisamente por ello es también un mecanismo de *encubrimiento o recubrimiento del sentido originario*. Porque una vez roto el vínculo personal e inmediato con el instaurador de sentido, tal sentido se fosiliza, se reifica, siendo reinterpretado en el paso sucesivo de unas generaciones a otras de modo completamente diferente a ese sentido original con el que nació. En el caso de la geometría, esto ocurre cuando sustituimos la evidencia originaria que instaura el hipotético primer geómetra a partir de la realidad cotidiana que conforma su mundo de la vida, por la evidencia lógica, es decir, meramente lingüística, y, así, las formulas geométricas dejan de remitir a la realidad para vincularse sólo a ellas mismas y a las reglas de cálculo con las que trabajan.

Resumiendo, la misión del historiador intencional, tal como la entiende Husserl, consiste en captar, por medio de una reactivación de aquello que se ha sedimentado con el paso del tiempo, la fundación originaria (*Urstiftung*) de una tradición, es decir, aquel momento inaugural en el que se nos presenta la evi-

dencia primaria que establece semejante instauración de sentido. Una reactivación que, en el escrito que nos ocupa, se refiere a la evidencia originaria del hipotético primer geómetra, pero que tiene que ser extensible a la totalidad de nuestro mundo histórico y cultural[15]. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que Husserl defina la historia, en tanto que *res gestae*, del siguiente modo: "la historia no es desde un principio otra cosa que el movimiento vivo del uno con otro y el uno en el otro de la formación originaria de sentido y de su sedimentación" (Husserl, 1976, 380). De este modo, vemos que la labor del historiador intencional se ajusta perfectamente a la forma en que Husserl concibe la historia en tanto que acontecimiento.

Pero avancemos un paso más en nuestra argumentación. Puesto que el historiador intencional no hace otra cosa que ajustarse al proceso histórico, a la manera que tiene todo acontecimiento de ser histórico, y el proceso histórico es la única manera posible que tiene todo acontecimiento de irrumpir con verdad en el mundo, esto le va a permitir hablar a Husserl de un *a priori de la historia*, es decir, de *las condiciones de posibilidad de la historia*. Así, todo aquello que está presente en nuestro mundo ha tenido una *formación originaria de sentido*, una, como también la ha denominado Husserl en innumerables ocasiones, *fundación originaria* (*Urstiftung*). Igualmente, si no quiere perderse en el momento mismo de su concepción, ha de sufrir un proceso de *sedimentación*. Y si quiere seguir siendo algo vivo, tiene que estar sometido a constantes *reactivaciones* o, cuando menos, tener la posibilidad ideal de ser reactivado algún día en su sentido originario[16].

Ahora bien, lo que terminamos de definir como a priori histórico es, por emplear la terminología fenomenológica, el lado noemático de tal a priori, su cara objetiva. Como ya sabemos, toda fundación originaria de sentido lo que hace en última instancia es remitir a la subjetividad que la instituyó. Lo mismo ocurre con los dos restantes componentes de este a priori: la sedimentación y la reactivación. Por esta razón, el a priori de la historia se justifica finalmente, como en la fenomenología no podía ser menos, desde la historicidad interna de la subjetividad. Es decir, el mundo es un horizonte histórico porque la subjetivi-

[15] Sobre ese punto incidiré un poco más adelante.
[16] Sobre el concepto de a priori de la historia pueden consultarse en el ámbito hispano hablante, ente otros, WALTON, 1993, 129-169; SAN MARTÍN, 2007, 80-88; LÓPEZ SAENZ, 2012. Y si se me permite la autocita, DÍAZ ÁLVAREZ, 2003, 259-298. Julia Iribarne ha hablado de este asunto y sus derivaciones colindantes en diferentes ensayos, *cf.*, entre otros, IRIBARNE, 2007, 189-226.

dad es también, por definición, histórica. Dicho de otro modo, hay fundación originaria, sedimentación y reactivación, porque la propia estructura de la subjetividad lo permite o, mejor dicho, lo exige. Y en este punto es significativo que cuando Husserl quiere mostrarnos en el *Origen de la geometría* el paso de las idealidades geométricas que desvela en su mente el hipotético primer geómetra al mundo objetivo, a fin de que pudieran ser intersubjetivamente compartidas, lo primero que hace es mostrarnos el surgimiento de la idealidad en la citada mente del geómetra (fundación originaria), para después señalar que gracias a la propia estructura de la subjetividad del geómetra el descubrimiento puntual pasa primero a la esfera de lo «recién sido», de la retención primaria y, de ahí, a una progresiva caída en el pasado (sedimentación). Pero tal progresiva caída en el pasado no es una caída en la nada. Gracias a la rememoración (reactivación), puede ser despertada de nuevo, comprobando que se trataba de la misma creación que se había originado por primera vez.

Vemos, pues, que el paralelismo entre el "lado noemático" del a priori de la historia y el "lado noético" es completo, como no podía ser de otra forma, pero, repito, es en última instancia la historicidad interna de la propia subjetividad la que posibilita y exige que exista algo así como lo histórico. Y cito a Husserl: "El mundo histórico es ciertamente dado de antemano (*vorgegeben*) como mundo social-histórico. Pero es histórico sólo a través de la historicidad interna (*innere Geschichtlichkeit*) de los individuos, que son individuos en su historicidad interna junto con las otras personas con las que conviven en comunidad" (Husserl, 1976, 381).

Esta cita, como colofón de todo lo expuesto hasta ahora, nos vuelve a remitir al manuscrito del año 21 antes mencionado, a la consideración de que "la historia es el gran *Faktum* del ser absoluto", es decir, la estructura última e indeclinable con la que se abre el mundo y todo lo que aparece en él, y por la cual yo entiendo que la fenomenología es, en última instancia, una teoría transcendental de la historia. Pero si recordamos, aquel fragmento concluía con una frase enigmática: "Y las preguntas últimas, las preguntas metafísicas y teleológicas últimas, se identifican con aquellas sobre el sentido absoluto de la historia". Transitamos con ello de la historia a la filosofía de la historia en una coherencia perfecta, o eso trataré de mostrar, al menos desde el punto de vista husserliano.

2.2.2. Y es que tal y como yo lo veo, la filosofía de la historia se deriva en Husserl de su manera de entender la historia en tanto que historia intencional, sólo que "aplicada" este vez a un "objeto" muy peculiar, al surgimiento del propio discurso filosófico. En efecto, como ya atisbó muy bien A. Gurwitsch en su espléndido comentario de *La crisis de la ciencias europeas*, "la historia de la filosofía que realiza Husserl es al mismo tiempo e incluso primariamente una filosofía de la historia" (Gurwitsch, 1966, 401). Veamos por qué.

En el *Origen de la geometría* se nos dice que la investigación que allí tiene lugar con respecto a esa disciplina matemática es sólo un ejemplo que debería ser proseguido en relación a cualquier otra tradición –y entre ellas menciona de modo destacado a la tradición filosófica– si realmente queremos tener una comprensión cabal de ella. Pues bien, semejante investigación de historia intencional en relación a la filosofía la va a consumar Husserl de modo paradigmático, entre otros lugares, en el corpus central de *La Crisis de las ciencias europeas* y en algunos de sus textos complementarios como el propio *Origen de la geometría* o la magistral *Conferencia de Viena*. En esta impresionante obra, y en sus escritos correlativos, se nos invita, entre otras muchas cosas, a presenciar el sentido originario con el que nació la reflexión filosófica en Grecia y los avatares que este sufrió, es decir, sus sedimentaciones y reactivaciones, sobre todo en la Modernidad. *En el relato de esta historia, Husserl desvela su filosofía de la historia*.

En efecto, para Husserl la investigación del sentido originario con el que nació la filosofía en Grecia revela que este acontecimiento tiene un carácter epocal en la historia de la humanidad. Hay un antes y un después del nacimiento de la filosofía. Y es que a su través se va a instaurar por primera vez de modo consciente un tipo de cultura y de actividad racional que es completamente diferente a lo que hasta ese momento se había dado y que, al decir de Husserl, conforma el *telos* de la humanidad. ¿Pero qué es lo que Husserl ve como radicalmente nuevo con la instauración de la filosofía y la cultura que la acompaña? Pues su pretensión de conducir la vida de los humanos según una idea de racionalidad universal. En efecto, según el fundador de la fenomenología aquello que se hace explícitamente temático en Grecia con la filosofía es la idea de una cultura regida exclusivamente por la validez que se genera en el dar y recibir razones. Un dar y recibir razones que está movido por el ideal de que es posible ir a la búsqueda y encontrar la Verdad, el Bien, la Justicia o la Belleza en tanto

que instancias comunes y válidas para cualquier ser humano dotado de razón y con independencia de su raza, clase o cultura.

En este sentido, la filosofía griega y la civilización que se genera entorno a ella descubren que existe o que tiene que existir algo así como un "ámbito espiritual", un, y no se entienda esto en un sentido platónico vulgar, "reino de ideas" válido de modo absoluto que, por su misma naturaleza, trasciende la particularidad, el propio marco espacial y temporal en el que es barruntado y que sólo es accesible mediante el antes citado ejercicio de la libre discusión racional, y ello en una tarea que se revela como infinita. Dicho de otro modo, la investigación histórico-intencional le descubre a Husserl que en Grecia, y de la mano de la filosofía, se instaura por primera vez de modo explícito "un nuevo modo de comunalización (*Vergemeinschaftung*) y una nueva forma de comunidad perdurable cuya vida espiritual, comunalizada por el amor a las ideas, la creación de ideas y la normativización ideal de la vida, lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que se renuevan a partir del espíritu de las ideas" (Husserl, 1976, 322).

Pero Husserl, en su mirada intencional hacia la historia de la filosofía, no sólo descubre el *telos* único de eso que él llama Europa, un fin que debe orientar a toda la humanidad, sino que también detecta que la realización de semejante *telos* filosófico, sobre todo a partir de la Modernidad, se ha descarriado. Y se ha descarriado no porque esa cultura de ideas haya sido abandonada, sino porque fruto de la sedimentación, el ideal originario de racionalidad y universalidad se reinterpretó en la Modernidad de modo predominante, tanto por parte del racionalismo como del empirismo, desde parámetros matemático-naturalistas que no respondían al sentido intencional último de la instauración griega. Por tanto, para Husserl, lo que se produce de modo paradójico en la Modernidad es un olvido del sentido originario de la racionalidad en virtud de una hipertrofia de la racionalidad matemático-naturalista que, so pretexto de reactivación del proyecto original griego, coloniza la totalidad de aquello que se entiende por razón. Y es que como en el caso paradigmático de la geometría, las reactivaciones que hagamos pueden ser espurias, no ir a la raíz del sentido con el que brotó la racionalidad universal en un conjunto de pequeñas islas del Mar Mediterráneo. Por ello, Husserl va a proponer como solución a la mencionada crisis de la racionalidad la recuperación de ese sentido primigenio vinculado a una forma de entender la universalidad y la idealidad que nunca trata al

ser humano, instaurador último de sentido, como una cosa más en el mundo, si no que recupera su dimensión *trascendental, intencional y teleológica*.

En la medida en que sólo la fenomenología, gracias a la reducción transcendental, retoma de forma clara, precisa y coherente el *telos* del discurso filosófico, toda filosofía deberá transformarse, en última instancia en fenomenología. Es más, según Husserl eso es lo que alguna manera sucede secretamente en la evolución del propio pensamiento filosófico. En este sentido, Descartes, Hume o Kant no serían, en lo que tienen de verdadero y profundo, más que fenomenólogos *avant la lettre*. Lo mismo sucedería con ciertos desarrollos del idealismo alemán.

Teniendo en cuenta la narración precedente, una narración, tengámoslo de nuevo presente, que es de naturaleza genética, de naturaleza histórico-trascendental-intencional, no puede sorprendernos ya ni resultarnos enigmática la frase con la que se cerraba el texto del año 21. La recuerdo otra vez: "Y las preguntas últimas, las preguntas metafísicas y teleológicas últimas, se identifican con aquellas sobre el sentido absoluto de la historia". Un sentido que termina de sernos desvelado por la filosofía de la historia husserliana y que está presidido por la hazaña del surgimiento y evolución progresiva de la idea de racionalidad y verdad universales.

3. ¿UNA RAZÓN SIN ASTUCIA? LOS AVATARES DEL FUNDAMENTO EN LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HUSSERL[17]

Hasta aquí he tratado de mostrar no sólo la radical importancia de la historia en la fenomenología de Husserl, sino que la lectura que probablemente mejor encaja con la totalidad de su proyecto maduro, por lo menos desde cierto punto de vista, es la que lo describe como una teoría transcendental de la historia. He tratado de mostrar, en suma, como la fenomenología genética desvela que la naturaleza última que preside la correlación sujeto/mundo es de carácter histórico-temporal, que el mundo y la propia subjetividad se abren o constituyen históricamente. Esa es la realidad postrera que Husserl cree descubrir con la reducción y los análisis genéticos. Más allá de ella no se puede ir; es, pues,

[17] En esta sección conclusiva del ensayo, recupero libérrimamente algunos fragmentos de mi trabajo "¿Es Husserl un fundacionalista?" (DÍAZ ÁLVAREZ, 2011).

condición de posibilidad de todo lo demás. Es, lo he repetido en múltiples ocasiones, el *Faktum*, el suelo absoluto. Pero además de esto, y gracias a los análisis desplegados al investigar el origen de la geometría o el nacimiento de la filosofía, sabemos que la historia que conforma ese *Faktum* tiene una naturaleza intencional, es decir, posee un *telos* cuyo horizonte de sentido último es el despliegue de la razón, de la evidencia racional, de la verdad. Expresado de otra forma, la racionalidad y su despliegue son el sentido absoluto de la historia.

Llegados a este punto, una de las preguntas cruciales que en seguida se nos viene a la mente es, ¿cuál es la naturaleza de la teleología husserliana? ¿Existe en ella algo así como una astucia de la razón, a lo Hegel, o es más bien una idea regulativa en el sentido kantiano?

En un trabajo precedente, donde expuse con bastante detalle algunas de las ideas aquí tratadas, defendí que la teleología husserliana no era de raigambre hegeliana, sino kantiana; que en Husserl no había algo así como una *List der Vernunft* que volviera de alguna forma previsible el espacio histórico e inevitable, en cierto modo, el decurso del proceso que le es propio; que para el fundador de la fenomenología lo delimitado por ese *Faktum*, y que tiene su gran epítome en el discurso filosófico que surge en Grecia, no era más, aunque ya es mucho, que un conjunto de ideas regulativas que marcan el sentido de la Verdad, el Bien, la Justicia o la Belleza y, con ello, sirven de orientación para alcanzar una comunidad presidida por una vida racional. Entendida en esta clave puramente kantiana, el sentido de la teleología podía decepcionarse. Que ello sucediera o no estaba en nuestras manos. El futuro estaba completamente abierto[18].

[18] Una prueba clara de esa posibilidad de decepción del sentido eran la Primera Guerra Mundial o los acontecimientos que estaban sucediendo en Alemania en los años 30 mientras el propio Husserl escribía *La crisis de las ciencias europeas*. *Cf*. DÍAZ ÁLVAREZ, 2003, 295-398. La mayoría de los intérpretes más sabios y autorizados se mueven también en esta línea kantiana. Ciñéndonos al ámbito latinoamericano, *cf*., entre otros, GARCÍA-BARO, 1997, 49-50; IRIBARNE, 2007, 189- 226; PÉREZ QUINTANA, 2011, 55-78; o SAN MARTÍN, 2007, 183-217. Morujao toma cierta distancia con esa tesis en su esclarecedor libro *Crise e responsabilidade,* MORUJAO, 2013. Si no lo he leído mal, Agustín Serrano de Haro asume de entrada esa idea en su magnífico artículo dedicado a los ensayos sobre renovación (SERRANO DE HARO, 2011, 9-22). Sin embargo, y por paradójico que parezca, el desarrollo de lo que él califica en este escrito como "dos zonas de oscuridad", y que tienen que ver, entre otras cosas, con la excesiva potencia de la teleología y racionalidad husserliana para afrontar el problema del "exceso de mal y la revelación imprevista del bien", creo que no deja de apuntar, a pesar de las apariencias en contra, en una dirección que no dista mucho de algunas de las ideas críticas que sostendré dentro de un momento con respecto a la filosofía de la historia de Husserl.

Sin embargo, hoy no estoy tan seguro de que eso sea del todo así y más bien tiendo a pensar que la teleología de la razón, la intencionalidad teológica que preside la historia de la Verdad, del Bien, de la Justicia y de la Belleza son bastante más potentes que un conjunto de meras ideas regulativas. La tesis es, lo reconozco, muy discutible y hay textos husserlianos que parecen indicar otra cosa, pero cada vez estoy más de acuerdo con el neopragmatista norteamericano Richard Rorty cuando afirma, en una brillante y provocativa conferencia dedicada a honrar *La crisis de las ciencias europeas*, que:

> Husserl y Carnap compartían la esperanza platónica tradicional de ascender hasta un punto de vista desde el que pudieran verse las interconexiones entre todo. Para ambos, el objetivo de la filosofía es un esquema formal en el que poder situar todo ámbito de la cultura. Ambos son filósofos de lo que Hilary Putnam ha denominado 'la perspectiva del ojo de Dios'. El término de Heidegger para semejantes intentos de una captación de tipo divino del ámbito de la posibilidad, intentos por disponer de una casilla preparada para todo acontecimiento que pueda tener lugar, es 'lo matemático'. Heidegger define tà mathémata como 'aquel "acerca de" cosas que en realidad ya conocemos'. La búsqueda de lo matemático era para Heidegger el vínculo oculto entre la fenomenología husserliana, el positivismo carnapiano y la tradición objetivista (Rorty, 1993, 27-28).

Y en efecto, me parece que el *telos* presente en la estructura misma del aparecer es más cerrado de lo que aparenta, y determina en Husserl, de alguna manera, todas las posibilidades esenciales de la Verdad, el Bien, la Justicia y la Belleza. Si toda *Urstiftung* debe ser reactivada para saber que estamos realmente en la evidencia o sentido originario de todo aquello que aparece históricamente con verdad, quiere decirse que toda fundación originaria, incluso para proyectarse como idea regulativa, debe contener en el origen los mojones esenciales del resultado final. El autor de *Ideas* lo llamará *Endstiftung* en tanto que plenificación del *telos* primigenio. Pero si esto es así, la *Urstiftung* agota en algún sentido todas las posibilidades verdaderamente importantes que se puedan desarrollar a futuro. Es decir, de alguna manera, el futuro estaría contenido en el pasado en algunos de sus aspectos esenciales e irrenunciables, aunque no en todos, desde luego. La propia estructura intencional del *Faktum* histórico así lo exigiría. En este sentido, podríamos decir que la historia intencional husserliana curiosamente descarta de alguna forma aquello que de modo genérico suele atribuirse a la historia y la hace bastante enojosa para un buen puñado de filósofos, descarta, lo contingente en su sentido más radical. La historicidad lo es siempre en Husserl de la verdad, de lo que se nos da bajo el signo de lo

infinito y lo intemporal. No hay pues lugar, paradójicamente, para el azar, lo irracional o el acontecimiento verdaderamente tal, es decir, para lo inesperado que suponga un verdadero *novum*. Por eso el proyecto fenomenológico se reviste en Husserl del carácter de *strenge Wissenschaft*, de fundamento absoluto y no hay ninguna incompatibilidad entre fundamento e historia. Al contrario, la historia, cuando lo es verdaderamente tal es historia del fundamento, historia de la verdad, de lo intemporal[19].

En suma, la teleología husserliana no será tan potente como la hegeliana, pero cuando menos creo que habría que reconocer que es más que una mera idea regulativa en la interpretación más usual que se le da a esta tesis. La fuerza de la vida intencional atravesada por la razón y la verdad parecen estar de algún modo destinadas a imponerse en el largo plazo en un despliegue infinito. Una relectura de la sección IV de las *Ideas*[20] , la que lleva el significativo título de "Razón y realidad", creo que muestra que todo desvío de la verdad es para Husserl eso mismo, un desvío, una anomalía que tiene siempre un carácter solucionable que terminará de alguna forma por triunfar. Expresado de otra forma, la vida racional, el *telos* que le es propio, empuja y pugna por aparecer y realizarse, por pasar de ser algo puramente pasivo a ser parte de la vida activa. Me parece que bastantes textos de *La filosofía como ciencia estricta*, el "Epílogo a las *Ideas*" o *La crisis de las ciencias europeas*, por citar sólo algunos escritos de diferentes épocas, podrían avalar esta tesis, no digamos ya una porción amplia de sus 10 volúmenes de cartas editadas por el infatigable Karl Schuhmann en los *Husserliana Dokumente*[21] . Por lo demás, y si esto es así, es verdad que en Husserl no habría propiamente una astucia de la razón. Está no escribe recto con renglones torcidos, más bien es noble y heroica, pero igualmente parece estar destinada de alguna forma a cumplir su rendimiento intencional.

Termino ya. Los mejores intérpretes de Husserl han visto con gran agudeza que la motivación última de su filosofía es de carácter moral, ético-política. El conocimiento, la objetividad, la verdad se correlacionan estrictamente con la vida esclarecida, con la aspiración de llevar una existencia regida por la absoluta autorresponsabilidad. Dicho de otra manera, la vida en la verdad es la vida

[19] *Cf*. KLEIN, 1940.
[20] HUSSERL, 2013, 393-464.
[21] Con respecto al espíritu general presente en los 10 volúmenes de correspondencia, *cf*., WETZ, 195, 109-146.

moral por excelencia, y sólo con el fundamento que ella nos proporciona podemos superar la crisis, el sinsentido en el que está instalada la humanidad, alcanzar acuerdos sólidos y permanentes sobre aquellas cosas en que nos jugamos de veras la existencia. Por eso, si la posibilidad real del fundamento fuera una quimera, para Husserl y los de su estirpe todo sería arbitrario, no podríamos distinguir la verdad del error, el bien del mal, lo justo de lo injusto. En definitiva, y traduciendo esta tesis a asuntos morales más concretos, si la fundamentación racional no fuera posible ¿por qué preferir una sociedad en la que se respeten los derechos humanos a otra que los conculca sin más, cómo distinguir al verdugo de la víctima? Desde esta perspectiva, la "grandeza" de la idea de fundamento reside para sus partidarios en que sólo a partir de él resultaría factible llevar una vida verdaderamente humana. Sin fundamento no hay salvación posible; o fundamento o barbarie[22].

Ahora bien, todos sabemos que una gran parte de la filosofía del pasado y del presente siglo, y por distintas razones, ha ido abandonando paulatinamente la tesis fundacionalista, al menos en la versión tan fuerte que programáticamente mantuvo Husserl durante toda su vida. En la *koiné* pragmatico-hermenéutica en la que, para bien o para mal, cada vez estamos más inmersos, el fundacionalismo husserliano cotiza a la baja. Hoy resulta muy difícil mantener que una filosofía, tanto en los ámbitos teórico como práctico —no digamos ya el estético—, se ha encaminado por el recto y seguro camino de la ciencia, que hay algo así como un verdadero progreso en positivo de algún tipo de tesis filosófica que confiera a su verdad el estatus de la eternidad. Dada esta situación, y viendo que Husserl corre el riesgo de volverse un pensador poco interesante, extemporáneo o inactual, algunas recientes interpretaciones de su obra, por ejemplo, la de Dan Zahavi, han intentado rebajar o aligerar el fundacionalismo husserliano[23]. En mi opinión, y siendo tal interpretación posible, le hacen un flaco servicio. Precisamente porque estamos en tiempos proclives a la pluralidad, la historicidad y la contingencia, no deberíamos tratar de "afeitar" los punzantes cuernos de la fenomenología husserliana para intentar hacerla más

[22] Un viejo libro de Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude*, libro que contiene, es verdad, compresiones deficientes y erróneas de aspectos importantes del edificio fenomenológico, captura sin embargo muy bien ese sentido filosófico-vital, ético-político, del proyecto fundacionalista husserliano. *Cf*. KOLAKOWSKI, 1975. He retratado mi alejamiento del fundacionaismo husserliano en DÍAZ ÁLVAREZ, 2011, 34-37.
[23] *Cf*. ZAHAVI, 2003, 66-67.

atractiva a la sensibilidad presente. Su fuerza e interés residen hoy, justamente, en su, llamémosla así, inactualidad. Frente a las voces crecientes, entre las que tiendo cada vez más a incluirme, que proclaman las "miserias" o la implausibilidad del fundamento, no está demás revisar con atención lo que el viejo profesor nos decía sobre su grandeza en tiempos realmente sombríos. Pero para ello necesitamos oír un Husserl no urbanizado, un Husserl fundacionalista.

BIBLIOGRAFÍA

BERNET, R. (1997). "Edmund Husserl". En CRITCHLEY S., SCHROEDER W. (Eds.). *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 198-207.

DE ARMAS MAGAÑA, D. (2011). "Por el sendero más oscuro. Notas sobre la fenomenología genética de Husserl". En *Laguna*, Nº 28, pp. 79-99.

DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2003). *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED Ediciones.

— (2011). "¿Es Husserl un fundacionalista? Algunas reflexiones con motivo de un fragmento de *La crisis de las ciencias europeas*". En *Laguna*, Nº 28, pp. 23-37.

GARCÍA-BARÓ, M. (1997). *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.

GURWITSCH, A. (1957). "The last Work of Edmund Husserl". En GURWITSCH, A. (1966). *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 397-447.

HUSSERL, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24).* Zweiter Teil. *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. La Haya: Martinus Nijhoff.

— (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nijhoff.

— (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Libro Primero. México: Fondo de Cultura Económica.

IRIBARNE, J. (1987). *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos Aires: Carlos Lohle.

— (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

— (2007). *De la ética a la Metafísica*. Bogotá: San Pablo.

— (2012). *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. Morelia: Jitanjáfora.

JONAS, H. (1993). *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KLEIN, J. (1940). "Phenomenolgy and the History of Science". En Farber, M. (Ed.). (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 143-163.

KOLAKOWSKI, L. (1966). "The Epistemology of Striptease". En KOLAKOWSKI, L. (2004). *The Two Eyes of Spinoza and Other Essays on Philosophers*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.

— (1975). *Husserl and the Search for Certitude*. New Haven: Yale University Press. Trad. al español de Adolfo MURGUÍA ZURIARRAIN*, Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid: Alianza Editorial, 1977.

LANDGREBE, L. (1974). "A Meditation on Husserl's Statement: 'History is the grand fact of absolute Being'". En *Southwestern Journal of Philosophy*, 5, pp. 111-125.

— (1976). "Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte". En *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 3, 17-47.

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2012). "Sédimentation du sens et Tradition (Überlieferung). Phénoménologie et herméneutique philosophique". En *Hermeneia. Journal of Hermeneutics*, Arts, Theory and Criticism, Nº 12, pp. 39-62.

MAYER, V. (2009). *Edmund Husserl*. München: Verlag C. H. Beck.

MÖCKEL, Ch. (1997). *Einführung in die transzendentale Phänomenologie*. München: W. Fink.

MOHANTY, J. (1978). "Consciousness and Existence: Remarks on the Relation Between Husserl and Heidegger". En Mohanty, J. (1985). *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, pp. 155-165.

MORUJAO, C. (2013). *Crise e responsabilidade. Husserl, Heidegger e a fenomenología.* Moinho Velho: Editorial Aster.

ORTEGA Y GASSET, J. (1941). "Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia". En Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras Completas*. Tomo VI (1941-1955). Madrid: Taurus, pp. 3-29.

PÉREZ QUINTANA, A. (2011). "Pensar el sentido, la teleología, las normas. La filosofía y su función rectora de la humanidad según Husserl". En *Laguna*, Nº 28, pp. 55-78.

RODRIGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Técnos.

RORTY, R. (1989). "La filosofía como ciencia, como metáfora y como política". En RORTY, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Escritos filosóficos 2. Barcelona: Paidós, pp. 25-47.

SAN MARTÍN, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. UNED Ediciones: Madrid.

— (2007). *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad Nacional de Educación a Distancia.

SERRANO DE HARO, A. (2011). "Husserl y el sentido de la historia a la altura de 1923". En *Laguna*, Nº 28, pp. 9-22.

STRÖKER, E. (1984). "Husserl's Transcendental Phenomenology and History". CHO, K. K. (Ed.) (1984). *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective.* Dordrecht: Martinus Nijhoff.

WALTON, R. (1993). "Husserl y el horizonte de la historia". En WALTON, R. (1993). *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.

WETZ, F. J. (1995*). Edmund Husserl*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Standford: Standfors University Press.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 107-117

EL CIELO ESTRELLADO SOBRE MÍ

THE SARRY HEAVENS ABOVE ME

Francisco Diez Fischer
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
franciscodiezfischer@gmail.com

Resumen: En la *Crítica de la razón práctica,* I. Kant dice: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí". En su último libro, Julia Iribarne utiliza esta frase para describir el fin de su propio camino: la creencia en el sentido del Todo de la vida. Con la misma convicción de que ésa es la única vía que puede rescatar el sentido de la propia vida, este trabajo hace una lectura de su último libro bajo el horizonte esbozado por la pregunta, ¿qué escribe un filósofo al final de su vida?

Palabras claves: Sentido, vida, muerte, misterio.

Abstract: In the *Critique of Practical Reason*, I. Kant states: "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the more often and steadily we reflect upon them: the starry heavens above me and the moral law within me." In her last book, Julia Iribarne uses the same sentence to describe the goal of the course she has followed: the belief in the meaning of the totality of life. With the same conviction that this is the only way in which the meaning of life itself can be disclosed, this paper advances a reading for her latest book within the horizon outlined by the question: what does a philosopher write at the end of her life?.

Key Words: Meaning, Life, Hope, Mystery.

Cuando un hombre se acerca a la hora de su muerte está en el momento de las últimas cosas. Con certeza sabe que llega inevitablemente una fecha incierta que es pronto. ¿Qué sucede cuando esa persona ha dedicado su vida a pensar y a escribir para otros? ¿Qué pasa cuando un filósofo está próximo a su muerte y lo sabe? ¿Hay un último libro que quisiera leer? ¿Una última idea que quisiera legar? ¿Una frase final con la que despedirse del mundo? Cuentan que Voltaire, en su lecho de muerte, al ser consultado sobre si renunciaba a Sata-

nás respondió con humor: "Ahora, ahora mi buen hombre, no es momento de hacer enemigos". En casos tan particulares como estos, quisiera plantear una pregunta que me resulta interesante ¿cuál es el último libro que elige escribir un filósofo que se sabe al final de su vida? ¿Qué decide en ese momento dejar en letra imborrable como legado al futuro?

LA ÚLTIMA PALABRA

Ante estas preguntas, podemos recorrer, a modo de ejemplo, los últimos escritos de algunos filósofos. En el caso de Edmund Husserl —pensador tan leído y trabajado por Julia— escribió su último texto a los 78 años y lo tituló "*Teleologie in der Philosophiegeschichte*"[1]. Le llevó un año escribirlo, desde agosto de 1936 hasta julio de 1937. Luego, tuvo una caída y no volvió a escribir más hasta su muerte el 27 de abril de 1938. Según su editor, el texto puede considerarse como el "testamento filosófico de Husserl", no sólo por ser el último que escribió, sino porque allí se consideran las preguntas esenciales de la filosofía, por ejemplo, la ubicación de su tarea, la investigación teórica y la idea final (*Zweckidee*), que Husserl recorre en los diferentes momentos de la historia del pensamiento en búsqueda de "una unidad teleológica inherente a la historia de la filosofía"[2]. Esa búsqueda es un legado fundamental que tiene el valor de su investigación última. La historia del pensamiento humano en la variedad de sus formas y contenidos se habría guiado por un ideal regulativo que sería común a todas sus manifestaciones históricas: conformar una ciencia rigurosa del universo de los seres[3]. Todos y cada uno de los sistemas y metodologías que la filosofía ha desarrollado conformarían este "poema conceptual" –tal como lo llama Husserl-, que se escribiría con el "trabajo" (*Beruf*) del filósofo, que es la búsqueda de la verdad y del sentido, un "trabajo ideal" que correspondería también a cada persona[4].

Otro ejemplo distinto de un último libro es el de Jean Paul Sartre. En 1980, con 75 años, su hija adoptiva, Arlette, y su discípulo Pierre Víctor lo conminaban a que repase y corrija su obra y siga escribiendo hasta el final, prometien-

[1] El trabajo fue publicado como texto Nº 22 en Husserliana XXIX. Agradezco esta referencia al Dr. Roberto Walton.
[2] Hua XXIX, p. 103.
[3] Ibíd., p. 111.
[4] Ibíd., p. 61.

do que ellos prolongarían su proyecto. Sartre hablaba entonces entusiasmado de su próximo libro que se iba a titular "Poder y Libertad": "Es para mí un libro sobre la política y la moral que quisiera ver terminado al final de mi vida." El libro nunca salió publicado —salvo extractos aparecidos en *Le Nouvel Observateur* bajo el extraño y sugerente título de "L'espoir maintenant"—. Recién en el año 2008, fue publicado, conteniendo los cinco años de entrevistas que entre 1975 y 1980 mantuvieron Sartre y Benny-Lévy. En esos años, Benny-Lévy era uno de sus amigos más cercanos y anotó en sus cuadernos el estado del trabajo, los avances, las intuiciones personales y las pistas para la obra futura. El libro contiene los diálogos y discusiones entre ellos, en los que se evidencia el privilegio que tuvo Benny-Lévy al poder releer a Sartre con Sartre antes de su muerte. Estamos entonces ante un texto final escrito de a dos —nada menor para quien consideraba que el infierno eran los otros—.

Finalmente, Immanuel Kant (algo que uno debiera decir más de una vez). Dándose cuenta de su propia debilidad, Kant se había retirado, desde 1797, de su cátedra, y había ido poco a poco suspendiendo todas sus relaciones sociales[5]. No obstante, en 1803 a los 79 años, todavía se ocupaba de un trabajo original que designaba, frecuentemente, como su obra maestra, con esa preferencia que se demuestra al final por el último de los hijos. Esa obra debía exponer la transición de la metafísica a la física, y él mismo la titulaba "Sistema de la filosofía en su totalidad". Hasta los últimos meses antes de morir escribió en ella con toda la asiduidad posible. Ese manuscrito se perdió, y luego fue recuperado; los críticos que lo han leído aseguran que sólo es la repetición de sus obras anteriores, incluso con el sello de su debilidad senil. Su antiguo discípulo Wasianski, que se encargó generosamente del cuidado de su casa hasta el final, decía, que según el juicio de Schulze, a quien Kant había enseñado el manuscrito, ese trabajo era el comienzo de una obra que ya no podía redactar; una suerte de último libro imposible. Al final, el 24 de abril de 1803, dos días después de cumplir 79 años, Kant escribió estas palabras proféticas: "Según la Biblia, dura nuestra vida setenta años, y cuando pasa, llega a los ochenta, y si tiene algún valor, sólo es el de la pena y el trabajo"[6]. Kant murió el 12 de febrero de 1804, dos meses antes de cumplir 80 años.

[5] Cf. FISCHER, Kuno. "Vida de Kant", *Revista Contemporánea*, Año I, Número 2, Tomo I, vol. II, Madrid, 30 de diciembre de 1975, pp. 233-241.
[6] Citado por FISCHER, K. *Loc. cit.*, p. 236.

¿Qué tienen en común estos tres filósofos? ¿Por qué nos interesa el ejemplo de sus últimas obras escritas al final? Porque cada uno de ellos ha sido trabajado por Julia Iribarne en su libro "En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia". Este libro trata sobre la vida y muerte, que —como dice Julia— "admiten diversos modos de aproximación"[7], tan disímiles como los que Husserl, Sartre y Kant ensayaron sobre estos temas. En este libro, Julia dialoga con cada uno de ellos y en algunos casos examina sus escritos finales para dar a entender algo sobre el final. Pero lo particular de este libro es que además es el último libro de Julia, es decir, que pertenece a esa clase de obras que los filósofos eligen escribir cuando se saben al final de su vida. A excepción de algunos pocos capítulos que fueron presentados en obras anteriores, la mayoría de los 13 que conforman el libro fueron escritos y publicados en el año 2012, cuando Julia ya sabía de la prontitud de su fecha incierta. Ella misma reconoce en la introducción que "el libro que presentamos contiene el resultado, inevitablemente provisorio, de una larga meditación sobre el sentido de la vida, sobre la vida misma y su reverso, la muerte"[8]. Y en las páginas finales vuelve a recordar que se trata de una "investigación nuestra que ha llevado años. La pretensión de decir algo terminante sobre el sentido de la vida y la muerte estaba *ab initio* condenada al fracaso"[9]. Le inquieta la pregunta sobre qué podríamos agregar a lo pensado durante milenios, "quizás ha de ser muy poco, tal vez nada, en cualquier caso algo incompleto." No obstante, siguiendo a J. L. Borges –otro de los protagonistas centrales del libro- se anima a la última escritura con "el argumento de que no es insensato emprender una tarea cuyo resultado final va a quedar necesariamente incompleto"[10]. En verdad, los "finales abiertos son nuestra mejor opción"[11], y como cada pensador piensa con su tiempo, es "nuestra obligación confrontarnos con el nuestro".

EL LIBRO

No podemos leer toda la larga vida y obra de Julia desde un solo libro, pero es interesante que ella haya elegido escribir un último texto sobre el sentido de la vida y la muerte. Sin embargo, no sólo por eso su escrito llama la atención.

[7] IRIBARNE, Julia. *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia,* Morelia (México): Jitanjáfora (Red Utopía A.C.), 2012, p. 199.
[8] Ibíd., p. 7.
[9] Ibíd., p. 200.
[10] Ibíd., p. 7.
[11] Ibíd., p. 7.

Julia valora la importancia de los epígrafes y el libro comienza en su primera página con una cita del *Fausto* de Goethe, un diálogo entre Mefistófeles y Fausto, donde Fausto le recuerda al diablo: "No busco apoyarme en la indiferencia; la mejor parte del hombre es la que se sobrecoge y vibra en él. Por muy caro que el mundo le venda el derecho de sentir, él tiene necesidad de emocionarse y de sentir profundamente la *inmensidad*"[12]. El pasaje que se da aquí entre el singular de Fausto y el plural del género humano, es un ejercicio de paso desde la primera a la tercera persona que Julia ensaya una y otra vez a lo largo de su libro. Pero esta cita cuenta además con dos bastardillas que aparecen destacadas al final de cada alocución. En la de Mefistófeles el final que dice: "más allá de tu alcance", y en la de Fausto, el otro final: "la inmensidad". "Más allá de tu alcance, (…) la inmensidad"; dicho lo primero por el diablo, lo segundo por el hombre cobra una dimensión que es toda la dimensión de un libro incompleto.

Sobre esta apertura necesariamente inacabada, cada capítulo tiene algo que decir. El capítulo I es la revelación de Borges, con la que Julia descubre la familiaridad entre su obra y los temas husserlianos. Sabemos que detrás de este vínculo está un trabajo extenso que Julia realizó a lo largo de toda su vida, no sólo porque la obra de Borges le agradaba, sino porque "su obra –nos recuerda- habla siempre del mismo tema, sólo que de diverso modo"[13]. Los mismos temas fenomenológicos que Julia descubre son: la constitución y donación de sentido y de mundo, donde Borges y Husserl trabajan con los impulsos arcanos de nuestra conciencia; la estructura temporal de la conciencia y la constitución de la identidad, de la que no se puede conocer más que el yo constituido y nunca su sentido total: "Borges estaría de acuerdo con esta interpretación; -dice Julia- por eso él intuye el reconocimiento definitivo de quién ha sido cada uno de nosotros sólo como una revelación que nos será dada en la hora que precede a nuestra muerte"[14]. Ese momento que contiene toda la vida es el momento en que el hombre sabe para siempre quien es[15]. Para Julia, Borges fue lo que él dice de uno de sus personajes, "es uno y todos los hombres". Entonces le "vamos a entregar la palabra que habla sobre la vida y muerte a un

[12] GOETHE, W., *Fausto II*, citado por J. Iribarne, op. cit., p. 5.
[13] IRIBARNE, J., *op. cit*, p. 21.
[14] Ibíd., p. 37.
[15] BORGES, Jorge Luis. "La biografía de Tadeo Isidoro Cruz", en *Obras Completas*, Buenos Aires: EMECE, 1974, Tomo I, p. 158.

poeta que ha tratado de ser y ha sido, por medio de su obra, «todos los hombres»"[16].

El capítulo II se titula "somos sub-humanos" y su extrañeza radica en ser una frase pronunciada por Sartre en diálogo con Benny-Lévy para ese último libro que ansiaba publicar. "Desde nuestro punto de vista, esa frase es una síntesis extrema del inagotable esfuerzo de Sartre por clarificar la intención de su obra, vale decir, abrir camino hacia una forma humana superior"[17]. Esa forma se resume en la profesión de fe que Sartre hace y que Julia usa de epígrafe: "Si ubico la Salvación imposible en el estante de los accesorios ¿qué queda? Todo hombre está hecho de todos los hombres y vale por todos y vale por cualquiera"[18]. Julia se da el lujo como Benny-Lévy de escribir con Sartre e intercalar sus ideas. Toca los temas más duros, elige textos que no ocultan nada y busca palabras para decir sobre ese último Sartre inédito: "Sartre convirtió en «imperativo categórico» que la propia vida, la de todos los seres, alcance un sentido. Esta afirmación, por una parte, concierne a la dimensión personal de la ética, y a la dimensión social en cuanto concierne a la responsabilidad de crear las condiciones de posibilidad para que todos los seres humanos puedan alcanzarlo. Su enorme obra es la expresión de su opción responsable"[19]. Así también de Julia se puede decir lo que ella dice de Sartre: "trabajó hasta el último de sus días para crear las condiciones de posibilidad de esa libertad responsable"[20].

El capítulo III trata de las formas singulares de los sustantivos del tiempo: herencia, kairós y creatividad. A Julia le preocupa especialmente esa forma de tiempo que es el kairós como orientación de nuestro fluir temporal, porque en ella se juega la pregunta por lo propio que formula Husserl: "Soy lo que soy como herencia ¿qué es entonces lo mío efectivamente propio original; en qué medida soy efectivamente fundante?"[21] Un modo de respuesta está en el término husserliano de *Einmaligkeit*[22] que es la cualidad del ser humano de ser irrepetible, de tener lugar sólo una vez, que para Julia toma la forma de la exigencia moral de no caer en una razón perezosa.

[16] IRIBARNE, J., *op. cit,* p. 199.
[17] Ibíd., p. 51
[18] SARTRE, Jean-Paul. *Les mots*, citado por IRIBARNE, J., *op. cit*., p. 51.
[19] IRIBARNE, J., *op. cit.*, p. 69.
[20] Ibíd, p. 69.
[21] Hua XIV, p. 223.
[22] Hua XIV, p. 159.

El capítulo IV examina la experiencia de la decepción como manifestación de nuestra estructura temporal. Sólo puede padecer decepción un ser tendido hacia el futuro. Tenemos entonces que lidiar con "la incompletud de nuestra existencia, siempre conjugada en primera persona del singular, de la mía, la que está a mi cargo, nos conduce a formular de modo implícito o explícito un proyecto con cuya realización contamos. […] El caso es que solemos sentarnos a nosotros mismos en el banquillo de los acusados como fuente de nuestra propia decepción, ante la actualización de un presente decepcionante de lo que fue un futuro cargado de esperanza"[23]. Julia sabe de esta decepción que sobreviene en los albores de la vejez, incluso ante los proyectos cumplidos, y conduce a la toma de conciencia de la finitud de la existencia. De esa constatación de que no somos inmortales dice no sin humor: "Se trata de una información que, para nuestro disgusto, tuvimos que adquirir alguna vez"[24]. Y esto no es algo que se acepte sencillamente, porque es una información aterradora, es más bien una decepción que se olvida o se deja de tener siempre presente a lo largo de la vida: "Si por lo menos durante nuestra vida tuviéramos certidumbre acerca de su sentido, esto es, del sentido que justifique nuestra existencia; inquieta este no saber si acertamos o equivocamos nuestro destino, si tanto esfuerzo fue o no vano, y para esta inquietud no alcanzamos respuesta clara. Preguntamos a Dios y hace silencio. No sabremos nunca si hemos respondido bien al llamado y hemos de morir sin saberlo. La muerte misma con su obligatoriedad de morir lúcidos, decepciona"[25].

Sin embargo, en el capítulo V sigue Julia: "El hecho de que la decepción sobrevenga a partir de la no realización de expectativas investidas de esperanza nos conduce a meditar sobre la esperanza misma y sobre su forma correcta, la actitud esperanzada"[26]. Y así transcurre el capítulo bajo una nueva luz y en esa actitud aparece algo extraño: "Se trata de la asunción, por parte de cada uno, de su muerte propia. […] El hecho de que sea así y de que así se lo comprenda, revierte desde un futuro sobre nuestro presente e ilumina con una luz formidable los días de la vida, los convierte en preciosos justamente porque los sabemos finitos"[27].

[23] IRIBARNE, J., *op. cit*., p. 90.
[24] Ibíd., p. 94.
[25] Ibíd., p. 95.
[26] Ibíd., p. 97.
[27] Ibíd., p. 105.

Nos encontramos en la mitad del libro y alcanzamos el capítulo VI que inicia con una cita de Borges para tratar un problema medular para quien está al final de la vida, dos modos de referencia al mundo: el tener mundo y el dejar ir al mundo. Ambos encarnan el momento de Julia al escribir. Ella sigue una pregunta radical de Husserl: "[…] ¿no se puede decir aquí, la vida fluyente no puede terminar, y el yo [puede] terminar en ella, durar en el modo de este fluir?"[28] Y Julia se pregunta si no podría durar el yo en el modo de este fluir: "Si no interpreto mal, si al morir persistimos sin el yo empírico, reintegrados en el fluir que es la vida, y no sólo a la vida, sino a la vida trascendental, nos integramos a cierta forma de inmortalidad. El extremo dejar ir el mundo termina, para Husserl, en un atisbo de esperanza. […] de modo que es posible cerrar nuestra propia reflexión con una modalidad que no le habría disgustado, esto es, con una pregunta: «Tener mundo, ¿es todo?»"[29]

El capítulo VII es una lección en la estructura del libro, porque de repente abre a la "Refluencia de la finitud sobre la vida" y se ocupa de la pregunta ¿qué es la finitud? Julia alude a los límites que forman parte de la experiencia humana de existir, cuyo efecto es la conciencia de ser finitos; a eso lo denomina "refluencia". Y la primera refluencia es la pregunta por el sentido de la vida que lleva hacia el final del capítulo a su reflexión sobre ¿por qué nos ha sido dado jugar? "Jugar en el tema que nos ocupa, sería tomar distancia y decir: puede no ser tan grave […] El juego y la risa como posibilidades humanas. Empuñamos la vida con seriedad, nos esforzamos en circunstancias que exceden nuestro dominio. Podríamos reír ante el hecho de que conservamos seriedad aunque nos sabemos ineludiblemente finitos. Esa risa no sería irónica, tampoco sería burla. Podría entenderse, en cambio, como una reafirmación de la vida, un gesto de confianza frente al misterio"[30].

Luego los cuatro capítulos siguientes tratan sobre la muerte. Desde una meditación sobre la muerte como liberación de la angustia, pasando por la muerte propia como fenómeno imposible, recorriendo las diferentes concepciones culturales de la muerte, hasta contar muertes literarias. Entonces uno reclama que este tema debería coincidir con el final del libro, si el último libro coincidiera con la totalidad de la vida y del pensamiento.

[28] Citado por IRIBARNE, J., *op. cit*., p. 131.
[29] IRIBARNE, J., *op. cit*., p. 132.
[30] Ibíd., p. 148.

Por eso el capítulo XII, el anteúltimo, presenta una paradoja extraña, la del centramiento descentrado en la que se define la preservación de sí mismo: "Filosóficamente, es más conmovedora la posibilidad de que la vida misma no tenga sentido. No tenemos certeza de que sea así pero tampoco la afirmación contraria. La posición de Husserl ofrece, como única salida posible, la solidaridad radical que responde al hecho de la universal vulnerabilidad humana. La aspiración a la preservación de un sí mismo que ha asumido el hacerse responsable por los demás, no es suprimida por las limitaciones; es más bien la única base propicia para la convivencia"[31], por eso Husserl cita lo que dice Dostoievski en los *Hermanos Karamazov*: "Todos somos responsables por todos."

Finalmente, el capítulo XIII, en el que Julia pasa desde el problema de la preservación del sí mismo a la pregunta por el sentido como si entre un problema y otro hubiera una suerte de solución de continuidad. Y dice "con este capítulo nuestra meditación sobre el sentido de la vida parece alcanzar el final; pero se trata de una cuestión meramente tópica. El tema tiene innumerables antecedentes y será interminablemente retomado"[32]. Su camino incompleto se guía por una experiencia señalada por Kant: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*"[33]. El fin del camino es defender la creencia en el sentido del Todo de la vida que es, según Husserl y Julia, lo único que puede rescatar el sentido de la vida propia[34], con la convicción de que incluso si los seres humanos estuviéramos a bordo de un barco destinado a hundirse, no por eso dejaríamos de actuar como auténticos hombres. "Si el mundo fuera un infierno, si la valoración del mundo todo no condujera a ninguna suma de valores positivos, deberíamos decir yo resisto a ese infierno"[35]. En ese caso "el amor y la consecuente compasión y solidaridad respecto de uno mismo y del otro nos lleva a optar por el comportamiento ético"[36]. Y en el comportamiento ético el ser humano se

[31] Ibíd., p. 232.
[32] Ibíd., p. 233.
[33] KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, citado por J. Iribarne, op. cit., p. 234.
[34] Julia dice allí de la vida de Husserl lo que sabe por Borges "la de Edmundo Husserl, quien también en estas cuestiones es todos los hombres." IRIBARNE, J., *op. cit*., p. 19.
[35] IRIBARNE, J., *op. cit*., p. 248.
[36] Ibíd., p. 249.

humaniza. Y sólo así surge la exigencia de creer en el sentido del Todo, sin la cual no hay fuerzas para conducir la propia vida[37].

El epílogo de libro es la toma de posición de Julia respecto al sentido de la vida que resulta para ella de este asumir la responsabilidad por el otro. La vulnerabilidad del otro nos convoca y el sentido de nuestra propia vida es responder a su llamado de estar disponibles. Así Dios se le aparece a Julia en la misma forma en que se le aparece a Borges, en forma de sospecha, de preguntas que en ocasiones no tienen respuesta, y dice al final: "Este libro, como le habría gustado decir a J. L. Borges, *se* escribió movido por la convicción de que la pregunta por el sentido de la vida, vida que es la de cada uno de nosotros, es la pregunta crucial de la filosofía, y por la igual convicción acerca de la imposibilidad de producir como respuesta una verdad apodíctica"[38].

EL TRECE Y EL TIPÓGRAFO

Julia ha sido lo que ella dice en cada capítulo, desde el epígrafe hasta el epílogo. Pero también ha sido lo que aparece en dos misterios finales de su último libro. El primero: Borges, quien fue todos los hombres, escribió también un último libro, el de "Los Conjurados" en 1985 que Julia cita como final del capítulo I[39]. Es un libro de poesía, y el poema *Los Conjurados* es el último del libro. Con una prosa elegante que habla de Suiza, empieza así: "En el centro de Europa están conspirando. El hecho data de 1291. Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y que hablan diversos idiomas. Han tomado la extraña resolución de ser razonables…." El poema continúa, hasta finalizar: "Acaso lo que digo no es verdadero; ojalá sea profético", pero la fecha de 1291 ya es significativa, porque es una de esas ficciones históricas de Borges que tanto le agradaban a Julia porque tienen razón de ser: 1+2+9+1=13. También son 13 los capítulos del último libro de Julia. En segundo lugar, el último misterio, este libro del final tiene la particularidad de su propio final. En vano he intentado contactarme en estos días con el Editor para que desentrañe la inmensidad del laberinto reflejo que aparece en la última página

[37] *Cf*. ibíd., p. 250.
[38] Ibíd., p. 251.
[39] Ibíd., p. 49.

en forma de un poema (conceptual), que quizás está más allá de nuestro alcance[40]. Donde debería figurar "Se terminó de imprimir…" dice así:

DUBITACIÓN DEL TIPÓGRAFO
¿PARA QUÉ ES SUFICIENTE LA REALIDAD?
¿QUÉ POSIBILIDAD, PROBABILIDAD, POTENCIALIDAD
ES ASUMIBLE PARA COMPRENDERLA?
EN REALIDAD, ¿QUÉ ES EL *POEMA* FRENTE A LO
REAL? ¿QUÉ *CREA*, QUÉ SUFICIENTA, RECREA
O TRANSMITE?
SI A LA REALIDAD LA COMPRENDE EL SISTEMA
DE COSAS QUE SON Y NO
(INCLUIDA LA CARICIA, EL TIEMPO, LA MUERTE),
¿POR QUÉ POSTERGAR SU ENTENDIMIENTO
O CÓMO O PARA QUÉ AVOCARSE A ELLO?
SI LOS HECHOS MISMOS SE SUPEDITAN
EN PERPETUA TRANSICIÓN,
¿A LA ATROCIDAD MILENARIA
LE PERTENECE *TODAVÍA* LA POSIBILIDAD DE UN
BESO, LA PROBABILIDAD SERENDIPIA Y PATAFÍSICA
LA POTENCIALIDAD DE CUANTO AÚN NO HABITA
O SE EVADE INEXISTENTE?

AL HECHO DE QUE ESTEMOS AQUÍ,
EN UN PLANETA QUE AMÉN DEL ALEPH
DIO CURSO A UNA *NACIÓN* QUE ALGUNA VEZ MIRÓ
LA 'DEMOCRACIA' (O LA UTOPÍA)
Y LA PERSIGUE OBSTINADA EN SUS ANCESTROS
DESDE UN FUTURO CANCELADO
POR LA FE, EL AZAR Y LA ENTROPÍA…
¿QUÉ ESTIRPE DE *AHORA* ES EL HOY *PASIFICADO*
EN EL MISMO TIEMPO QUE NOS CORRESPONDE?
NO OBSTANTE, DÍCESE, EL AÑO ES: MMXII,
EL MES SE DICE MAYO,
Y OTRA VEZ EL DÍA ACONTECE
EN PERMANENTE VÍSPERA:
LA DE INCURRIR EN ESTE LIBRO-FIRMAMENTO
Y ASUMIRLO COMO *CIELO ESTRELLADO SOBRE MÍ*,
MAS DE *MÍ* OCARANCIANO,
EL INSISTENTE EN QUE *NOSOTROS SOMOS YO*:
SIENDO, YA NO FUIMOS
Y AÚN NO HEMOS LLEGADO…."

[40] Al momento de la publicación, ya estaba informado que el responsable de este poema es el mismo editor del libro, José Mendoza Lara, que suele dar fin a las ediciones de los libros de esta manera. Agradezco esta información al Dr. Luis Rabanaque.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 119-134

CC BY NC ND

HÁBITOS, CARÁCTER Y PERSONALIDAD EN HUSSERL

HABITS, CHARACTER AND PERSONALITY IN HUSSERL

Urbano Ferrer Santos
Universidad de Murcia
España
ferrer@um.es

Resumen: Los hábitos tienen en Husserl un sentido pasivo, derivado de la sedimentación de los actos, y un sentido activo, que unifica las distintas voliciones. En este sentido activo, la individualidad de la persona se manifiesta en el carácter y en las actitudes personales. Para aprehender los rasgos de la personalidad hay que abandonar la actitud científico-natural, por cuanto la unidad de la persona se presenta fenomenólogicamente de modo heterogéneo a la unidad de las cosas físicas. Desde la actitud personalista se sitúan tanto la vida ética y comunitaria como la cultura, que aparece como enlace entre persona y comunidad.

Palabras clave: sedimentación, libre motivación, actitud personalista, cultura.

Abstract: The notion of habit has in Husserl a passive sense, deriving from the settling of acts, and an active sense, which unifies the diverse volitions. In this latter sense the individuality of each person manifests itself in character and attitudes. In order to grasp the traits of the personality, it is neccesary to abandon the scientific-natural attitude, since the unity of the person is phenomenologically presented as being heterogeneous to the unity of physical things. From the personalist attitude come ethical and community life and culture, which appears as link between the person and the community.

Key Words: settling of acts, free motivation, personalist attitude, culture

Un modo de encarar en su conjunto la Fenomenología en Husserl es como una ampliación progresiva de conceptos primero introducidos con un alcance más restringido. Así, en *Investigaciones Lógicas* se dilucidan componentes claves para el análisis esencial del lenguaje y del conocimiento, como la intencionalidad de los actos, el cumplimiento cognoscitivo, la teleología del conocimiento, los actos fundados o el peso debido a los representantes intuitivos del objeto…, por poner ejemplos tomados de distintas investigaciones. Son nociones que en el decurso de la producción husserliana adquieren un relieve insospe-

chado en los inicios: la intencionalidad llega a identificarse con la esencia de la conciencia reducida trascendentalmente y desde luego es lo que inicia la voluntariedad de los actos morales; el cumplimiento se convierte en pieza indispensable para la maduración moral de la persona; la teleología se extiende de un conocimiento objetivante determinado al entero terreno de la razón y de la historia; los actos fundados encuentran nuevas aplicaciones en los ámbitos axiológico y práctico; el peso es una característica moral de la persona, próxima en su significado al grado de responsabilidad adquirido… No es una excepción la noción de hábito que nos va a ocupar, el cual en su desarrollo llega a intersectar, como veremos, con el carácter y la personalidad, de gran relevancia todos ellos para la vida moral individual y colectiva. Parece incluso que con ello trata Husserl de cubrir un hueco significativo de sus primeras lecciones éticas, ceñidas a las leyes axiológicas y prácticas de validez objetiva y sin engarzar con la formación de la persona a la que al fin y a la postre aquellas leyes se destinan.

1. DE LOS HÁBITOS PASIVOS A LOS HÁBITOS ACTIVOS

El término hábito pasivo[1] aparece tardíamente de modo destacado en la producción de nuestro autor, concretamente en la 4ª de las *Meditaciones cartesianas* (1929) a propósito de la autoconstitución de la subjetividad. Tiene un antecedente no suficientemente elaborado en *Ideen* II, tanto referido a las afecciones como a las tomas de posición previas. En el primer sentido: "Se podrá decir que ya en relación con la afección hay en el yo una habitualidad pasiva como sedimento de la afección. Esto queda problemático"[2]. Y respecto de las tomas de posición: "El hábito de que aquí se trata no pertenece al yo empírico, sino al yo puro. La identidad del yo puro no reside solo en que respecto de todo cogito yo (de nuevo el yo puro) pueda aprehenderme como el yo idéntico del cogito, más bien soy también y a priori el mismo yo en la medida en que soy consecuente en un determinado sentido en mis tomas de posición; cada nueva toma de posición funda una opinión que queda, un tema..., de tal modo que a

[1] Sobre las distintas connotaciones del término hábito en Husserl, así como sobre los distintos términos más o menos próximos que emplea en sus distintas obras (Habitus, Habitualitäten, Dispositionen, Gewohnheiten, das Habituelle, Vermögen...), *cf*. MORAN, D., "The Ego as Substrate of Habitualities", *Phenomenology and Mind*, 6 (2014), 27-45. Husserl ve el rasgo más característico del hábito en su carácter duradero, no fácilmente desarraigable.

[2] "Man wird schon für die Affektion sagen können, daß als Niederschlag derselben im Ich eine passive Habitualität ist. Das bleibt problematisch", HUSSERL, E., *Ideen* II, Husserliana IV, 1952, 310-311.

partir de ahora cada vez que me aprehendo como el mismo que era antes.., aferro también mis temas, los asumo como temas actuales, tal como los había puesto antes"[3]. En estos textos aparece esbozado lo que más tarde desarrollará.

En efecto, Husserl se percata de que la conciencia que el yo adquiere de sí no es la del yo vacío, como mero polo o punto de unidad del que irradian los actos conscientes y en el que convergen, sino que es la conciencia de un yo definido, con un estilo determinado de comportarse por el que se le reconoce. Los hábitos están tomados aquí en el sentido de habitualidades (Habitualitäten), esto es, determinaciones acumuladas por cada yo, una vez que ha realizado los actos y tomas de posición correspondientes. El yo que toma una decisión pasa a ser un yo decidido en tal o cual sentido, el que se pronuncia en un sentido particular deviene un yo con tal opinión… Son hábitos derivados pasivamente de actos previos y que integran el conjunto de predicados que convienen al yo como sujeto lógico. El yo es, así, el elemento formal que con sus hábitos va ganando concreción. Por tanto, lo que parece excluirse de esta aproximación husserliana a los hábitos es un sí mismo anterior a los actos y que se conociera habitualmente en ellos, tal como Tomás de Aquino presenta el conocimiento habitual del alma por sus actos[4]. Tampoco cabría en Husserl que el sí mismo fuera la materia para la configuración del yo "mediante sus actos libres, al modo como lo presenta Edith Stein en *La estructura de la persona humana*[5]. Asimismo, R. Ingarden pone de relieve a propósito de la noción de yo puro que subyace al yo habitual lo que considera una limitación en Husserl para abordar las bases fenomenológicas y ontológicas de la responsabilidad[6].

[3] "Der Habitus, um den es sich hier handelt, gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich. Die Identität des reinen Ich liegt nicht nur darin, daß ich (wieder das reine Ich) im Hinblick auf jedes cogito mich als das identische Ich des cogito refassen kann, vielmehr: ich bin auch darin und a priori dasselbe Ich, sofern ich in meinen Stellungnahmen notwendig Konsequenz übe in einem bestmmten Sinn; jede neue Stellungnahme stiftet eine bleibende Meinung, bzw. ein Thema.., so daß ich von nun ab, so oft ich mich als denselben erfasse, der ich früher war.., auch meine Themata festhalte, sie als aktuelle Themata übernehme, so wie ich sie früher gesetzt habe", HUSSERL, E., *Ideen II*, 111-112.

[4] "Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter", TOMAS DE AQUINO, *Summa Th*., 1 q. 93 a. 8 ad 4.

[5] "Der ganze Mensch erhält Seine Prägung durch das aktuelle Ichleben und ist „Materie" für die Formung durch die Ichaktivität. Hier erst sehen wir vor dem *Selbst*, das vom Ich geformt werden kann und soll", STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, GS, 14, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, 83.

[6] "Tanto en la consideración del tener responsabilidad cuanto en la del asumirla no puede uno limitarse al yo puro y a las vivencias puras… Un puro vivir esa acción que no se ejecutase en verdad realmente no bastaría en modo alguno para tener responsabilidad. La responsabilidad del agente brota tan solo de la realidad del acto. Y un yo puro sin propiedades como el que Husserl propuso en un principio no podría ni realizar el acto ni tener responsabilidad de él, de modo que surgiera del carácter de la persona y fuera motivado y determinado por él", INGARDEN, R., *Sobre la responsabilidad,* Madrid: Caparrós, 2001, 60-61.

Sin embargo, no son tan claras estas objeciones si atendemos al concepto de hábito activo, anterior en su obra y tratado un tanto evasivamente, pero con la función primordial de unificar distintas voliciones actuales y posibles. Tiene el sentido de un hábito finalista, al integrar, junto con los eventuales fines propuestos en acto, otros fines más indeterminados, pero sin los que los primeros no podrían ejercer su operatividad. A diferencia de las habitualidades o hábitos sedimentados, se trata ahora de hábitos no resultantes de actos previos y con la particularidad de que nos remiten a una teleología ya dada, reveladora en alguna medida de lo que el yo es antes de proyectar sus fines particulares. "La serie indefinida de objetivos, fines y tareas debe estar conexa, pues si no el yo no sería un yo, no motivaría la consecución, el cumplimiento de una primera tarea, una nueva y así sucesivamente"[7]. También podría decirse que los fines expresamente propuestos no se limitan a ser sustituidos unos por otros, sino que se da entre ellos una conexión que es a su vez teleológica y que no es resultado de su ser-proyectada.

A este propósito, Julia V. Iribarne muestra el lugar preeminente que tiene en este orden la tendencia a la felicidad. "La vida es aspiración hacia un apaciguamiento que conduce desde la satisfacción imperfecta hacia el fin ideal, un apaciguamiento puro y pleno: la felicidad. Por su esencia toda vida aspira a ser feliz"[8]. Sin esta tendencia primera las otras más particulares quedarían faltas de anclaje y no serían propiamente humanas. Ya Aristóteles, en el pórtico de la Ética occidental, había reconocido en la felicidad el fin último de la naturaleza humana. La diferencia con Husserl está en que este subraya, en la línea de la filosofía moderna de la subjetividad, que el ser feliz concierne al yo singular de cada cual, por más que no se pueda obviar que este yo como humano es reconocible en cualquier otro hombre y en este sentido posee un ser específico con sus aspiraciones y tendencias y que no es indiferente a cada yo, sujeto a la búsqueda de la felicidad.

En todo caso, se trata de una dirección finalista no puesta por el yo, sino su-puesta en los actos particulares de querer y de la que solo cabría tener un

[7] "Die unendliche Kette von Zielen, Zwecken, Aufgaben kann aber nicht zusammenhanglos sein, sonst wäre das Ich nicht ein Ich, sonst motivierte nicht eine Erzielung, die Erfüllung einer ersten Aufgabe, eine neue und so fort", HUSSERL, E., "Fichtes Menschheitsideal", *Aufsätze und Vorträge (1911-21)*, Husserliana XXV, 1987, 275.
[8] IRIBARNE, J. V., *De la ética a la metafísica,* Bogotá: San Pablo/Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, 2007, 125.

conocimiento innato habitual, sin que Husserl lo diga en términos suficientemente definidos. Parece sobreentenderlo en textos como el siguiente: "Al comienzo de la experiencia no hay todavía ningún sí mismo constituido que esté predado, disponible como objeto. Está enteramente oculto para sí mismo y para los otros, al menos en la intuición"[9]. Al decir que el conocimiento de sí mismo no está dado para sí mismo al menos en la intuición, deja abierto otro posible modo de conocimiento —como es el habitual— para el propio yo que preceda a la realización de sus actos y tomas de posición. Este conocimiento habría de tener estructura finalista para que se puedan integrar en él las conexiones motivacionales y de medios afines aludidas en otros textos, como el citado más arriba.

En consecuencia, en la noción de fin habitual de que hasta aquí hemos hecho uso se entrecruzan los fines dados, como la tendencia a la felicidad o la conexión racional entre medios y fines o entre unos fines más próximos y otros más remotos, con aquellos otros fines que son habituales en el sentido de incorporados a la persona en actos voluntarios y que van configurando unos u otros rasgos del carácter. Ambos están latentes en los fines propuestos de modo inmediato. Esto nos lleva a preguntarnos por la base fenomenológica de la diferencia entre los unos y los otros.

2. LA UNIDAD DEL CARÁCTER Y LA AUTORREGULACIÓN ÉTICA

En las Lecciones del Semestre de verano de 1925, que llevaban por título *Psicología fenomenológica*, dedica Husserl unos breves párrafos al concepto-puente que resulta decisivo para perfilar los hábitos activos en el sentido acabado de indicar: tal es el *carácter*. Después de advertir que la permanencia del yo en medio de sus vivencias no es la del sustrato pasivo incólume a las variaciones, ni tampoco la de un espectador ajeno a lo que transcurre en él, hace notar que con las distintas decisiones tomadas por el yo se forma una secuencia narrativa dotada de coherencia interna, a la vez que se hace manifiesta la unidad del carácter distintivo de cada persona, tal que tiene capacidad para impregnar y reorientar las decisiones siguientes. Recoge la herencia de la Psico-

[9] "Im Anfang der Erfahrung ist noch kein konstituiertes 'Selbst' als Gegenstand vorgegeben, vorhanden. Es ist völlig verborgen für sich und für Andere, wenigstens in der Anschauung", HUSSERL, E., *Ideen* II, 253.

logía comprensiva de Dilthey, bien es cierto que corrigiendo su marco general psicologista e historicista. "El polo del yo no solo tiene sus cambiantes sedimentaciones, sino también una unidad constituida con el estilo de él a través del cambio en ellas. El yo tiene su individualidad, su carácter individual de conjunto, que atraviesa idénticamente todos sus actos de decidir y de estar decidido; como carácter individual tiene peculiaridades, propiedades especiales, que se llaman propiedades de carácter"[10]. Así pues, la decisión tomada no queda en el yo a modo de un predicado invariable, que se mantuviera a lo largo del flujo de las vivencias, como la descripción de las habitualidades depositadas pudiera dar a entender en MC, sino que "en las decisiones del yo están diseñadas consecuentemente ulteriores decisones, y esta es una esfera dada a la comprensión"[11].

El carácter no tiene en Husserl el sentido empírico que le dan las distintas caracterologías, sino que revela la unidad inconfundible de cada cual, hecha presente para sí en los actos de guiar la propia vida. "Los hombres cambian de convicciones. Con todo, advierto que uno no puede apartarse de una convicción que formó una vez. Lo caracterológico es cosa de constitución inductiva. Pero hay que diferenciar la habitualidad, que corresponde al yo 'internamente' a partir de fundamentos esenciales propios del yo, y el carácter, que le corresponde 'externamente' como 'carácter empírico', como propiedad real"[12]. Confunde que en este pasaje Husserl emplee el término habitualidad para designar el carácter personal, reservando para el carácter el sentido empírico-inductivo, al que no desea reducirlo. En su sentido esencial el carácter es el peculiar estilo de conducirse el yo en sus decisiones auténticas (Einheitsstil[13]), en lo que se funda su propia biografía: por más que varíen los actos particulares y los motivos de las distintas decisiones, *permanece constante el decidirse en la verdad* como regu-

[10] "Das Ichpol hat nicht nur seine wechselnden Niederschläge, sondern durch ihren Wechsel hindurch eine in diesem Stil konstituierte Einheit. Das Ich hat seine Individualität, seinen individuellen Gesamtcharakter, der durch alle Entscheidungen und Entschiedenheiten identisch hindurchgeht; als Individualcharakter hat er Besonderheiten, Sondereigenschaften, die Charaktereigenschaften heißen" (HUSSERL, E., *Psychologische Phänomenologie,* Husserliana IX, 1968, 215). En otro lugar dice que el carácter es "Einheitsstil" (HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubejktivität* II, Husserliana XIV, 1973, 424).

[11] "In den Entscheidungen eines Ich selbst liegt eine vorgezeichnete Konsequenz für weitere Entscheidungen, und das ist eine Sphäre der Verstehbarkeit" (*Psychologische Phänomenologie,* loc. cit.).

[12] "Die Menschen wechseln Überzeugungen. Doch ich bemerke, dass dieser sich von einer einmal gefassten Überzeugung nicht abbringen lässt. Das Charakterologische ist also Sache induktiver Konstitution. Es ist aber zu unterscheiden: die Habitualität, die dem Ich 'innerlich' zuwächst aus eigenwesentlichen ichlichen Gründen, und der Charakter, der ihm 'äusserlich' zuwächst als 'empirischer Charakter', als reale Einheit" (HUSSERL, E., *Phsychologische Phänomenologie*, *loc. cit*.).

[13] *ZPI*, II, 424.

lativo de cada decisión. Así lo presenta de nuevo en MC: "Las convicciones, en general, son solo relativamente permanentes; tienen sus modos de *transformación*…; en medio de tales transformaciones, empero, el yo acredita un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*"[14]. Basándose en este y otros textos, para E. Housset el carácter se expresa en la decisión primera por una vida en autenticidad[15].

Empero, para subrayar el índice ético más explicitamente que en el carácter hace uso Husserl del nuevo concepto de dirección vital últimamente conformadora de los actos, plasmada en parte en el carácter, tal como aparece en la Lección *Renovación como problema ético individual* de 1923. Y lo mismo que en los hábitos activos distinguía aquellos de radio limitado de aquel que orienta a los actos con su dirección finalista última, análogamente en el presente contexto diferencia aquella autorregulación de la vida aplicable a un ámbito particular de aquella otra definitiva, de la que depende la orientación ética conferida a las opciones más circunscritas. La autorregulación moral posee, pues, una unidad comprensiva, apta para extenderse a las regulaciones parciales. "Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas solo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que encuentran en ella no ya una conformación adicional, sino también la norma y el límite de su último derecho. El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico si y solo *si* la autorregulación ética de su vida así lo *exige* de él"[16].

Husserl repara en que solo cabe destacar los hábitos, el carácter y la conducción ética de la vida desde una actitud personalista, contrapuesta a la actitud naturalista, propia de las ciencias legaliformes de la naturaleza. Es cierto que el hombre puede ser advertido también como un objeto natural, por ejemplo en tanto que sometido a la ley de la gravedad y a las otras leyes físicas o cuando se lo mide en su peso, estatura, o cuando es objeto de una intervención quirúrgica, pero ello se hace valiéndose de la abstracción, porque lo propio y distintivo de su corporalidad (Leib) es comportarse como órgano y expresión de las decisiones y gestos con que configura su personalidad. Ha llegado, así, el

[14] HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas,* Madrid: Tecnos, 2006, 90.
[15] HOUSSET, E., *Person et sujet selon Husserl,* París: PUF, 1997, 95.
[16] HUSSERL, E., *Renovación del hombre y la cultura,* Barcelona: Anthropos, 2002, 30.

momento de preguntarnos por aquello en lo que para Husserl se acredita la personalidad.

3. RASGOS FENOMENOLÓGICOS DISTINTIVOS DE LA PERSONALIDAD

Describir lo distintivo de la persona trae consigo, por tanto, el abandono de la actitud científico-naturalista y adoptar una nueva actitud, natural en el hombre pero a la vez congruente con lo peculiar de la persona. Husserl la pone de relieve con algunos ejemplos: "Enteramente otra es la *actitud personalista*, en la que estamos siempre que nos amamos unos a otros, hablamos unos con otros, nos tendemos la mano al saludarnos, estamos referidos unos a otros en el amor y el desdén, en intenciones y hechos, en discursos y contradiscursos; igualmente estamos en ella cuando consideramos las cosas que nos rodean precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza '*objetiva*', como lo hace la ciencia natural. Se trata de una actitud completamente natural y no artificiosa, que tuviera que ser ganada y garantizada solo con recursos extraordinarios"[17]. Destacan dos rasgos que presiden tal actitud personalista: por un lado, la ley general de la motivación, que establece las conexiones intencionales entre los actos motivados y los estímulos —no en el sentido de las ciencias experimentales de la conducta— a que responden, así como entre unos y otros actos y tomas de posición, y, por otro lado, la presencia de un mundo circundante (Umwelt), compuesto de cosas aprehendidas, objetos provistos de índice valorativo, resultados de decisiones prácticas y los distintos ámbitos de convivencia, como los expuestos en el texto, sin que se trate de conjuntos rigurosamente delimitados entre sí.

Por tanto, la unidad y permanencia de la persona en el tránsito de unos a otros actos no ha de confundirse con la unidad y permanencia de la cosa psicofísica sometida a cambios en la interacción físico-química con el medio. Pese a referirnos a ambas unidades con el mismo término, experimenta un giro notable en su significación según lo apliquemos a las cosas o a las personas. Así,

[17] "Ganz anders ist die *personalistische Einstellung*, in der wie allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen, einander im Gruße die Hände reichen, in Liebe und Abneigung, in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind; desgleichen in der wir sind, wenn wir die uns umgebenden Dinge eben als unsere Umgebung und nicht wie in der Naturwissenschaft als '*objektive*' Natur ansehen. Es handelt sich also um eine durchaus natürliche und nicht um eine künstliche Einstellung, die erst durch besondere Hilfsmittel gewonnen und gewahrt werden müsste", HUSSERL, E., *Ideen* II, 183.

lejos de consolidar su unidad en la resistencia a las fuerzas actuantes desde fuera, como los minerales o los guijarros, la unidad del yo se expone en el modo de una unidad en crecimiento a lo largo de una vida en renovación; lejos de resultar de la integración de átomos y moléculas, la unidad de la persona es indescomponible y se manifiesta toda ella en cada una de sus potencias y movimientos; en vez de esbozarse en escorzos parciales como las cosas espacialmente circunscritas, la persona es el centro del que proceden sus actos… Por consiguiente, si bien denominamos como un único yo al que objetivamos entre las cosas del mundo y al que se abre desde sí al mundo circundante, ello ha de hacerse con la importante salvedad de que la primera consideración solo adquiere sentido si se la subordina a la segunda[18].

Tampoco el yo personal es un escalón superpuesto a los niveles inferiores vegetativo, sensitivo y cinestésico de la pasividad, sino que tiene a estos por suyos, por pertenecientes a él. Un dolor sensible es tan mío como el acto voluntario de sobrellevarlo, que solo es comprensible fundado en el primero. De un modo general, "el alma es mía, pertenece a mi yo-sujeto y es con él inseparablemente algo uno"[19]. La persona está dada para sí misma de un modo constante e inevitable, cualesquiera sean las diferencias noéticas y noemáticas concomitantes a su autoaprehensión. Así como en dirección noemática me hago presente de nuevo el juicio ya formado como el mismo, también ocurre de modo simétrico que en dirección noética ambos actos son igualmente míos, son propios de la misma persona, cuya unidad no se ve menoscabada por la pluralidad de actos ni menos aún por las diferencias en los noemas enlazados intencionalmente con los actos. Sin embargo, esta unidad esencial y apriórica de la persona no es dada adecuadamente por incluir los horizontes temporales antecedentes y subsiguientes que enmarcan la conciencia de sí. Paralelamente a como los objetos percibidos están bordeados por un horizonte espacial externo no abarcable por la conciencia propia, también las vivencias en las que la per-

[18] "Considerándolo más exactamente se pondrá de manifiesto incluso que.. la actitud naturalista se subordina a la actitud personalista y por medio de la abstracción, o más bien por una especie de autoolvido del yo personal, gana una cierta autonomía, absolutizando con ello de un modo ilegítimo su mundo, la naturaleza" ("Bei genauer Betrachtung wird sich sogar herausstellen, dass… die naturalistische Einstellung sich der personalistischen unterordnet und durch eine Abstraktion oder vielmehr durch eine Art Selbstvergessenheit des personalen Ich eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, dadurch zugleich ihre Welt, die Natur, unrechtmässig verabsolutierend", *op. cit.*, 183-4).
[19] "Die Seele ist meine, sie gehört zu meinem Ichsubjekt und ist mit ihm untrennbar eins", *op. cit.,* 280.

sona se hace consciente topan con un límite en el inicio y en el término temporal que impide la donación suficiente y plena de la persona a sí misma.

Ahora bien, el reverso ético positivo de estos límites a priori en la donación de la persona singular a sí misma es la responsabilidad por tareas que exceden el cuidado de su individualidad y a las que se abre en virtud de la teleología de la razón. En este sentido, la responsabilidad me vincula con la historia, tanto de cara a las generaciones anteriores como a las venideras: pues es claro que el telos que se cumple históricamente tiene un radio más comprensivo que las individualidades que lo portan y realizan. Otro tanto ocurre con las comunidades de las que las personas forman parte, cuyo destino se forja a través de las personas que las sostienen, empezando por la familia y, para Husserl, extendiéndose significativamente a la comunidad europea y a su teleología, hecha consciente con vocación universal desde el despertar de la razón en el siglo VI a. C[20]. La personalidad no puede entenderse sin estas y otras incumbencias supraindividuales, en las que se trasciende a sí misma en realizaciones comunitarias, aunque no siempre pueda ser plenamente consciente de su alcance. Desde aquí se entiende la personalidad ética.

4. LA PERSONALIDAD, MANIFIESTA EN LA VIDA ÉTICA Y SOCIAL

Con acierto ha destacado Julia V. Iribarne que la personalidad ética no se forja al margen de la vertiente social de la personalidad, sino atravesada por ella[21]. De momento desmembraremos ambas dimensiones para los fines del análisis. Es ética la personalidad en cuanto guiada por normas racionales ideales que responden al telos propio de cada persona[22]: es lo que entendemos por vocación (Berufung), que en alemán se encuentra semánticamente próxima a la profesión (Beruf), en la que cada uno desempeña sus aptitudes propias. Este telos se traduce en el imperativo categórico husserliano de actuar en todo momento conforme a la mejor ciencia y con-ciencia (mit bestem Wissen und Ge-

[20] De ello me ha ocupado en FERRER, U., "La vocazione universale dell´Europa", *La Fenomenologia e l´Europa*, CRISTIN, R., RUGGENINI, M. (eds.), Napoles: Vivarium, 1999, 225-240.
[21] IRIBARNE, J.V., *De la ética a la metafísica*, 131 SS.
[22] "Cada alma humana encierra un yo ideal, el 'verdadero' yo de la persona, que se realiza solo en el obrar 'bueno'. Cada hombre despierto (éticamente despierto) se propone en sí mismo voluntariamente su yo ideal como auténtica tarea" ("In jeder (menschilchen Seele) liegt beschossen ein ideales Ich, das 'wahre' Ich der Person, das sich nur in dem 'guten' Handeln verwirklicht. Jeder erwachte Mensch (der ethisch erwachte) setzt willentlich in sich selbst sein ideales Ich als wahrhaftige Aufgabe", HUSSERL, E., *ZPI II,* 174).

wissen) dentro de las posibilidades dadas, a la vez que está abierto al amor que lo inicia y culmina, haciéndose comprensible desde él el valor ético unitario de la personalidad[23]. El amor no se puede expresar adecuadamente con las normas de la racionalidad abstracta porque está dirigido a la persona en su centro indivisible. Aunque Husserl no emplea expresamente con referencia al valor de la persona el término dignidad humana, la dignidad se corresponde con la exclusión que hace Husserl de los valores inferiores al amor, como incapaces de medir la perfección moral de una persona.

También aquí encuentra acomodo, una vez ampliado, el concepto fenomenológico de cumplimiento, con sus logros parciales, decepciones, rectificaciones y prosecuciones, tendente en suma a una vida en plenitud. El esquema intención-cumplimiento, con cuya ayuda se describe inicialmente el proceso del conocimiento de un telos objetivo y su pretensión constitutiva a la evidencia, nunca alcanzada plenariamente, experimenta un giro decisivo cuando se lo aplica al telos de la vida personal en la verdad, como un todo realizable por etapas a modo de cumplimientos particulares de las metas parciales que se integran en él.

A estas alturas es claro que la noción de personalidad ética no resulta de la aplicación de unas leyes éticas generales a la persona, aun siendo esta una exigencia ineludible para toda ética normativa objetiva. Pero de lo que se trata aquí es de que el desarrollo de la personalidad es una tarea ética primera, para la que no bastan los preceptos generales; su base es el telos propio, que incumbe a cada individuo darle concreción. En coherencia con ello, la humanidad no es una idea abstracta y totalizante, sino que se despliega de modo inconfundible en cada ser humano. En el extremo opuesto, la humanidad tampoco es un conjunto o suma nominal de individuos, en la medida en que cada uno de ellos en tanto que humano se halla bajo la normatividad de la razón, de la que provienen los predicados axiológicos y prácticos con los que enjuicia su comporta-

[23] "Los valores de la persona, no en el sentido de aquellos que ella tiene como mera disposición del gusto, sino los que constituyen su 'valor auténtico', aquellos por los que ella es amada, tal como todo valor específicamente 'espiritual', surgen de fuentes enteramente otras, las fuentes del amor en el sentido pregnante" ("Die Werte der Person, nicht in dem Sinn derjenigen, die sich als bloße Bereitschaft des Genusses hat, sondern die ihren 'wahren Werte' ausmachen, diejenigen, um deren willen sie geliebt wird, so wie alle spezifisch 'geistigen' Wert, entspringen aus ganz anderen Quellen, den Quellen der Liebe im prägnanten Sinn", HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjetivität* III, Husserliana XV, 1973, 406. Esta lección procede de 1931. El valor insustituible del amor en la realización ética de la personalidad tiene en Husserl un motivo biográfico, cuando perdió a su hijo mayor en el frente de la Gran Guerra.

miento. Lo cual trae consigo que el yo que actúa sea inseparablemente individuo consciente de sí y representante de la humanidad, al juzgar con arreglo a criterios universales de la razón (manifiestos en los predicados bueno, mejor, verdadero...). A su modo, la persona encuentra algún paralelo con las obras artísticas del espíritu, cada una de las cuales posee un estilo y sello que las hace distintas a las otras, por cuanto reflejan diferenciadamente la multiplicidad inagotable de los horizontes de conciencia que se abren en su autor.

Empezábamos el epígrafe señalando que la vida social está penetrada de este ideal ético personal. Es el momento de exponerlo. En efecto, entre mis motivaciones ocupan un lugar destacado lo que el otro espera de mí, el rol social que desempeño y que es correlativo de los otros roles, lo que pienso y espero de quien está confiado a mi cuidado… y desde luego la unidad comunitaria en que unos y otros estamos insertos y que tiene sus propios fines para los que prestan en ella su colaboración. Ninguna persona desenvuelve su vida si no es en relación con las otras y dentro de comunidades que van de las más próximas a las más alejadas. "Como sujeto de motivación entro en la relación social primitiva Yo-Tú no solo estando junto al otro como otro, sino motivándome él y motivándole yo a él; y en el destacado comportamiento, producido por la relación Yo-Tú a través de los actos sociales, reside una unidad del aspirar o del querer específico, en la que ambos estamos referidos el uno al otro en la conciencia actual, actuamos recíprocamente como sujetos de aspiraciones mutuas…"[24]. La forma de comunicación más lograda es la que es a la vez *bilateral*, en la que el recorrido es de ida y vuelta entre los participantes, e *inmediata*, cuando no se acude a un medio transmisor para que se dé la comunicación, sino que la reciprocidad se consigue en el acto, sin dilación en el tiempo y sin necesidad de un enlace externo.

Sobre la base de la comunicación entre las personas es posible identificar las unidades comunitarias como sujetos morales. No es ya solo el estar referidas mutuamente las personas, sino el saberse empeñadas en una tarea común y responsables de ella, congregadas por ella. Ciertamente, la comunidad no tiene vivencias propias, sino que solo es consciente de sí misma en las perso-

[24] "Ich als Motivationssubjekt trete nun in der ursozialen Ich-Du Beziehung nicht nur neben den Anderen als Anderen, sondern ich motiviere ihn, er motiviert mich; und in dem ausgezeichneten Verhältnis, das die Ich-Du-Beziehung, die durch soziale Akte, herstellt, liegt eine beide Subjekte umgreifende Einheit des Strebens oder spezifischen Wollens vor, in der beide wechselseitig aufeinander bezogen sind im aktuellen Bewusstsein..", HUSSERL, E., *ZphI* II, 171.

nas singulares que son sus portadoras; pero es igualmente cierto que la formación colectiva cuenta con un desarrollo, una conciencia propia en sus miembros y unas motivaciones genuinas de índole ética, irreductibles a los individuos que la componen y a su suma. "La personalidad comunitaria, resultado de la vinculación y 'sujeto' de un rendimiento comunitario, es, por un lado, lo análogo del sujeto individual; pero, por otro lado, no es un mero análogo, es pluralidad de personas vinculadas que en su vinculación tiene unidad de conciencia (unidad comunicativa). Dentro de la pluralidad de las voluntades distribuidas en personas singulares, la personalidad comunitaria tiene una voluntad constituida idénticamente para todas ellas, con ningún otro lugar ni ningún otro soporte sino la pluralidad comunicativa de personas"[25]. Veremos en el próximo epígrafe cómo en la cultura hallamos el vehículo adecuado para efectuar el enlace entre las personas singulares y las personalidades comunitarias, una vez diferenciadas.

5. LA CULTURA COMO ENLACE ENTRE LAS PERSONALIDADES INDIVIDUAL Y SOCIAL

El crecimiento de la personalidad individual se opera por medio de la prosecución según algún vector tomado de entre los horizontes indefinidos que la constituyen[26]. Pero en el modo efectivo de la prosecución tienen una parte considerable las otras personalidades con las que se está en intercambio o que simplemente pertenecen a alguna de las comunidades de referencia: aparecen así los tipos-modelos decisivos en la historia de cada personalidad, como pueden ser el maestro para el aprendiz, el directivo en quien colabora con él o la personalidad ejemplar que irradia su influencia sobre quienes están en su entorno. Las personas crean así una cultura común, que sedimenta en unos logros y que se enriquece con ulteriores plasmaciones de las personas racionales y libres. "Cultura es un concepto que remite al hombre como ser racional y libre. Todo lo que abraza este concepto está en los horizontes de infinitud, entre

[25] "Die gemeinsame, die verbundene Personalität als Subjekt der gemeinsamen Leistung ist einerseits Analogon eines individuellen Subjekts, andererseits aber nicht bloß Analogon, sie ist eine verbundene Personenvielheit, die in ihrer Verbindung eine Einheit des Bewusstseins (eine kommunikative Einheit) hat. Innerhalb der Vielheit der auf die Einzelpersonen verteilten Willen hat sie einen für sie alle identisch konstituierten Willen, der keinen anderen Ort, kein anderes Substrat hat als die kommunikative Personenvielheit", HUSSERL, E., *Zph I* II, 200-1.

[26] El concepto de horizonte juega un papel transversal en Husserl, pues se encuentra asociado a los procesos de cumplimiento cognoscitivo, al darse horizontal del mundo, a los recuerdos emplazados en la vida de la conciencia, a la práctica guiada por fines y en general al crecimiento en los hábitos, siendo estos dos últimos ámbitos los que se reconocen de modo preferente en la cultura. *Cf*. VICUÑA, E., "Horizonticidad y tipicidad en la praxis y proto-paxis husserliana", *Anuario Filosófico*, 46 (2013/3), 565-592.

ellos, los horizontes de infinitud en las valoraciones y en los posibles rechazos de valores; horizontes estos que entran en la conciencia e incluso motivan la vida y el obrar humanos"[27].

Procediendo originariamente de los hombres en sociedad, la cultura los nutre a su vez, siendo un signo patente de que el hombre se ha elevado sobre sus facetas más impersonales y animalizadas. A la cultura en el sentido de lo ya sedimentado como una costumbre se refiere el siguiente texto: "Costumbre es un título para acciones socialmente habituales, también la lengua tiene su forma gramatical socialmente habitual, y a todo lo habitual socialmente pertenece un deber, el de lo 'usual', lo normal, lo incumbente. ¿Es la costumbre en sí ya cultura? Puede ser tomada como cultura, cabría decir"[28]. No es que la cultura se limite a las costumbres, pero encuentra en ellas, si se quiere, su expresión mínima o más elemental. En tanto que provisto de una cultura propia, un pueblo no es una naturaleza, sino que tiene una historia, a través de la cual ha ido apropiándose esa cultura y dando cauce a algunas de las posibilidades que en ella están latentes.

En el orden individual los hábitos que dirigen la conducta humana equivalen a la consolidación de la libre motivación. "Ahí se entrelazan el hábito y la libre motivación. Si vuelvo a actuar libremente, secundo por cierto también el hábito, y soy libre, en la medida en que secundo el motivo, la razón en una decisión libre"[29]. Paralelamente, en el medio cultural me apropio libremente de unos usos tipificadores por los que me reconozco como perteneciente a esa cultura. De este modo, lo paralelo culturalmente a las habitualidades pasivas individuales son las formas tipificadas antes de ser apropiadas libremente. "Junto a las tendencias que parten de otras personas están las prescripciones – que aparecen en la forma intencional de universalidad indeterminada – de la costumbre, del uso, de la tradición, del medio espiritual: 'se' juzga así, 'se' coge así el tenedor y otras, las exigencias del grupo social, del estamento, etc. Se las puede

[27] HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge (1922-37)*, Husserliana XXVII, 1989, 99.
[28] "Sitte ist ein Titel für sozial gewohnheitsmäßige Handlungen, ebenso hat die Sprache ihre sozial gewohnheitsmäßige Handlungen, ebenso hat die Sprache ihre sozial gewohnheitsmäßige grammatische Form, und zu allem sozial Gewohnheitsmäßigen gehört ein Sollen, das des Üblichen', des Normalen, sich Gehörenden. Ist Sitte an sich schon Kultur? Sie kann in Kultur genommen werden, möchte man sagen" (HUSSERL, E., *ZphI* II, 230).
[29] "Da verflicht sich Gewohnheit und freie Motivation. Betätige ich mich wieder frei, so folge ich zwar der Gewohnheit auch, aber ich bin frei, sofern ich dem Motive folge, der Vernunft in freier Entscheidung" (HUSSERL, E., *Ideen* II, 255).

secundar pasivamente o tomar posición activamente decidiéndose libremente en relación con ellas."[30]

Pero a fin de cuentas la cultura se inscribe en el ideal teleológico de la razón que es la evidencia, al que se encamina sin poder satisfacerlo plenamente, y posee la libertad por la que lo detiene en tal o cual logro cultural para proseguirlo luego en una u otra de las direcciones abiertas[31]. Así, las inscripciones funerarias de los egipcios, la disposición de las ciudades europeas en la Baja Edad Media o las reglas convencionales de convivencia… se entienden como plasmaciones culturales desde unos valores ideales a los que encarnan sin agotarse en ellas y con la libertad precisa para darles otra concreción en el tiempo. Mundaneidad e historicidad pertenecen constitutivamente a las obras culturales, tanto como su inacabamiento en orden al ideal de coincidencia con el valor imperfectamente expresado en ellas. De este modo, la idea de colectividad como comunidad ética, y no solo los individuos que guían aisladamente su vida, es lo que alienta tras las organizaciones culturales variables y susceptibles de perfeccionamiento. Las formas culturales adoptadas son lo que permite la interacción entre individuo y colectividad. "La vida colectiva, y en ella la vida del individuo, va así discurriendo mal que bien y de esta vida ha surgido históricamente la *cultura colectiva* con sus múltiples instituciones, organizaciones y 'bienes' culturales de todo tipo, buenos y malos, que se van transformando históricamente o se crean de nuevas. En esta atmósfera histórica colectiva, en un mundo circundante de este orden, que determina y ata la conducta práctica, es en el que viven los hombres, y entre ellos los que han despertado a la ética."[32]

Concluimos advirtiendo cómo en la cultura se reproducen rasgos ya examinados relativos a los hábitos, el carácter y la personalidad. En primer lugar, las sedimentaciones en que consisten las habitualidades o hábitos en sentido pasivo se aplican también a los predicados culturales adscritos a las cosas naturales, como predicados de segundo orden reconocibles por los miembros de una cultura determinada. Pero así como el sentido más propio de los hábitos está en

[30] "Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbestimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauches, der Tradition, des geistigen Milieus: 'man' urteilt so, 'man' hält so die Gabel u. dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw. Auch ihnen kann man passiv Folge leisten oder aktiv dazu Stellung nehmen, sich frei dafür entscheiden" (HUSSERL, *Ideen* II, 269).
[31] Ver los comentarios a la fórmula de la cultura en SEPP, H.R., "El espacio de la cultura. Dimensionalidad en la fenomenología de Husserl", *Daimon*, 32 (2004/2), 11-21.
[32] HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*…, 51.

unificar activamente los actos proyectados, también la cultura es reactivada por los sujetos cada vez que modifican su entorno conforme a la praxis racional y libre, introduciendo un estilo unitario o típico en su actuación. Por otra parte, el carácter responde al sello personal inseparable de cada uno, el cual tiene también su plasmación en la cultura hecha propia por las distintas personalidades. De este modo, la cultura no es solo un conjunto de caracteres externos ni únicamente un modo tipificado de comportarse, sino que también designa el cultivo personal determinado que se opera a partir de los horizontes abiertos en la praxis. Y por último, al igual que la persona tiene a su cargo la regulación ético-normativa de su vida, en sí misma y en el intercambio con las otras personas, también las creaciones culturales proveen de unos cauces que posibilitan la convivencia y dan concreción a los fines e ideales éticos por los que han de regirse las personas y las colectividades congregadas por ellos.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie*** Nº 3, 2015, 135-152

CC BY NC ND

FENOMENOLOGÍA Y LITERATURA SEGÚN JULIA IRIBARNE

PHENOMENOLOGY AND LITERATURE ACCORDING TO JULIA IRIBARNE

Daniel Leserre
CONICET, ANCBA
Buenos Aires, Argentina
dleserre@hotmail.com

Resumen: La relación entre filosofía y literatura ha sido una cuestión central de la reflexión de Julia Iribarne. El análisis de la conjunción de las obras de J. L. Borges y E. Husserl es, entre otras, una de las formas en las cuales ella exploró dicha relación. Esta exploración consiste esencialmente en desarrollar, como una forma de método filosófico, un enfoque conjetural de la cuestión del sentido de la vida. Para presentar su propia posición al respecto investiga cómo debemos conducir nuestro obrar sobre un trasfondo de incertidumbre. El resultado de su análisis antropológico y metafísico se puede enunciar sintéticamente en términos de que el sentido de nuestra vida reside en asumir una responsabilidad por los otros.

Palabras clave: filosofía, literatura, antropología, responsabilidad.

Abstract: The relationship between philosophy and literature has been a central issue in Julia Iribarne's reflection. The analysis of the conjunction between the works of J. L. Borges and E. Husserl is a distinctive way in which she explores the theme. This exploration chiefly consists in developing, as a kind of philosophical method, a conjectural approach to the metaphysical question of the meaning of life. In order to state her position on this problem she investigates how we should conduct our lives against a background of uncertainty. The outcome of her anthropological and metaphysical analysis can be stated briefly in terms that the meaning of our life lies in assuming responsibility for the others.

Key Words: philosophy, literature, anthropology, responsibility

La relación entre filosofía y literatura ha sido, tal como señala R. Walton, una de las cuestiones capitales que ocupara la reflexión de Julia Iribarne; cuestión "que emerge en muchos trabajos, ilumina los problemas anteriores, y alcanza una ex-

presión acabada en *Fenomenología y literatura* (2005)"[1]. Julia Iribarne, acorde al amplio espectro de problemas y aspectos implicados en la misma, propone un enfoque flexible, donde se trata de: "establecer algún tipo de relaciones entre una y otra"[2]. Así, por ejemplo, la obra literaria puede valer como exhibición de lo considerado fenomenológicamente: "Borges encuentra el *factum* de la constitución y lo exhibe repetidamente"[3]. Más aún, dice, "tal vez en algún momento sea posible «ilustrar» la fenomenología por medio del texto literario, *decir la fenomenología de otro modo* [DL]"[4]. Precisamente, la obra de J. L. Borges tiene un lugar destacado en su reflexión respecto de la relación entre filosofía y literatura. Conforme a ello, una manera de explorar la reflexión de Julia Iribarne respecto de la relación entre fenomenología y literatura es analizar aspectos de la conjunción de E. Husserl y J. L. Borges. Esta conjunción cubre cuantitativamente buena parte de sus dos últimas obras[5], y, cualitativamente, incide en el conjunto de su reflexión. Precisamente, respecto de los dos últimos estudios de *Fenomenología y literatura*, en los cuales la obra de Borges aparece en primer plano, agrega R. Walton, "El primero, importantísimo, realiza un fascinante desvelamiento de temas fenomenológicos relacionados con la constitución del mundo, el fluir temporal, el otro que me fija como un espejo en la exterioridad, y la instalación de una identidad diferente a través de nuevas habitualidades. El segundo estudio expone la narrativa de Borges sobre las diferentes formas de morir, los variados sentimientos que la muerte le suscita, y las inevitables cuestiones de la eternidad y la inmortalidad"[6]. A su vez, en *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* reflexiona ella nuevamente sobre la imbricación existencial de la finitud, la muerte y la esperanza, ya examinadas en *Fenomenología y literatura*. En ambas obras se destaca la conjunción de E. Husserl y J. L. Borges sobre la cual transita la reflexión de Julia Iribarne respecto de las relaciones entre fenomenología y literatura y sobre cuya base, como subrayaré a continuación, desarrolla una forma de indagación filosófica sobre la cuestión metafísica del sentido de la vida.

[1] WALTON, Roberto J. "Discurso de Recepción de la Académica Titular Dra. Julia V. Iribarne", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Nº XLIV, 2010, p. 54.
[2] IRIBARNE, Julia V. *Fenomenología y literatura*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. 191.
[3] Ibíd., p. 192.
[4] Ibíd., p. 191.
[5] IRIBARNE, J. V. *Fenomenología y literatura*; Iribarne, Julia V. *En torno al sentido de la vida*, Morelia: Morelia Editorial, 2012.
[6] WALTON, R. *Op. cit.*, p. 55.

1. LA CONJUNCIÓN DE E. HUSSERL Y J. L. BORGES COMO FORMA DE INDAGACIÓN FILOSÓFICA

En el señalado contexto de múltiples interrelaciones entre fenomenología y literatura, Julia Iribarne propone: primero, "comprender la literatura a través de la fenomenología" y[7], con ello, "plagiando a Bioy Casares, que usó la imagen respecto del hecho de escribir, decimos que a través de esa relación tal vez sea posible agregar un cuarto más a la casa de la lectura de Borges"[8]. Segundo: "la lectura de Borges", en tanto ésta "permite seguir haciendo filosofía, permite ser el eco filosófico de su pensar poético"[9]. Sobre ello, integrando los dos momentos anteriores, se puede ver, en tercer lugar, la elaboración de una nueva síntesis en la que se identifica ya su propio enfoque de la reflexión filosófica.

El recorrido trazado por la primera meta comienza con la pregunta acerca de la relación entre filosofía y literatura. Inmediatamente se presenta un rasgo distintivo, que es usualmente destacado: la filosofía busca la verdad, mientras que la literatura inventa mundos. La posibilidad de proponerse como forma de relación entre ambas la clarificación de la fenomenología por medio de la literatura queda descartada al subrayar que el objetivo en este primer momento de la reflexión radica en "comprender la literatura a través de la fenomenología"[10]. Para ello la reflexión fenomenológica se halla en una situación particularmente destacada ya que "el campo en que se mueve la literatura es, *ab initio*, fenomenología […] el ámbito de la existencia no es lo suyo. La literatura construye, a sabiendas, mundos que resultan de la actividad de la conciencia, o sea, que la tarea literaria, por su propia naturaleza, arranca de una implícita reducción fenomenológica de la tesis de la existencia del mundo"[11]. Guiada por la sospecha de que "Borges no hubiera desdeñado este intento de aproximación de ámbitos, ya que alguna vez mencionó la filosofía como probable hilo de Ariadna"[12], Julia Iribarne indica que el procedimiento de la investigación consiste en desplegar "la lectura de la obra de Borges, con la intención de estimar si ciertas peculiares intuiciones que su temática traduce, *pueden elucidarse a partir de determinados develamientos fenomenológicos*

[7] IRIBARNE, J. V. *Fenomenología y literatura*, p. 191.
[8] Ibíd.
[9] Ibíd., p. 211.
[10] Ibíd., p. 191.
[11] Ibíd.
[12] Ibíd., p. 192.

[DL]"[13]. Los "temas fenomenológicos convocados por los de Borges" de modo recurrente en su obra son: "a) la constitución del mundo en general y del mundo familiar y la constitución de los objetos del mundo; b) la estructura temporal de la conciencia, la cuestión de la identidad yoica y la memoria; c) el tema de la intersubjetividad, inseparable de la cuestión de la tradición. Para terminar, la teleología y el «Todo de las mónadas»"[14]. En este primer momento el enfoque propuesto conduce, pues, a la elucidación fenomenológica de lo presentado en las obras literarias.

En el segundo momento de la reflexión acerca de la relación entre filosofía y literatura, la elaboración del enfoque o método de la reflexión filosófica en tanto ésta se orienta por la literatura se enlaza a la consideración, como temas, de la vida y la muerte. Dice: "Durante algunos años intenté aproximaciones al tema de la muerte, que es también el de la vida. Muerte y vida admiten diversos modos de aproximación. Las primeras meditaciones llevadas a cabo fueron prioritariamente de orden filosófico, si bien en ocasiones confluyeron los puntos de vista religioso y antropológico. Luego llegó el momento de entregar la palabra a la literatura. Como en nuestro encuentro de ayer, se trata hoy de Borges. Lo he elegido por la sencilla razón de que la lectura de Borges *permite seguir haciendo filosofía, permite ser el eco filosófico de su pensar poético* [DL]"[15]. Esta "sencilla razón" se sostiene, a su vez, en una triple fundamentación. En primer lugar, por la actitud de J. L. Borges, quien siguiendo a su vez a W. Whitman al hablar sobre la vida y la muerte trata de, por medio de su obra, *ser todos los hombres*. La segunda razón se refiere al enfoque con el cual se aproxima a la obra de J. L. Borges; dice: "en este texto voy a *apropiarme del pensamiento de Borges para responder a mis propias preguntas* [DL]. Pues bien, pocos escritores como él avalan este procedimiento, él legaliza lo que habitualmente se llama «plagio», apoyado en la convicción, tanto metafísica como experiencial, de que el autor no importa, porque él no escribe el texto, el texto se escribe"[16]. Finalmente, en tercer lugar, "vida y muerte son temas metafísicos, o sea, «fuentes de perplejidad», y como tales, predilectos de Borges, directa o indirectamente habla de ellos en toda su obra"[17]. La filosofía como *eco* del pensar poético identifica, pues, el segundo mo-

[13] Ibíd.
[14] Ibíd.
[15] Ibíd., p. 211.
[16] Ibíd.
[17] Ibíd.

mento del enfoque filosófico elaborado por Julia en el desarrollo de su reflexión acerca de la relación entre filosofía y literatura siguiendo el enlace entre E. Husserl y J. L. Borges.

En el tercer momento, la justificación de la elaboración conceptual o desarrollo del eco filosófico del pensar poético de J. L. Borges se entrelaza con la propia búsqueda personal, dice Julia Iribarne: "Es posible que lo que expongo sea mi interpretación de su pensamiento, también es posible *«conjeturar»* –*como a Borges le gustaba decir*– [DL] que mi pensamiento haya sido capturado por el suyo, de modo que no queda más que reconocer que las ideas le pertenecen y sólo los errores son míos. La segunda conjetura es propiamente borgesiana, ya que, según él, escribimos la historia pero a la vez somos escritos por ella"[18]. De este modo, reflejar el eco filosófico del pensar poético de J. L. Borges o seguir haciendo filosofía *lleva a mostrar la configuración de los dos momentos señalados en tanto se hallan incorporados en el camino de la propia investigación*: "a través de Borges comprendo el sentido de esta investigación mía que ya lleva años"[19]. El enlace de la lectura de J. L. Borges con la propia interrogación vital lleva a la definición central de la cuestión: "La pretensión de decir algo determinante sobre el sentido de la vida y la muerte estaba *ab initio* condenada al fracaso. ¿Qué podía yo concluir de manera definitiva sobre estos temas? Una reflexión suya ilumina *el sentido de mi proyecto sin sentido* [DL]"[20]. La determinación con que plantea la interrogación aquilata el valor de su respuesta, que merece ser considerada en la extensión que se presenta. Recuerda que J. L. Borges calificara sus estudios del idioma japonés a los ochenta años como tarea infinita y señalara la alternativa entre dos posibles creencias. Según la primera el alma sabría, de un modo secreto, que es inmortal, y por eso se podría emprender cualquier empresa, ya que si no la concluimos en esta vida, la concluiríamos en la otra u otras. De acuerdo a la segunda, uno sólo esperaría ser abolido. A partir de ello sugiere su propia idea, una salida paradojal y circular, que por ello, sospecha, no le habría disgustado al mismo Borges: "partimos de un primer plano objetivo: estudiar la vida y la muerte, pasamos a un segundo plano, éste subjetivo, ¿para qué un estudio imposible? y la doble expectativa como respuesta, ser abolido o no ser abolido; esta última posibilidad avala el

[18] Ibíd., p. 212.
[19] Ibíd.
[20] Ibíd.

emprendimiento de la tarea infinita; el segundo plano desemboca en un tercer plano, en el que una de las dos respuestas posibles se da como contra-fáctica para los temas de estudio del primer plano; *emprendemos tal estudio porque atisbamos nuestra infinitud* [DL]"[21].

Con ello, desde la propia y personal confrontación con la cuestión se vuelve al primer momento. En este recorrido realizado se puede al menos identificar ya una línea de articulación en la cual la lectura de J. L. Borges desde E. Husserl es integrada y reconfigurada desde una posición personal; según lo recién dicho, desde el atisbo, vislumbre o conjetura de *nuestra infinitud.* Podemos ya tener un perfil algo más nítido del enfoque filosófico de la compleja interrelación entre fenomenología y literatura elaborada por Julia Iribarne. Siguiendo el enlace entre E. Husserl y J. L. Borges y urdiendo un paciente análisis temático propone un enfoque filosófico en el cual *la conjetura vale como método*. Así, su reflexión conjetural como *sentido de un proyecto sin sentido* recorre la narración de las diversas formas de morir, prosigue con los variados sentimientos que en J. L. Borges suscita la muerte, "y a continuación llega [a] la inevitable cuestión de Dios, respecto de la que luego se plantean las de la eternidad, la inmortalidad y la concepción del Paraíso y del Infierno"[22]. Frente a las contradicciones que se producen al pensar sobre estos problemas, la reflexión conjetural como prolongación filosófica del pensamiento poético no se escandaliza, ya que: "Sabemos que la lógica no las soporta, pero el ser humano las suele sobrellevar con gallardía. Borges lanza sus conjeturas sobre el destino y Dios, luego podría haber dicho —la frase es suya— "es tan fácil equivocarse»"[23]. Con ello da ya un paso más al indicar el "trasfondo de todas estas consideraciones. Se trata de la sensibilidad borgesiana para la captación del misterio que percibe en la vida"[24]. Este paso avanza para mostrar que la reflexión conjetural no sólo consiste en un enfoque o método, sino que tiene un ámbito o dominio propio: el misterio percibido en la vida, o también, la *cuestión del sentido de la vida*. Ello, que aparece de formas tan reiteradas como variadas en los trabajos de Julia Iribarne, puede ser identificado con peculiar distinción en el examen conclusivo de su último libro, en el cual la pregunta por el sentido es explorada en función de la posible

[21] Ibíd.
[22] Ibíd.
[23] Ibíd., p. 219.
[24] Ibíd., p. 222 s.

respuesta auténticamente humana para *conducir la acción sobre un trasfondo de incertidumbre*. Este libro, como ella dice, "contiene el resultado, inevitablemente provisorio, de una larga meditación sobre el sentido de la vida, sobre la vida misma y su reverso, la muerte"[25].

2. LA INTERROGACIÓN METAFÍSICA DEL SENTIDO

Respecto de la *integración* de las cuestiones centrales que ocuparan la reflexión de Julia Iribarne observa R. Walton que "El puñado de cuestiones centrales con las que hoy podemos contemplar su obra se compone de la libertad, la intersubjetividad, la ética, la metafísica y la literatura. Son temas que, aunque tienen sus momentos de aparición o de más clara manifestación, no se suceden en el tiempo sino que se integran en una totalidad viviente porque las etapas anteriores abren el camino y quedan incluidas en las posteriores"[26]. Ello se aplica precisamente al análisis *del sentido de la vida como cuestión metafísica* que lleva a cabo en el último capítulo y el epílogo de su último libro. Señala Julia Iribarne que la meditación sobre el sentido de la vida es un problema de innumerables antecedentes, por un lado, e interminablemente retomado, por otro. Una inicial aclaración del "sentido" por el que se pregunta puntualiza que éste no se refiere ni al orden de la semántica ni al sentido de la vida biológica. Antes bien, "El orden de cosas al que se dirige la pregunta que formulamos se vincula, sin duda, a la constatación kantiana según la cual las cuestiones que más interesan a la razón humana exceden la capacidad que ella tiene de responderlas a la manera del conocimiento científico"[27]. Con ello se asocia ineludiblemente nuestra relación con la naturaleza y la ley moral; en sus propias palabras: "¿por qué si somos parte de la naturaleza tenemos la posibilidad de ser libres de sus mandatos, de admirar el orden y la belleza e inventar el bien?"[28]. Por ello la noción de "sentido", analizada desde esta perspectiva metafísica, se vincula necesariamente a los siguientes conceptos, cuya identificación diseña precisamente el ámbito de la reflexión que se propone: "la *finalidad,* en la medida en que entendemos el sentido como realización a que apunta un desa-

[25] IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 7.
[26] WALTON, R. *Op. cit*., p. 52.
[27] IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 234.
[28] Ibíd.

rrollo que lo precede; el *telos,* como dimensión ideal que orienta hacia la realización del sentido; el *valor,* pues el sentido por el que preguntamos es necesariamente valioso (si no lo fuera no podríamos considerarlo finalidad); la *historia,* que es lo decantado en el tiempo por la marcha de la humanidad, esto es, la historia y su potencialidad significante"[29]. A su vez, sintéticamente, la pregunta por el sentido tal como se ha presentado filosóficamente en general y en particular en el caso de Husserl, "se refiere a dos ámbitos. En primer lugar, se trata de la pregunta por el sentido de mi vida; en segundo lugar, concierne al sentido del Todo que nos abarca"[30].

La reflexión sobre el sentido en los términos dichos se orienta por un texto de E. Husserl, "Valor de la vida, valor del mundo"[31], de febrero de 1923, es decir, contemporáneo de la preparación de los artículos que redactó para la revista japonesa *Kaizo.* Destaca ella que se trata de un *manuscrito de investigación*, que incluye formulaciones muy breves y señalamientos para sí mismo del autor[32]. Propone articular la reflexión husserliana a partir de dicho texto en el siguiente escalonamiento: la persona en el mundo, la conformidad consigo mismo, la relación de valores a fines y las circunstancias que aparecen como contrasentido respecto de lo que podría ser el sentido del mundo y de la vida. Subraya que el núcleo de dicha reflexión se orienta a explorar la pregunta acerca de la correcta actitud del ser humano, que aspira esencialmente a la felicidad, en un mundo cuyo sentido racional es interferido por todas las formas de negatividad que Husserl agrupa bajo la denominación "destino".

El punto de partida es la relación esencial de las personas con el mundo. "Persona" se refiere al entretejimiento originario de los seres humanos, los unos respecto de los otros; ello no meramente como un ser uno junto al otro, sino como, según la terminología de Husserl "un ser el uno *en* el otro"[33]. En esa relación cada ser humano a partir de su cuerpo vivido se sabe, entrelazado con

[29] Ibíd.
[30] Ibíd., p. 235.
[31] El texto editado por MELLE, Ullrich: HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens, Wert der Welt", *Husserl Studies*, Nº 13-3, 1996-1997, pp. 201-235. La misma Julia Iribarne llevó a cabo la versión española: "Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México), 2009, pp. 789-821: http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_HusserI(Valor-de-la-vida).pdf.
[32] Dado que se halla claramente en correspondencia con el enfoque conjetural que intentamos presentar aquí, debemos subrayar que Julia Iribarne hace hincapié en que este texto se caracteriza por presentar "tanteos a modo de vías de investigación en diversas direcciones, preguntas, ausencia de líneas rectas en el camino del pensamiento", IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 235.
[33] *Cf*. ibíd., p. 236.

su psique y su yo-punto-cero-de-orientación, entre los otros. Este rasgo radical ya es índice de una potencial problemática, relativa a la necesaria superación de esta versión centrípeta, propia de cada uno. El estar centrado a partir del mundo familiar, articulado con el mundo familiar de los otros, configura una comunidad próxima como miembro central respecto de comunidades más abarcadoras; ejemplos de ello es la extensión desde la comunidad elemental de la familia, hasta la nación y el agrupamiento de naciones. En este ordenamiento la familia tiene experiencia de sí misma como miembro central respecto de formas más abarcadoras y lo mismo sucede con todas las comunidades singulares más amplias. Es decir, el sujeto personal, la comunidad familiar y las comunidades más amplias, tienen un saber de sí *como punto cero de orientación*, cuya persistencia se halla en la raíz de los conflictos. El mundo hacia el que los seres humanos nos orientamos se compone de otros seres humanos, pero también de cosas, las cuales son en sí y tienen su en-sí y son captadas desde el cuerpo vivido. Ellas configuran el ámbito de lo que se abre a la posibilidad de la acción. El ser humano es capaz de producir cambios en las cosas y en la naturaleza por medio de su cuerpo vivido y, a su vez, su actividad es un acontecer también en el orden de las cosas que procede de la capacidad del sujeto de animar su cuerpo vivido. La producción de estos cambios es de tipo causal, pero cuando se trata de la influencia de una persona sobre otra, el efecto resulta de la motivación. En el orden de las cosas es necesario diferenciar entre lo subjetivamente cambiado (cosas configuradas activamente) y las cosas modificadas sin intervención humana; lo cual a su vez define lo que está a nuestro alcance y lo que nos supera. En esta relación personas-mundo ese mundo es tenido como universo de objetividad, con carácter de tiempo realizado, emergente de la vida universal, y unitariamente fluyente; pero también es una *infinitud abierta*, donde lo dado perceptivamente y en el recuerdo están inscriptos, como presente, en un horizonte indeterminado. En este contexto, asimismo, aparece con ello la posibilidad de que el mundo sea *finito*. La dimensión temporal hace que toda acción dirigida al mundo circundante implique un actuar en el horizonte de futuro, con lo cual se configura, de acuerdo con lo posible real, un delineamiento de lo esperado. La acción se acompaña, asimismo, de la conciencia de la posibilidad imprevisible y se llega con ello a lo que Husserl señala como "cierta inseguridad general de la vida, que hace que se la viva con inquietud. La acción humana cuenta con lo accidental,

con el azar. Mi obrar puede errar la meta, y esto no solo respecto del mundo de las cosas, sino de mis prójimos e inclusive de mí mismo"[34].

Dicha inseguridad, propia del vivir y de las modalidades con que se lo lleve adelante, se vincula a experiencias esenciales para E. Husserl, de las cuales deviene nuestra motivación: se trata de la posible conformidad de la persona consigo misma y, por otra parte, de la esperanza de alcanzar la felicidad. La conformidad consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) se refiere a que una vida concuerda consigo misma y es satisfactoria, cuando se alcanzan las metas propuestas en relación con fines superiores; es insatisfactoria, en cambio, cuando la intención hacia lo superior se trunca. Subrayando que es necesario recordar que la ética husserliana es la que busca "lo que sea mejor dentro de lo posible", sostiene que "lo que conduciría a la conformidad consigo mismo es el haber logrado lo óptimo, ya que el *telos* que conduce la acción humana la orienta hacia lo superior y actúa a pesar de las contingencias. El ser humano se eleva hacia una valoración de la vida desde el punto de vista de lo mejor, de lo más frecuentemente preferible, de modo que la vida resulte la que satisfaga más plenamente, porque en la práctica no sería posible nada mejor"[35]. Con ello se muestra que la trabazón originaria entre persona y mundo culmina en tanto ambos términos como sus relaciones son vistos desde su posible *valor*.

Decir que la acción humana se orienta hacia lo superior o fines superiores implica que *el sentido como finalidad se vincula con el valor.* De este modo, la cuestión del sentido de la vida se instala en el campo de los valores y de la ética. Ahora bien, se trata del *valor de la vida*, pero no de la vida en general sino de la propia, la de cada uno; "sin embargo, no es posible valorar la propia vida, sin valorar la vida del otro entretejida con la mía. Esta afirmación resume el sentido último de la vida ética"[36]. Según ello el ser humano pleno, despierto respecto de la humanidad, valora la vida en su universalidad, o sea, valora la vida propia en el nexo de la vida comunitaria. En este sentido la vida humana es un movimiento de la pasividad a la actividad, es pasar de un vivir según las inclinaciones, a una vida críticamente valorada como superior. En este sentido el ser humano se eleva hacia lo superior y hacia lo óptimo. Los valores superiores son los de la subjetividad, la cual produce y también se apropia de los valores; el más alto al que

[34] HUSSERL, E., *op. cit*., p. 796.
[35] IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 239.
[36] Ibíd., p. 240.

se dirige es la apropiación de lo mejor posible. A su vez, la certeza de haber alcanzado lo mejor posible es lo que lleva a la experiencia de la felicidad, a la alegría por haber concretado ese logro en relación con el mundo en torno. No hay en E. Husserl una exposición de la jerarquía de los valores, pero acorde a lo dicho, "el valor superior será siempre el que concierne a una comunidad amorosa que incluya al ser humano próximo y al remoto, en última instancia, a toda la humanidad"[37]. De este modo, el desarrollo de la elaboración brindada por la reflexión fenomenológica de E. Husserl posibilita mostrar un sentido desplegado conceptualmente a la idea expresada poéticamente, sugerida por W. Whitman y adoptada por J. L. Borges, de *ser todos los hombres*: "La dicha es un acontecimiento vital, pero no la forma de la vida plena. La verdadera dicha es la alegría por el triunfo de lo mejor que uno se propone y el éxito de lo mejor para todos los que ama y, en fin, para todos los seres humanos. Podemos entender el *telos* que habita la aspiración a una felicidad que no es tal si no incluye a todos los seres humanos, como esa atracción que siente el sujeto y que inspira o que puede inspirar su acción, en el sentido de lo mejor universalizado"[38].

3. LA RESPUESTA AUTÉNTICAMENTE HUMANA PARA CONDUCIR LA ACCIÓN SOBRE UN TRASFONDO DE INCERTIDUMBRE

La persona cuya acción se dirige siempre hacia lo mejor posible, no sólo para sí sino para los demás, orienta su acción hacia la vida ética. En este punto se plantea la pregunta: "si la vida misma no tiene sentido, ¿tiene sentido la opción por la vida ética como vida de centramiento descentrado en busca de lo mejor posible, en comunidad amorosa y sometimiento al imperativo categórico correspondiente?"[39] La orientación teleológica brinda un enfoque para estimar la distancia que media entre el sentido y el sinsentido de la vida. La orientación teleológica se manifiesta en el orden práctico como aspiración a logros siempre más altos y unificadores de lo humano. Tiende al cumplimiento de lo superior, cuya culminación sería la unión de todos los seres humanos en el todo de las mónadas, una unidad de orden ideal, no homogénea, pero donde las diferencias se hallarían articuladas. En este sentido, afirmar el sentido de la vida implica,

[37] Ibíd.
[38] Ibíd., p. 241.
[39] Ibíd.

por un lado, tener la certeza de que la humanidad se mueve hacia el cumplimiento del *telos* (recordando que la orientación teleológica no opera al modo de la causalidad, el *telos* es el ideal que convoca, incita pero no determina). Pero, por otro, implica también contar con que el mundo de la vida ofrece una serie de evidencias orientadas en sentido inverso, las cuales pueden ser articuladas en el siguiente conjunto de ámbitos: un orden existencial; el ámbito de lo que se agrupa bajo el título "destino"; el concerniente a lo irracional del error de conocimiento y decisión; el referido a la violencia de la naturaleza y el enigma del destino de la tierra en el cosmos. Respecto de lo primero, la certeza empírica de la muerte se muestra como el gran obstáculo frente a la aspiración no sólo a conservar la vida sino a preservarla, esto es, a mantener y acrecentar la identidad que la persona va dándose a sí misma por medio de sus opciones a lo largo del tiempo de su existencia. Para el ser humano una vida con sentido realiza proyectos, implica la realización de sus obras, sin embargo, todo eso es inevitablemente interferido por la muerte. La muerte es el caso extremo de la decadencia física y mental, la enfermedad, la locura. Nuestra vulnerabilidad física y psíquica atenta contra la culminación de nuestro proyecto y nuestra búsqueda de sentido. En segundo lugar lo que puede ser agrupado bajo el concepto de destino, cuyo ejemplo primordial es la guerra e incluye el azar, lo contingente y lo accidental. Este azar contiene, frente a la vida racional, posibilidades tales como la degeneración salvaje de la humanidad o la victoria de la necedad, la locura, el egoísmo y la maldad individual. En tercer término, la posibilidad del sinsentido procede del error y del hecho de que la repercusión futura de acción es imprevisible en buena parte de los casos. Asimismo, tengo la evidencia de que actúo dentro de ciertos límites; y con ello queda abierta la posibilidad de impedimentos, desvíos y obstáculos relativos a cada acción. De este modo, junto con la evidencia de mi libertad se dan las posibles interferencias a ella. En cuarto lugar, se halla lo imprevisible de la naturaleza y la incertidumbre acerca del destino del planeta tierra como tal, por un lado, y, por otro, de la historia humana como tal, la cual muestra que culturas excelentes han colapsado y pueblos nobles han degenerado. En este orden, a la lista de las dificultades para la afirmación del sentido de la vida, se agrega la dificultad para predecir el futuro en la

lectura del presente; subraya Julia Iribarne: "puesto que el futuro no tiene ser, la imprevisibilidad resulta uno de sus rasgos esenciales"[40].

Esta cuádruple determinación marca el trasfondo de incertidumbre sobre el que puede y debiera construirse la respuesta auténticamente humana para conducir la acción. El punto de partida de una respuesta a ello siguiendo a E. Husserl se halla en la comprensión del "yo pienso", en tanto enriquecida por el "yo puedo": junto con la persistente evidencia de las posibles perturbaciones y limitaciones de mi libertad tengo también la *evidencia* del poder (en el sentido de capacidad), de la *libertad*; tengo la evidencia del "yo actúo". Por la vía del transcurso de mi experiencia tengo constancia de que actúo y con mis actos puedo cambiar, o por lo menos intentar cambiar, las circunstancias y las cosas. Las situaciones que transcurren en sentido inverso al cumplimiento teleológico pueden llevar a cuestionamientos, tan radicales como emparentados: ¿qué sucede si no puedo tener ninguna esperanza de que la situación sea diferente?, ¿si la vida no tiene sentido, tiene sentido mi compromiso ético?, ¿puedo vivir en un mundo sin sentido?; finalmente también: si el mundo es sinsentido, ¿qué puedo hacer?, ¿debo hacer algo? Todas estas formulaciones desglosan la pregunta de *cómo conducir una acción auténticamente humana sobre un trasfondo de incertidumbre.* Siguiendo el texto de Husserl referido propone Julia Iribarne un diseño de la respuesta a la misma; lo cual incluye tanto respuestas puntuales a algunos de los aspectos respecto de la serie de limitaciones que afectan la acción humana, como una posición de conjunto frente a la pregunta como tal. Punto de partida es el claro y expreso reconocimiento de la vigencia de las múltiples formas del destino, frente a lo cual Husserl sostiene que ya encuentra una cultura con grandes valores y, como parte de ella, se encuentra legítimamente la voluntad de tener efecto sobre los otros. Ello se muestra, asimismo, en su confianza en la tarea formadora que puede y debe llevar a cabo la comunidad fenomenológica y en general la comunidad científica. La convicción de que son los ideales pensados los que conducen por el camino de humanización de la humanidad y la esperanza en el ejercicio de la pedagogía y de una política ética forma parte de las bases sobre las que se asienta dicha confianza. Para el desarrollo del camino de la humanización se debe enfrentar críticamente las circunstancias dadas y buscar una configuración racional de la vida comuni-

[40] Ibíd., p. 244.

taria tanto como sea posible impeliendo la fuerza de la razón, lo cual puede tener efectos en común que se expandan, dando lugar a una comunidad racional que crezca. Quienes así actúan se elevan ante sí mismos, su vida produce un valor vital para sí misma habilitándolos a un mundo infinitamente abierto a valores. Con ello la respuesta a la pregunta de cómo conducir una acción auténticamente humana parte de haber asumido la muerte, al contarse en la interminable cadena de las generaciones y en la continuación de la propia vida en los descendientes. El saberse parte de una humanidad perdurable hace que la muerte pierda su disvalor. La habilitación a un mundo infinitamente abierto a valores se realiza en el avance de la comunidad humana en su construcción hacia una *socialidad ética*. Mi tarea individual se recupera e integra en dicho camino hacia la meta de una humanidad en tanto trabaja en el sentido del *telos*. Frente a la posibilidad de que ello no fuera así y los seres humanos estuviéramos empeñados en una empresa sinsentido, como a bordo de un barco destinado a hundirse, la respuesta de Husserl es que no por eso dejaríamos de actuar como auténticos seres humanos; a esa posibilidad Husserl responde con el ejemplo de la madre que ama al hijo. Si la madre supiera que puede sobrevenir un diluvio que anulara todo, no por eso dejaría de atender amorosamente a su hijo, cumpliría con su deber. Julia Iribarne interpreta esta respuesta del siguiente modo: "[…] 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 hacía lo superior en la opción por lo mejor posible, tal como resulte de su crítica racional, para sí mismo, para sus prójimos y para la humanidad. Esto vale aun en el caso extremo de que llegáramos a estar convencidos de que la persona nada puede contra el destino y/o que el planeta Tierra esté destinado a desaparecer; aun en esos casos, el amor y la consecuente compasión y solidaridad respecto de uno mismo y del otro nos lleva a optar por el comportamiento ético"[41]. Por ello, aun aceptando la hipótesis de la carencia de sentido en lo cósmico y hasta en la historia, el ser humano realiza su sentido en la asunción de su responsabilidad. En todo caso, "el triunfo de la arbitrariedad es tan poco predecible con certeza como lo es el triunfo de la marcha de los seres humanos según la orientación del ideal"[42]. No habría una relación necesaria

[41] Ibíd., p. 249.
[42] Ibíd.

entre el sentido final y totalizador de la vida y la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida. Con ello se muestra que es una respuesta ética por la cual el ser humano se humaniza, que ella depende de una decisión individual y que esta decisión resulta como conclusión de un razonamiento existencial a partir de premisas insuficientes[43].

4. EL SENTIDO DE NUESTRA VIDA: ASUMIR LA RESPONSABILIDAD POR EL OTRO

La indagación respecto de la respuesta auténticamente humana para conducir la acción sobre un trasfondo de incertidumbre que Julia Iribarne elabora sobre la base de E. Husserl culmina en una síntesis a la cual se incorporan momentos centrales del pensamiento de E. Levinas. A través de dicha indagación la existencia humana es presentada como la de un ser que está a cargo de su ser histórico y finito, lo cual, a su vez incluye la influencia de la finitud en el modo de existir. Para concluir dicha indagación "*intentamos tomar posición* [DL] acerca de la pregunta que ha guiado nuestra búsqueda"[44]. Precisamente en ello se incorpora la recepción de los conceptos de E. Levinas de: la *huella* de Dios, su aparecer y ocultarse en el *rostro* del otro y la consecuente *responsabilidad*. La cuestión del sentido del todo es un problema que sólo puede afectar a un tipo de pensamiento abierto al misterio de lo abarcador sin contornos que puedan ser delineados, es decir, afecta a lo que siguiendo a E. Levinas puede denominarse "pensamiento despierto para con Dios"[45]. La afirmación de cierta forma de trascendencia permitiría abrir una equivalencia que la identificara con el sentido del todo; desde una posición extra-confesional lo más explícito que tenemos de Dios son *huellas* o *indicios*. Así, el clásico pasaje de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica* es comprendido del siguiente modo: "Tanto el cielo estrellado como la ley moral pueden ser entendidos como indicios de un orden ajeno al del conocimiento; aluden a él, son presencias que obran como índices de lo diferente. No son los únicos, hay otros indicios elocuentes para quien se abre a ellos.

[43] Julia Iribarne señala que respecto de que no habría una relación necesaria entre el sentido final y totalizador de la vida, por un lado, y la decisión de cada ser humano de conducir en forma ética la propia vida, por otro, ésta no es la única posición de Husserl. Remite a otro texto, en el que Husserl examina, la misma problemática, "donde sostiene *la exigencia* de creer en el sentido del Todo; sin esa creencia, declara no tener fuerzas para conducir la propia vida. La discusión sobre la compatibilidad de ambas posiciones queda abierta" (ibíd., p. 250). El texto al cual remite es un fragmento del MS. A V 21, 15b, transcripto en IRIBARNE, Julia V. *De la ética a la metafísica*, Bogotá: San Pablo, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, p. 220.
[44] Ibíd., p. 251.
[45] Ibíd., p. 258.

Obran como una experiencia por cuyo intermedio Dios se muestra y se oculta; eso puede ser suficiente para sostener la creencia en que formamos parte de una Totalidad que nos incluye y nos desborda, cuya comprensión supera la limitada capacidad humana de conocimiento. En esa dimensión que nos desborda y nos abarca residiría el enigmático sentido del Todo"[46].

Ahora bien, con relación al sentido de la propia vida y a nuestro comportamiento moral, el ejercicio de nuestra responsabilidad es algo más que un indicio. La naturaleza es un sistema ordenado por reglas o leyes que el ser humano ha ido descubriendo y lo rigen, pero el ámbito de lo humano va más allá de ello. En este ámbito de lo humano, además de la vigencia del orden natural, tiene vigencia una libertad que hace imposible la previsión de lo venidero. El ser humano se desarrolla centrado en sí mismo y como un logro produce los rasgos de su identidad, pero ésta no se desarrolla como formando parte del orden natural que garantice ese desarrollo. El bien y lo bueno vienen al mundo, ya que son ajenos a la legalidad natural, por la reflexión y la decisión de que son capaces los seres humanos. Seres que, si bien forman parte de la naturaleza, tienen esa capacidad de superar límites, de descentrarse y ponerse en el lugar del otro. Se trata del *momento esencialmente ético*, en el que el indicio deviene experiencia de realidad, el egoísmo espontáneo o natural puede ser postergado, al igual que el exclusivismo de nuestra conveniencia; el reconocimiento de los derechos del otro puede presidir nuestros actos. Por ello subraya: "*El sentido de nuestra vida resulta ser asumir esa responsabilidad por el otro* [DL]. La vulnerabilidad del otro nos convoca y el sentido de nuestra propia vida es responder a su llamado"[47]. Ello no quiere decir asumir un código de reglas morales, sino "estar disponibles respecto del otro, actuar respondiéndole desde el lugar en el que nos ubicó nuestro propio llamado: profesión, vocación y aun más allá de ellas"[48]. El diseño de la propia posición de Julia Iribarne concluye: "En resumen, los indicios de lo infinito, de la trascendencia, son elocuentes; pero aun para quien no lo sean, podría concordar en que el sentido de ser de nuestro ser seres humanos es ser centrado-des-centrados a favor del respeto y de la responsabilidad por la dignidad humana del otro"[49].

[46] Ibíd.
[47] Ibíd., p. 259.
[48] Ibíd.
[49] Ibíd.

5. CONCLUSIÓN

De la reflexión conjunta sobre E. Husserl y J. L. Borges se perfila una forma de indagación filosófica respecto del misterio percibido en la vida, o sea, una forma de indagación filosófica de la cuestión del sentido de la vida. Esta indagación se lleva a cabo con la finalidad de esclarecer la posible respuesta auténticamente humana para conducir la acción sobre un trasfondo de incertidumbre y muestra que no habría una relación necesaria entre el sentido final y totalizador de la vida y la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida. De modo tal que la respuesta ética por la cual el ser humano se humaniza depende de una decisión individual. Todo ello se halla reflejado en buena medida en el epílogo del último libro: "Este libro, como le habría gustado decir a J. L. Borges, se escribió movido por la convicción de que la pregunta por el sentido de la vida, vida que es la de cada uno de nosotros, es la pregunta crucial de la filosofía, y por la igual convicción acerca de la imposibilidad de producir como respuesta una verdad apodíctica"[50]. La composición de Husserl con Borges tensa las oposiciones presentadas por la filosofía cuando se enfrenta a la "imposibilidad de conocer el sentido general de la vida" o a la "incapacidad de conocer el sentido de nuestra propia vida"[51]. Mientras el pensar poético en J. L. Borges lleva a la consideración de la condición universal humana en la narración o la expresión de una imagen, la fenomenología de E. Husserl expande la indagación metódica y conceptual a problemas tales como "«antes del nacimiento» – «después de la muerte»" [52], para mencionar sólo un ejemplo de un conjunto de cuestiones reunidas bajo el concepto de *problemas límite de la fenomenología*, que aparecen en textos recientemente publicados, donde, se presenta la reflexión de Husserl sobre, precisamente: el nacimiento y la muerte.

De este modo, gracias a la reflexión filosófica de Julia Iribarne los horizontes espirituales de E. Husserl y J. L. Borges, en tanto representantes ejemplares de fenomenología y literatura, se nos presentan en una iluminadora conjunción, distintivamente única. Ello no es sino *una* muestra de su vocación y traba-

[50] Ibíd., p. 251.
[51] J. V. IRIBARNE, *Fenomenología y literatura*, respectivamente p. 222 y p.176.
[52] HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke* – Husserliana XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Dordrecht: Springer, 2013, p. 42.

jo filosófico, del cual muchos aprendimos y al que, quienes tuvimos la buena suerte de compartirlo de variadas maneras permanecemos sinceramente agradecidos.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 153-183

DE LA INTERSUBJETIVIDAD A LOS FENÓMENOS QUE DEJAN IR AL MUNDO. FENOMENOLOGÍA Y LITERATURA

FROM THE SUBJECTIVITY TO THE PHENOMENA WHICH LET THE WORLD GO

Mª Carmen López Sáenz
Facultad de Filosofía, UNED
España
clopez@fsof.uned.es

Resumen: En este artículo interpretamos textos neurálgicos de Husserl y Merleau-Ponty siguiendo la obra de Iribarne, principalmente *Fenomenología y Literatura,* articulando la diversidad de sus temas en torno a la explicitación de la intersubjetividad trascendental, sobre la cual la filósofa nunca dejó de pensar. Paralelamente a nuestros propios estudios de las relaciones intersubjetivas, la temporalidad vivida, la identidad y la diferenciación, la dialéctica entre la memoria y el olvido, la esperanza y la finitud o el sueño, continuamos pensando estos fenómenos-límite desde la fenomenología genética y generativa, concebida como una investigación retrospectiva que considera esencial para la constitución tanto la relación entre actividad y pasividad como entre el yo y los otros. El estudio de estos fenómenos, relegados generalmente a la literatura, desvelará finalmente el sentido de la reflexión fenomenológica literaria en clave intersubjetiva y repercutirá en una fenomenología de la alteridad.

Palabras clave: Intersubjetividad, monadología**,** identidad, alteridad, sueño, nacimiento y muerte.

Abstract: This article interprets crucial texts of Husserl and Merleau-Ponty by following to Iribarne, mainly Phenomenology and Literature, articulating the diversity of its issues around the explication of transcendental intersubjectivity, on which she never stopped thinking. In parallel to our own studies of the inter-relationships between the lived temporality, identity and differentiation, the dialectic between memory and forgetting, hope and finitude or the dream, I continue to think about these phenomena-limit from genetic and generative phenomenology conceived as a retrospective research that considers essential to constitution both the relationship between activity and passivity as between self and other. The study of these phenomena, usually relegated to literature, will reveal the phenomenological meaning of literary reflection as central to intersubjectivity and it will have implications for a phenomenology of alterity.

Key Words: Intersubjectivity, Monadology, Identity, Alterity, Dream, Birth and Death.

INTRODUCCIÓN

El espíritu que anima nuestra investigación coincide con el de Iribarne, pues el desafío que suponen estos fenómenos nos lleva a explicitar y desarrollar las posibilidades de la fenomenología como una vía de radicalización cuyo decurso en zigzag no sólo tiene como objetivo conocer, sino también sentir (*Fühlen*) reflexivamente con los otros. De ahí, la importancia que esta corriente ha concedido a la intersubjetividad, como base de la ética teleológica y de la vida comunitaria, la cual no puede ser entendida como mero resultado de un acuerdo, sino como reconocimiento de las experiencias y del sentido de la sociedad, como compromiso para potenciar "la vida de *todos* y *cada uno* de sus miembros"[1].

IMPATÍAS INTERSUBJETIVAS Y MONADOLÓGICAS

Este es el objetivo de la "La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría"[2], obra que no sólo traduce al castellano de modo esmerado los fragmentos centrales de los tres volúmenes sobre la intersubjetividad trascendental de Husserl, sino que muestra la unidad de los mismos en base al hecho de que el otro, a diferencia de los objetos, es otro yo trascendental, miembro de una comunidad humana constituyente. Dicha comunidad exige comprender la doble reducción o reducción intersubjetiva, que permite extender el carácter trascendental del yo a la intersubjetividad[3]. La primera reducción lleva al yo activo, mientras que la segunda conduce a otra conciencia, implicada en la primera. Para hacerla ostensible, Husserl duplica la reducción: analiza estáticamente el ego, que ha sido reducido a su esfera primordial, y luego el otro ego. El resultado es que entendemos los propios actos en el horizonte de la presencia continua de los otros.

La reducción pertenece al análisis estático de la fenomenología, pero el tratamiento husserliano de la intersubjetividad es, asimismo, un análisis genético centrado en la temporalidad de la coexistencia. La *Einfühlung*, con la que co-

[1] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Univ. Pedagógica Nacional, 2005, p. 9.
[2] IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl.* 2 vols. Buenos Aires: C. Lohlé, 1987-1988.
[3] Sobre la reducción intersubjetiva trata el capítulo III de SAN MARTÍN, J., *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1973.

mienza su estudio Iribarne, concierne a ambos niveles de análisis, a la constitución del yo, del otro, a la motivación de la acciones y a la génesis de dicha constitución. Iribarne traduce el término por "impatía". Lo prefiere al de "empatía", porque éste hace referencia al aspecto emocional y afectivo, mientras que la "impatía" no es una afección, sino un acto del yo, una experiencia objetivante, la constitución del sentido "otro" a través de las articulaciones de efectuaciones en el *noema* y en el objeto constituido *alter ego*[4]. Esta dinámica repercute en el proceso de constitución del yo por el ego intersubjetivo hasta llegar al todo de la mónada. Empatizar es, pues, el acto de cada yo que es afectado y, en cierto modo, "vaciado" para llenarse de lo otro de sí hasta auto-constituirse. La *Einfühlung* es, además, el origen de la personalidad y de las relaciones sociales*;* se da intuitivamente y no sólo en la esfera natural, sino también en la trascendental; en ésta se produce de modo mediato, pero no como una inferencia analógica, sino como un sentir y un ser en la otra conciencia, cuyas vivencias comprendemos para participar en sus motivaciones. Dicho "sentir" es obra de la conciencia encarnada[5], y requiere la constitución, no sólo cognoscitiva, sino también afectiva[6], del *alter ego*. Desde él y desde la intersubjetividad trascendental es posible comprender la universalidad del amor[7], así como la de la estructura que lo posibilita: la igualdad[8]. El interés husserliano por el amor ético presupone el amor personal, entendido como "asunción de la vida del otro en mi vida"[9], amando su individualidad y, al mismo tiempo, deseando vivir en común.

La expresión es otra vía destacada por Husserl para desvelar la experiencia del otro. Nos expresamos intentando que el otro empatice con nuestro psiquis-

[4] IRIBARNE, J. Trad. de HUSSERL, E. (1934) "Temporalización-Mónada", en *Acta fenomenológica latinoamericana,* vol. II. Lima: Universidad Pontificia Católica del Perú, 2005, pp. 311-317, p. 315, nota de la traductora.
[5] La *Einfühlung* es, en palabras de Merleau-Ponty, un "eco de mi encarnación", MERLEAU-PONTY, M., *Signes*. París: Gallimard, 1960, p. 221.
[6] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 73. La afección desempeña un papel fundamental en la constitución de los objetos, ya que no hay objeto que, al mismo tiempo, no tienda a afectar al yo. *Cf*. HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. Husserliana XI. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, p. 150).
[7] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 68.
[8] Siguiendo a Husserl, Iribarne concibe la igualdad como la estructura misma de las operaciones que permiten captar, en su nacimiento trascendental, el sentido de eso que somos los unos para los otros. *Cf*. Ibíd., p. 74.
[9] HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*. KERN, I. (ed.). Husserliana XIV. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 171.

mo, a través de movimientos y gestos[10]. Éstos conforman el estrato estesiológico corporal, pero también el psíquico, pues lo real es, en Husserl, su unidad y, esa unidad, como pone de relieve Iribarne, es "parte esencial de lo impatizado"[11]. Esta expresividad, que enriquece el sentido y la comunicación, es posibilitada por la monadología de Husserl, en la que cada mónada porta un yo con su mundo diferenciado y, no obstante, está comunicada con las otras por sus ventanas, que son sus empatías[12]. De ahí la importancia que la filósofa ha concedido a la monadología[13]. La considera una potenciación de la subjetividad, que es intersubjetiva o recíproca "por la impatía", por "la relación de coexistir en un tiempo intersubjetivo"[14] ¿Significa esto que sólo hay intersubjetividad con los contemporáneos? Evidentemente no, porque la experiencia de los otros no solo influye en mi presente, sino que se remonta al pasado y se proyecta al futuro, de la misma manera que hay una pluralidad de otros abierta o un horizonte indeterminado de la vida comunitaria orientada desde cada ego monádico. La mónada posee un yo libre, es irrepetible y actúa por motivaciones. Husserl la define como "la conexión concreta de todo lo que en la conciencia, vivencias intencionales, individuales, datos *hyléticos* y fondo real e inseparablemente unificado, en esa unificación existente en sí y para sí forma la mónada"[15]. Se trata de la unidad de una génesis que comprende la vida intencional, el mundo en el que actúa y las relaciones entre mónadas. De esa unidad surge la conciencia comunitaria intencionalmente orientada al mundo objetivo que constituimos conjuntamente. Entendiendo así la mónada, es comprensible el valor que Iribarne le otorga, pues "sólo en la *vida solitaria del alma* puede hallarse la intersubjetividad"[16], al menos, la intersubjetividad trascendental, pues la empírica ya es presupuesta cuando nos damos cuenta de que no estamos solos.

[10] "Lo espiritual se expresa en lo corporal propio y subyace en él en cierto modo (no físico) precisamente como animación, 'como sentido (*Sinn*)'". HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil 1905-1920.* Husserliana XIII. KERN, I. (ed.) La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 70.
[11] IRIBARNE, J., *La intersubjetividad en Husserl,* vol. I, p. 30.
[12] *Cf*. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XIV, p. 260.
[13] IRIBARNE, J., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002; fragmentos de esta obra se encuentran en el libro, *Fenomenología y literatura,* pp. 17-80.
[14] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 24. La mónada husserliana tiene ventanas que son las "empatías", HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Dritter Teil. 1929-35. Husserliana XV. KERN, I. (ed.) La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 260.
[15] HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserliana XIV, p. 52.
[16] IRIBARNE, J., *La intersubjetividad en Husserl,* vol. I, p. 10.

Finalmente, el todo de las mónadas es el resultado de la teleología husserliana que implica el compromiso ético de articular a las personas en comunidades y éstas en estados o personalidades de orden superior, formando una unidad universal que no es la infinita repetición de una misma identidad, sino la captación de lo propio por referencia al otro, desde el nosotros.

Así pues, la monadología actúa en la fenomenología como núcleo de los aspectos intersubjetivos esenciales, de la vida comunitaria orientada a la ética, a la libertad —como voluntad racional—, al amor y a otros temas desarrollados por la fenomenología genética, algunos de los cuales trataremos seguidamente. Dicha vía fenomenológica investiga la fuente primaria de la constitución. Para llevarla a cabo, Husserl practica la interrogación retrospectiva (*Rückfrage)* o reducción radical a la "esfera de la proto-temporalización"[17], que es la fuente de toda constitución temporal. En ella, el yo es reconducido a la forma de una *Ur-Leben,* a un proto-ego intemporal que lleva en sí toda posible temporalización[18]. La mónada es una continuación de esta vida originaria. Frente a esta fenomenología genética, la estática implica una detención imaginaria del flujo de la experiencia[19]. Ambas son necesarias para captar las implicaciones de la vida en común, es decir, la intersubjetividad del yo que lleva a los otros en sí. Esta vida se despliega en el presente viviente que fluye, que no es ni la duración informe de los instintos, ni la abstracción del fluir, sino la conciencia de que dicha abstracción sólo es un recurso metódico para reflexionar sobre la vida e intensificarla.

MEMORIA E IDENTIDAD PERSONAL. EL PROBLEMA DEL OLVIDO

En la intersubjetividad tomamos conciencia de la identidad propia y ajena; es más, el hombre (*Mensch*) es una "unidad intersubjetiva"[20], en la que el sí mismo —la unidad psicofísica percibida— se da con otro. Acabamos de ver que incluso las mónadas se comunican desde su ser personal relacional, alcanzando así un sentido que repercute en la persona social. Una persona es un "centro

[17] HUSSERL, E., *Zur phänomenologischen Reduktion.Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Husserliana XXXIV. Luft, E. (ed.). Dordrecht: Kluwer, 2002, p. 187.
[18] Ibíd., p. 300.
[19] IRIBARNE, J. V., "On the 'Green' of the ´Golden Tree 'of Life'", en *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. Monográfico 4/II (2013) *Razón y Vida,* pp. 321-330, p. 326.
[20] IRIBARNE, J. *La intersubjetividad en Husserl,* vol. I, p. 15.

activo de apercepción y decisión; está comprometida en un mundo intersubjetivo, en una comunidad de mónadas"[21], es decir, de egos trascendentales. La persona, en Husserl, siempre es racional, pero en un sentido no solo teórico, sino también práctico; esto significa que se impone metas y valores y en coherencia con las mismas conforma su identidad personal y se orienta teleológicamente. Esta coherencia de la vida es estudiada por Husserl sustituyendo las explicaciones causales por la comprensión motivacional. Este giro caracteriza a la actitud dirigida hacia las personas. A. Schütz le dará continuidad en su pormenorizado análisis de los motivos de las acciones sociales[22], las cuales sólo cobran sentido por la intersubjetividad. Las personas adquieren su identidad relacionándose con otras, en el mundo y en el tiempo, es decir, buscándose en un marco de diferencias [23] que intentan articular. Esta perspectiva antireduccionista comprende la identidad como un proceso temporal e intersubjetivo. Del mismo modo que el reconocimiento del sentido "otro yo" exige una cierta desapropiación del mío que produce auto-comprensión, la identidad personal pasa por una des-presentificación.

El reconocimiento husserliano del yo a través de sus vivencias pasadas y futuras somete a una doble reducción a la presentificación que, repetida indefinidamente, se denomina "rememoración"[24]. Sus efectuaciones son los recuerdos, que son tematizados para describir la estructura temporal del yo, su unidad constituida temporalmente y la concepción de sus actos como puntos de duración en el continuo ser-yo[25]. El yo pasado, que contribuye a la identidad del actual por analogía con el otro yo empatizado, es, como ellos una presentificación; sin embargo, el primero coincide con el yo actual en una identidad, mientras que el otro yo remite a otra identidad y tiene recuerdos que yo no tengo. La identidad de cada yo resulta de esta memoria activa. Desde nuestra perspectiva, a ella contribuyen los otros con sus experiencias, de las que ese yo puede formar parte, y con sus narraciones de lo que éste no retuvo; recíprocamente, con mis experiencias, se enriquece la memoria colectiva. Estas reme-

[21] HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I.* Husserliana XIII, pp. 170-171.
[22] Desarrollo este tema en "A. Schütz (1899-1959). Fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva y sociofenomenología del mundo de la vida", en González, J. E., (ed.) *Fenomenología y hermenéutica en la sociología contemporánea* (en prensa).
[23] Véase López Sáenz, M.ª C., Díaz, J. M. (eds.) *Racionalidad y relativismo*. *En el laberinto de la diversidad.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19 y ss.
[24] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p.46.
[25] *Cf*. HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserliana XIII, p. 319.

moraciones ayudan a que la realidad se forme como tal; aunque parezca que la deforman, lo hacen de un modo coherente para restaurar la continuidad temporal; la conciencia de la misma funda la identidad personal; ahora bien, esa conciencia se adquiere en un contexto intersubjetivo. Por su parte, el recuerdo de experiencias comunes, inclusivas de la alteridad, se presenta como coexistencia de identidades personales.

Para comprender mejor esta identidad, Iribarne confronta a Husserl con Bergson y Proust[26]. En diversos trabajos, hemos realizado un ejercicio similar, no sólo para continuar la fenomenología genética, sino principalmente para ampliar la identidad a los procesos pasivos que afectan a nuestras acciones. En esta línea, hemos investigado la memoria en la concepción merleau-pontiana del tiempo vivido o campo de presencia, cuya configuración es obra de la *fungierende Intentionalität* (intencionalidad operante). Estudiamos, asimismo, la dialéctica entre el recuerdo y el olvido que permitió a Merleau-Ponty reinterpretar la conciencia husserliana del tiempo y cuestionar la concepción sartreana de la memoria que conserva[27].

El mérito de Husserl no sólo estriba en haber superado, como Bergson, la concepción espacial del tiempo, sino en haber distinguido sus dimensiones y haber establecido que el tiempo vivido está vinculado al comunitario. Este último, en Merleau-Ponty, es análogo al presente continuo proustiano que va del tiempo perdido al recobrado. En ambos, tiempo y espacio están ligados, no en el sentido mensurable del primero, sino como la cara interior y la exterior de la carne (*chair*). Proust ha enlazado de tal modo el pasado con los espacios subjetivos, que ha enriquecido las cosas presentes con una especie de patina del tiempo. Es más, ha unido lugares inexistentes sirviéndose del desplazamiento del cuerpo en el espacio, fundamentalmente, de los viajes, y del reconocimiento corporal de los lugares[28]. A Merleau-Ponty le atrae la "corporeidad proustiana como guardiana del pasado, la inmersión en un Ser de trascendencia, no redu-

[26] IRIBARNE, J., *Fenomenología y literatura*, p. 45 y ss. Iribarne encuentra en Bergson una propuesta semejante a la reducción fenomenológica y una notable coincidencia entre su yo profundo y la identidad yoica de Husserl. *Cf*. *Fenomenología y literatura*, p. 53). Desde nuestra perspectiva, aunque Bergson no contempló la intencionalidad de la conciencia, su ensayo sobre los datos inmediatos de la misma se halla próximo a la fenomenología. No es extraño que sus obras hayan inspirado a tantos continuadores de Husserl. Véase nuestro estudio, *Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012, pp. 76-79, 80-87, 192-197, 223-247, 376-383.

[27] *Cf*. LÓPEZ SÁENZ, M.ª C., "Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty", en RAMÍREZ, M. T., (coord.) *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012, pp. 389-418.

[28] *Cf*. PROUST, M., *Du côté de chez Swann*. Vol. I de *À la Recherche du temps perdu*. París: Gallimard, 1987, pp. 5-6.

cido a las 'perspectivas' de la 'conciencia' "[29]. Dicha corporeidad no sólo es la del *Leib*, que marca nuestra individualidad, sino también la de todos los otros, e incluso la de la vida anónima, que no es sustituida por otra consciente, sino que sostiene las grandes pasiones del adulto[30].

A diferencia de Bergson para el que los recuerdos residen en el espíritu, Proust corporeiza el pasado que, gracias a ello y a las evocaciones involuntarias, es capaz de revelarse en las sensaciones. En este sentido, no difiere tanto del Husserl que impactó en Merleau-Ponty, del de *Ideas II*, que hizo del cuerpo vivido el suelo de la vida espiritual. Trasciende, no obstante, la concepción husserliana de la memoria centrada en el yo, su retención, que es interpretada por Zambrano como una reducción de la memoria a la mera representación cognoscitiva en la que el pasado deja de ser pasado[31]. Ciertamente la filósofa malagueña no reparó en que también el presente es, siguiendo a Husserl, despresentificado por la memoria y por los otros. Esto implica que, además de la memoria activa, Husserl tiene en cuenta otra pasiva que, según Iribarne, es esbozada por él cuando comprende que el yo es más que un "polo muerto de identidad"[32]. Se refiere a la memoria de las habitualidades sedimentadas, que no sólo conforman nuestra identidad, sino que constituyen nuestro horizonte de experiencia. Estas habitualidades son correlativas a valoraciones y pueden instaurar identidades diferentes; brindan la posibilidad de auto-regularnos y de crear. De ahí que Iribarne no sólo considere esta memoria similar a la memoria-hábito, asociada a las necesidades vitales por Bergson, sino incluso a su memoria de recuerdo[33]. Aquélla, interpretada por Bergson y por Husserl, así como la memoria voluntaria de Proust tienden al desarrollo de la identidad personal, pero, además, la memoria-recuerdo de Bergson y la involuntaria de Proust configuran la tradición personal y social, tal y como es entendida por Husserl, es decir, como *telos* y vocación de la tarea que asumimos, y hasta como "salvación" por ella; "podría afirmarse lo mismo acerca de Proust"[34].

[29] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*. París: Gallimard, 1964, p. 297.
[30] MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, p. 221.
[31] ZAMBRANO, M., *Notas de un método*. Barcelona: Mondadori, 1989, p. 84. El lector interesado en esta temática, puede encontrarla desarrollada en mi libro *Dos filosofías del sentir: M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*. Perspectiva fenomenológica. Madrid, Editorial Académica Española, 2013, pp. 73-82.
[32] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 47.
[33] Ibíd., p. 60.
[34] *Cf*. ibíd., p. 61. La autora se refiere a la salvación por la creación de una obra a la que Proust se sentía llamado.

Ni una ni otra memoria basta para llegar a su fuente, a "ese medio vital que no se muestra"[35]. En la memoria husserliana prevalece la presentificación y hay dimensiones, como el olvido o lo originario, que se sustraen a ella. Iribarne es consciente de que Husserl se refiere rara vez al olvido, a pesar de la barrera que éste supone para la identidad humana. A nuestro modo de ver, la dialéctica merleau-pontiana entre memoria y olvido atraviesa esa barrera, pues no concibe el pasado como una retención, sino como lo que adviene. La memoria no es la conciencia constituyente del mismo, sino el esfuerzo por volver a desplegarlo desde la experiencia vivida del tiempo, una intencionalidad operante por la que el pasado retorna ligado a las sensaciones corporales y a los sentimientos. En base a ello, declara que hay "una *hylé* del pasado"[36]; por tanto, éste no es únicamente producto de la conciencia. Como dice Iribarne interpretando a Husserl, "el pasado es la ´materia` a partir de la cual vamos emergiendo"[37]. Por su parte, Bergson decía que la materialidad pone en nosotros el olvido con objeto de que la vida no sea una sucesión incesante de recuerdos[38].

Merleau-Ponty recupera la "materialidad", no como un nivel inferior al espíritu que recuerda, sino como dimensión de nuestro ser en el mundo. Frente a Sartre, considera que el pasado no es mero retorno de un presente aminorado, sino integrante del campo de presencia, de su doble horizonte de pasado y de futuro. La conciencia no trae, por tanto, el pasado al mundo. Por eso, este fenomenólogo no habla de la memoria de la conciencia, sino del "ser que ha sido y no puede dejar de haber sido. La ´Memoria del Mundo`"[39]. Comprende el recuerdo por la visión más que por la retención; ésta es un buen comienzo, pero no explica por qué hay retenciones lejanas en el tiempo que no se olvidan y otras recientes que desaparecen. La duración bergsoniana tampoco da razón de ello. Proust y Merleau-Ponty la retoman corrigiendo su anclaje en el espíritu aislado del cuerpo y del espacio. Sus concepciones del tiempo están ligadas, como en Bergson, a la memoria. Bergson la comprende, en abierta oposición a la fenomenología, como una especie de receptáculo de producciones del espíritu conservadas con vistas a la acción; en esto consisten los recuerdos, mientras

[35] Ib., p. 52.
[36] MERLEAU-PONTY, M., *L´institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, París: Belin, 2003, p. 251.
[37] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 47.
[38] *Cf*. BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, en *Oeuvres*, París: Gallimard, 1984[4], pp. 161-382, p. 316.
[39] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 247.

que se olvida todo lo que no sirve para actuar en el presente[40]. El recuerdo es, para él, un producto de la atención a la vida. Pero, si así fuera realmente, el olvido se reduciría a la ausencia de atención y no podría ser un acto de un sujeto que, por otra parte, no puede identificarse ni con una atención constante, ni con un espíritu que todo lo conserva para sus futuras acciones; tampoco existiría diferencia entre lo percibido y lo imaginado.

De la concepción de la memoria-contenedor deriva una comprensión del olvido como desaparición de eso que estaba dentro de ella. El verdadero problema del olvido no es éste, sino la discontinuidad que introduce en la constitución del sentido en el flujo temporal. Así lo afronta Merleau-Ponty. Desde su óptica, cada capa de sentido es, por un lado, "olvido" de las precedentes, mientras que, por otro, tiene continuidad, porque el olvido, no es ausencia de pasado, sino "*non-survol*"[41] (no sobrevuelo) de la conciencia para poseer el mundo. Cuando la conciencia no actúa así, teoréticamente, no se detiene, sino que sigue operando en y con lo sedimentado. Merleau-Ponty declara que la sedimentación es "huella del olvido y, debido a ello, llamada a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos"[42]. Interpreta la evidencia husserliana como experiencia de ese doble movimiento de abandono de sí y reapropiación al que Husserl aludía cuando aseguraba que la tradición era olvido de los orígenes[43].

Todo saber del tiempo está abocado a esa dialéctica sin síntesis, similar a la que se produce entre recuerdo y olvido, que es la temporalización. Su entrelazamiento no se explica recurriendo, a la presentificación por la atención. Ésta ni siquiera basta para dar cuenta de los recuerdos; se necesita, asimismo, una des-presentificación para acoger toda la riqueza del pasado, del mismo modo que la participación en la intersubjetividad requiere des-apropiación. Es cierto que, como en Bergson, en Husserl la actividad es atención explicita de la conciencia, pero el fenomenólogo distingue niveles de actividad y en el más bajo sitúa la receptividad, el mero volverse hacia algo[44]. La actividad requiere atención, pero no se reduce a ella. La conciencia no es simplemente un foco de atención real; siempre tiene un horizonte y, por ello, somos tácitamente cons-

[40] *Cf*. Ibíd., p. 285.
[41] MERLEAU-PONTY, M., *L'Institution. La passivité*, p. 181.
[42] Ibíd., p. 99.
[43] Con esta frase comienza Merleau-Ponty su ensayo sobre Husserl, "Le Philosophe et son ombre". *Cf*. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 201.
[44] HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948, pp. 83, 299-300.

cientes del mundo que nos circunda. Para que el ego actúe, es necesario que haya algo "predado, algo a lo que pueda volverme en la percepción"[45]. Esto implica que la pasividad es el correlato necesario de la actividad. Las pasividades son "modos de conciencia horizóntica, modos de tener algo en la conciencia sin estar dirigido a ello"[46]; indican el funcionamiento silencioso y anónimo de la conciencia en el trasfondo de la atención. El prototipo fenomenológico de ese funcionamiento es la síntesis pasiva; sus efectos constitutivos no son inconscientes, sino que afectan. La afectividad es un modo de simple donación en la que la materialidad *hylética* de la conciencia contrasta con la actividad, que es la dimensión de la subjetividad donadora de forma[47]. Así pues, la pasividad excede y precede a la atención real de la conciencia y a su participación en la formación de significados; éstos, como toda actividad, se fundan en ella[48], en la pre-dación pasiva de los objetos a los que, más tarde, se puede atender, pero siempre teniendo en cuenta que el campo de presencia es tan englobante que no puede ser captado de una vez por todas, que exige una retirada. Por consiguiente, la conciencia es experiencia de recubrimiento *(Deckung)* de la actividad y la pasividad[49], pues todo el campo anónimo de lo pre-reflexivo deja sus huellas y es retomado en la constitución. Como se ha dicho, la experiencia no es sino "la inversión singular de la actividad en pasividad"[79], aunque también a la inversa, experimentamos algo cuando nuestras actividades se sedimentan, se habitualizan y retornan.

La memoria tampoco es lo contrario de la actividad, y no sólo en razón de sus modalidades habitualizadas e incluso involuntarias, sino debido a que la rememoración se destaca de un horizonte de inactualidades y hasta de olvidos. Algunos de ellos permanecen y nos determinan, "actúan" como lo invisible, que es la otra cara de lo visible configuradora con él de la visibilidad. Dice Merleau-Ponty, que el recuerdo y el olvido son variantes de la visibilidad[50]; mientras que

[45] Ibíd., p. 74.
[46] HUSSERL, E., *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendentale Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis.* Breeur, R., (ed.). Husserliana XXXI. La Haya: Kluwer, 2000, p. 4
[47] HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Edmund Husserl Materialienband 8**.** Lohmar, D. (ed.). New York: Springer, 2006, p. 100, 269-270.
[48] Ibíd. p. 260.
[49] *Cf*. MERLEAU-PONTY, M., (1960) *Notes de Cours sur ´L'Origine de la Géometrie de Husserl*. París: PUF, 1998, p. 65.
[79] DASTUR, F., *Dire le temps: esquisse d´une chronologie phénoménologique*. Paris, Éncre Marine, 1994, p. 150.
[50] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 248.

ésta, en la percepción, se da como *Gestalt* o diferenciación, el olvido la desarticula.

El olvido no es, como cree Sartre, un no-ser que advenga por la conciencia; tampoco es ella siempre la que recuerda, pues, hay una memoria del mundo y una memoria del cuerpo. Como Proust ilustra, en ocasiones y de manera involuntaria, el recuerdo sale del olvido y ofrece el pasado. Esto no contradice la convicción fenomenológica de que somos el surgimiento del tiempo. Dado que somos "completamente activos y completamente pasivos"[51], vivimos la temporalidad pasiva y activamente. Por ello, sólo retemos una parte de lo que ocurre en ella y en nuestro campo de presencia. Gran parte de lo transcurrido permanece inconsciente, secreto u olvidado. En nuestra opinión, esta vasta dimensión es complementaria del recuerdo; por eso, cuando éste retorna —voluntaria o involuntariamente— sale del olvido, y ambos se revelan como dos modos de nuestra relación lateral con el pasado; éste se nos presenta gracias al hueco que dejó en nosotros (olvido) y como una desviación en el campo de presencia (recuerdo). Es cierto que el presente corrige los recuerdos, pero también se prolonga con sus remisiones al pasado. Por tanto, el recuerdo no suprime la atención a la vida, sino que la completa y le da continuidad. Para ello, realiza cierta *epojé* del aquí y ahora, y se sumerge en el fluir vital que actúa siempre como horizonte de toda conciencia. Ahora bien, no basta decir husserlianamente que el recuerdo tiene su intencionalidad, la de la re-presentación, en tanto unidad de un suceso en la conciencia interna del tiempo, porque entonces no habría recuerdos involuntarios. La teoría husserliana de la subjetividad como flujo absoluto, uno de cuyos momentos es la conciencia impresional a la que sigue la retencional, no explica esos recuerdos por el ligamen de ambas, ni la interrupción que supone el olvido[52]; a lo sumo, nos alecciona sobre el olvido de uno mismo como una indicación del otro, similar a la relación que entretejemos con el cuerpo o con el mundo. Esto es así porque, para Husserl, el recuerdo es un fenómeno análogo a la retención de la percepción, una re-presentación del objeto en el sentido modificado del pasado. Desde la perspectiva merleau-pontiana, en cambio, "el recuerdo no es ni pasado reproducido o conservado, ni

[51] MERLEAU-PONTY, M., [1945] *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1979, p. 489.
[52] IRIBARNE considera que la atención husserliana no explicita completamente ni el recuerdo ni el olvido. *Cf.* IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 50.

pasado falsificado"[53]; no se limita a guardar el presente que una vez fue, sino que existe como pasado en el modo del olvido y se desliza en otro presente formando constantemente parte de su campo. Así se teje la identidad, el proceso ininterrumpido de apropiaciones y des-apropiaciones que tienen lugar en el tiempo, en el mundo y con los otros. En cierto modo, los dos primeros son escenarios dinámicos de identificación, mientras que los otros constituyen sus identidades en intercambio incesante. Son ellos los que "hacen" el tiempo, pero éste ayuda a esclarecer el yo. Gracias a la memoria se recupera el ya soy, un ya que está marcado por la pasividad y por el olvido necesario para aceptarse y proyectarse. No se trata, por tanto, únicamente de una retención de lo que el yo es aquí y ahora.

IDENTIDAD EN LA PROYECCIÓN: ESPERANZA Y DESESPERANZA ANTE LA MUERTE

La identidad del yo no sólo se logra proyectándose hacia el pasado, sino también hacia el futuro mediante protenciones, expectativas y esperanzas. De ahí que Iribarne inicie la tercera parte de su obra, *Fenomenología y literatura* con un capítulo sobre esta última. La autora se refiere a la actitud esperanzada u orientada a la trascendencia[54]; en esta dirección, comienza su descripción fenomenológica marcada por la contraposición de Marcel entre ser y tener, misterio y problema[55]. La primera dificultad que destaca es la de compaginar esta actitud esperanzada con la fenomenológica; la segunda es la del aparecer del misterio.

En nuestra opinión, la fenomenología de Merleau-Ponty ayuda a superar la primera dificultad, ya que entiende la esperanza como una detención provisional —en el mismo sentido que la *epojé*— del movimiento de la existencia[56]. Dicha detención no es concebida ni a la manera de Sartre, como oposición de la Nada al Ser, ni como yuxtaposición de ambos; antes bien, las múltiples dimensiones existenciales se presentan en el vacío de otras que se abren y cuyas fronteras están más allá de la densidad del Ser y de la Nada absolutos, porque su modo de ser es el de los huecos (*creux*) que dan cabida y, así, posibilitan el

[53] MERLEAU-PONTY, M., *L´institution. La Passivité*, p. 271.
[54] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 156.
[55] Ibíd., 157.
[56] "Sobre el ruido se hace un silencio, una espera ¿No sería esto una esperanza?", MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 32.

cumplimiento del sentido. A uno de esos huecos acabamos de referirnos para comprender el olvido. En cuanto a la segunda dificultad, la de la fenomenización del misterio, cabe decir que, en cierta medida, es despejada por la empatía, y hasta por esa "solidaridad ´en el origen misterioso` y en el destino incierto que une a los hombres entre sí y en el mundo visible"[57].

Por su parte, Iribarne hace frente a ambas dificultades apelando a la literatura (Borges, Cavafis) y a la metáfora del cine, convirtiéndolo en narración[58]. Nos sorprende este último recurso, pues justamente la narración suprime lo más impactante del cine, "su cosa misma" en movimiento. La filósofa opta, no obstante, por esa alteración, porque los diálogos nos informan de los cambios de actitud[59]. Narración y diálogo en la búsqueda de la identidad demuestran que hermenéutica y fenomenología no están tan separadas como parece. Concluye definiendo la trascendencia de la esperanza, sirviéndose de la metáfora de la "vuelta a casa" e interpretándola como "pertenencia a un todo de sentido que nos desborda"[60]. He ahí el anhelo de sentido ético y fenomenológico de la actitud esperanzada, incluso ante el misterio del origen y ante el destino mortal. La fenomenóloga los ha abordado siguiendo el texto husserliano, "Inmortalidad del yo transcendental. Imposibilidad de la memoria de un nacimiento del yo transcendental"[61].

Este escrito trata del comienzo de la génesis trascendental del yo, del origen del despertar o del nacer del que no tenemos memoria, aunque el hecho haya quedado sedimentado, instituido en la herencia de los otros. Lo hereditario es el horizonte temporal, la conciencia temporal originaria y el protohorizonte vacío de un pre-yo cuyo yo trascendental no ha despertado aún. Como ha traducido Iribarne, "los vivientes despiertan a los no vivientes"[62].

Ni mi muerte, ni mi nacimiento pueden aparecer como experiencias mías, ya que siempre me experimento como "ya nacida" y como "todavía viva". Ahora bien, el estudio fenomenológico del nacimiento trascendental confirma que si el *ego* es origen, también tiene un origen como *ego*. "El único caso en el que es

[57] *Cf*. MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours 1958-1961*. París: Gallimard, 1996, p. 217. Al margen, escribe que la filosofía es "'enigmática' visión solidaridad y muerte". Quiere decir, con ello, que toda mostración sólo lo es de un fragmento de vida que fluye.
[58] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 157.
[59] Ibíd. p. 161.
[60] Ibíd., p. 162.
[61] HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI, pp. 377-381.
[62] IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl,* vol. I, p. 377.

imposible una institución primaria es la experiencia de nuestra propia muerte"[63], porque no es una posibilidad efectiva del yo que pueda actualizarse; sólo podemos comprenderla como algo desconocido. Sin embargo, el tema de la muerte es también el de la vida[64], y no sólo el de la vivencia subjetiva de la misma, sino incluso el de su experiencia intersubjetiva y objetiva.

De algún modo, la muerte forma parte de la existencia finita; nos abre a ciertos "fenómenos" que, aunque nos sobrepasan, son aprehendidos como la presencia-ausencia originaria que nos define. Muerte y nacimiento son acontecimientos de este tipo: condicionan toda presencia y son, al mismo tiempo, modos de des-presentación que me proyectan fuera de mí; en ese sentido, son modalizaciones de la presentación por des-presentación implicativa de la intersubjetividad.

La fenomenología de Husserl no ha esquivado la constitución del sentido de la muerte. Ha distinguido dos modalidades: la "ascendente" que debe cumplir cada mónada desde su origen (constitución genética), y la que se produce en el mundo intersubjetivo o "desarrollo histórico" (constitución generativa)[65]. Desde la perspectiva genética, desde el flujo de la propia conciencia, nacimiento y muerte son fenómenos límite de lo originario y su problemática enlaza con la de la interrupción de la continuidad mundana y con el flujo temporal infinito, en el cual no tiene sentido ni el comienzo ni el fin[66]. El yo puro es inseparable de ese flujo y, por ello, a diferencia del empírico, no puede morir. Husserl no se refiere a la inmortalidad del alma, pues esta forma parte de la unidad que es el ser humano y muere con él. En cambio, el yo puro "no puede nacer y pasar, sólo puede ser despertado"[67]. Por lo que se refiere al nacimiento, el "despertarse" de la mónada no es un acontecimiento absoluto, sino una integración en la continuidad generativa de la que hereda la estructura egóico-monádica y las cualidades de carácter[68].

El segundo modo de constitución descansa en la intersubjetividad, en la "conexión generativa abierta sin fin"[69] entre las personas. Esta generatividad es

[63] IRIBARNE, J.V., "On the ´Green` of the 'Golden Tree' of Life", p. 329.
[64] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 211. Véase también López, M.ª C., "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad* (2010), pp. 89-123, p. 109.
[65] HUSSERL, E**.,** *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 241.
[66] *Cf.*HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis.* Husserliana XI, p. 378.
[67] Ibíd., p. 380.
[68] HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 436.
[69] HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserliana XV, p. 178.

supra-personal, ya que ni cesa con la muerte de un yo, ni se inicia con su nacimiento; antes bien, cada yo viene al mundo y a una cadena generativa. Desde esta otra constitución, la muerte y el nacimiento de los otros son los primeros acontecimientos constituidos como fenómenos mundanos. Sin ellos, sería imposible pensar una intersubjetividad histórica. Ambas constituciones limitan nuestra propia identidad, definiéndola y enlazándola con los otros que nos han precedido y con los que nos sobrevivirán.

Como decíamos, Husserl declara que sólo muere el ser humano, pero, su subjetividad trascendental no nace ni perece. De ahí que, aunque no sea posible constituir el sentido de la propia muerte, la actividad constituyente no se acabe ni con ella ni con la desaparición de las vivencias concretas. El yo absoluto no termina con la muerte, sino que la lleva en sí como uno de sus modos[70].

Merleau-Ponty no entiende la muerte una modalidad del yo, sino como una atmósfera de la vida, un horizonte anónimo como el marco pre-personal de mi nacimiento. Ambos no pueden ser para mí meros objetos de pensamiento, pero puedo concebirlos como horizontes existenciales del mismo y como signos de la contingencia de toda conciencia perceptiva. Algo similar ocurre con mi incapacidad para tomar conciencia de la generalidad en la que ocurren las sensaciones; sólo soy consciente de cada sensación concreta que surge y perece. La generalidad sensible me precede y me sobrevivirá, como Husserl afirma que lo harán el nacimiento y la mortalidad que "pertenecen a una natalidad y a una mortalidad anónimas"[71]. Estas realidades tienen sentido para mí como generalidades, pero, como tales, excluyen mi vivencia; están en la periferia de mi ser, en la vida que precede a mi historia y la continuará, esa vida que transcurre en el tiempo natural, sin percepciones ni recuerdos, pero que es su trasfondo perpetuo.

Desde la perspectiva generativa, nacimiento y muerte son fenómenos que se dan más allá de la experiencia propia y se inscriben en la comunidad trascendental que engloba a todas las mónadas: "deben valer como acontecimientos constitutivos para la posibilidad de la constitución del mundo —o como partes-esenciales para un mundo constituido"[72]. Sólo por empatía con el nacimiento y la muerte de los otros puedo pre-constituir los míos, pero, además, inciden

[70] HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 430.
[71] Ibíd., 250.
[72] Ibíd., p. 171.

en mi yo, ya que sólo puedo pensarme en el seno de una comunidad de generaciones pasadas y venideras.

El ser humano muere, pero la vida trascendental originaria, la que constituye el mundo y el yo no puede venir de la nada, "es ´inmortal`, porque para ella no tiene sentido morir"[73]. Pero esta *Ur-Leben* ¿qué clase de vida es? Un flujo intemporal con un yo trascendental inmortal descarnado y des-mundanizado. Sin carne no hay empatía, pero hay yo, según Husserl, un yo que prevalece sobre la carne, pero que la necesita[74]. La muerte separa al yo de ella; entonces acaban sus afecciones y sus datos *hyléticos*. Ni siquiera puede experimentar su propia muerte; sólo representársela por analogía con otras experiencias-límite como el sueño sin sueños[75], la enfermedad o el envejecimiento, en las que se debilita hasta desaparecer esa prevalencia de mi yo sobre la carne.

Lévinas se ha enfrentado, asimismo, a este fenómeno límite o, en sus palabras, a la inversión de la pura fenomenalidad: "la muerte es fenómeno del fin aunque sea el fin del fenómeno"[76]. Cuando adviene, trasmuta la actividad del sujeto en pasividad imposible de asumir, como el acontecimiento de la máxima alteridad. A pesar de ello, el filósofo lituano se pregunta si la muerte no será la trascendencia misma, un acontecimiento excepcional entre los simples avatares del mundo. Reconoce que esto equivaldría a redefinir el concepto de "trascendencia" en términos que estremecerían los cimientos de nuestra lógica[77].

Teniendo en cuenta este desafío, consideramos valiosa la interrogación fenomenológica por la muerte, principalmente porque va más allá de las explicaciones naturalistas y cientificistas. E. Feron añade que trasciende, asimismo, la equívoca actitud natural frente a la muerte que disimula su misterio[78]. Efectivamente, la fenomenología ha pensado la temporalidad y la muerte que se va haciendo presente en la vida con el paso del tiempo. Añadiríamos que el interés de la fenomenología por la intersubjetividad redunda, asimismo, en la clarificación del fenómeno de la muerte, como estamos viendo.

[73] *Cf*. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Erganzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-37*. Husserliana XXIX. Smid, R.N. (ed.) La Haya: Martinus Nijhoff, 1993, p. 338.
[74] HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 442.
[75] Husserl equipara este sueño al "sueño eterno". *Cf*. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Husserliana *XXXIX*. Dordrecht: Springer, 2008, pp. 337-338.
[76] Levinas, E*., La Mort et le Temps*, París: Le Livre de Poche, 1995, p. 55.
[77] *Cf*. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1971, pp. 306 s.
[78] Feron, E., *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Lévinas*, Dordrecht: Kluwer,1999, p. 9.

La muerte no es un concepto abstracto, sino que siempre es muerte de alguien, fin de una vida y de un tiempo; además, es un fenómeno que nos afecta a los que seguimos vivos, provocando rupturas y exigiendo duelos. Por otra parte, es posible pensar la muerte continuando las indagaciones fenomenológicas sobre el cuerpo vivido, pues, aunque la muerte se da de golpe y como una paradoja, a pesar de que se trata de un fenómeno que conlleva su propia retirada del campo de manifestación, sus huellas y su sinsentido pueden rastrearse en el condicionamiento horizóntico de los campos abiertos por ese cuerpo inobjetivable y en el camino del mismo hacia el fin de su tiempo.

No es de extrañar, por tanto, que la fenomenología se ocupe de estos fenómenos-límite, en el contexto de su preocupación por el enorme misterio de la manifestación de la vida vivida que de tanto sentirla damos por sentada. Nuestra tradición nos ha enseñado a pensar en lugar de sentir en toda su dimensionalidad. No ha dedicado demasiado esfuerzo a pensar la muerte por considerar que no la sentimos cara a cara y siempre la ha representado sin rostro. Si en el "milagro" de la vida tiembla ya la muerte, tal vez ese temblor ayude a comprender intensivamente la finitud que somos y a evitar malgastar el tiempo que dura la vida. La muerte puede ayudarnos, al menos, a vivir más despiertos, a querer despertar en los otros y en las obras. Así, irremisiblemente ligada a la vida y a la vivencia de la misma, la fenomenología se remonta más allá de sus límites, allende lo fenoménico, interesándose también por sus condicionamientos y por la teleología que no termina con ella.

Desde esta perspectiva fenomenológica, Iribarne declara que, tras diversas aproximaciones filosóficas, religiosas y antropológicas al tema de la muerte, "llegó el momento de entregar la palabra a la literatura"[79]. No dice por qué. Presumimos que, como nosotros mismos, sabe que, aunque la filosofía también trabaja con palabras que articulan las experiencias, éstas sólo se asoman en un instante, pero son capaces de dar voz a nuevas palabras hablantes. En el caso de Proust, la palabra se ha formado a lo largo de toda la vida del Narrador de su magna novela, hasta construir una obra que gira en torno a ella. Por eso, hablar, escribir e incluso leer, se convierten en maneras de vivir y, a la vez, la vida se torna literaria. Estas posibilidades vitales no deben, sin embargo, absolutizarse, porque no pueden contener toda la vida ni ser autosuficientes.

[79] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 211.

FENOMENOLOGÍA Y LITERATURA

Dar la palabra a la literatura significa dialogar con ella. Desde nuestra perspectiva, su relato sobre la muerte contribuye a su constitución generativa y a su integración en el flujo vital.

Recurrimos frecuentemente a la literatura, porque encontramos en ella descripciones de los fenómenos que no los intelectualizan. Proust lo sabía bien cuando afirmaba: "Una obra en la que hay teorías es como un objeto en el que se deja la etiqueta del precio"[80]. Como Bergson, recusaba las conceptualizaciones; quería interpretar las sensaciones como signos de ideas, expresar lo sentido y, así espiritualizarlo, pues eso era "hacer una obra de arte"[50]. Iribarne inicia uno de sus escritos con una frase de Goethe muy similar a la de Proust: "Joven amigo, toda teoría es gris. Pero verde es el árbol dorado de la vida"[81]. Ambos escritores quieren indicar que teoría y vida no se dan separadamente.

La filósofa declara apropiarse del pensamiento de uno de sus escritores predilectos, Borges, para responder a sus propias preguntas[82], motivadas por intereses fenomenológicos comunes, amparándose, asimismo, en la concepción del texto de su compatriota como algo que no es escrito por un autor, sino que *se* escribe ¿Acaso no es éste el trabajo de la filosofía y, en concreto de la fenomenología de la intersubjetividad?: constituir sentidos que se continuarán genética y generativamente. Ciertamente, la fenomenología parte, para ello, de la experiencia, pero hay textos que recogen su textura. Uno de ellos es *A la búsqueda del tiempo perdido*[83].

Cuando un lector rehace el texto empatizando con él desde su diferencia, se pone en juego una reciprocidad creativa. Ciertamente, los textos están tan descarnados como el yo trascendental inmortal, pero algunos le dicen al lector mucho más que la pureza de aquél. Por tanto, tal vez deberíamos aceptar, con Ricoeur, que es necesario un rodeo a través de los textos para comprender al sí

[80] PROUST, M., *Le temps retrouvé*, vol. VIII de *À la recherche du temps perdu*. París: Gallimard, col. Folio, 1972, p. 241.
[50] Así lo declara el Narrador de Proust, M., *À la Recherche du temps perdu* vol. I. París: Gallimard, 1987, p. 37.
[81] IRIBARNE, J. V., "On the 'Green' of the 'Golden Tree' of Life", p. 321.
[82] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 211.
[83] Para una justificación de esta tesis, remito al lector interesado a mi trabajo, "Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty", en LÓPEZ SÁENZ, Mª C., PINTOS, M.ª L., (edras.) *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008,* volumen extra, nº 1 (2008), pp. 307-344.

mismo. Proust defiende que éste es el sentido de la obra de un escritor: "Una especie de instrumento óptico ofrecido al lector para permitirle discernir aquello que tal vez, sin el libro, no habría observado dentro de sí mismo"[84]. Nosotros mantuvimos, además, que "la literatura se afana en profundizar en los problemas actuales de los otros y nos ayuda a pensar desde otra perspectiva los nuestros. Contribuye a esa labor de apropiación y desapropiación, de apertura pasiva a lo otro, comunicación y motivación conjunta característica de la intersubjetividad comprometida"[85].

El objetivo, por tanto, no es clarificar la fenomenología buscando su génesis en la literatura, ni tampoco a la inversa. Iribarne dice que su propósito es "´Ilustrar` la fenomenología por medio del texto literario" o, "más bien, comprender la literatura a través de la fenomenología"[86], porque, ciertamente, la fenomenología no es plástica, pero la literatura no se comprende por sí misma. De ahí que la autora haya visto en *À la recherche du temps perdu*, "una fenomenología de la memoria"[87]. Desde nuestra perspectiva, sólo algunas obras superan las dificultades de la fenomenología para fenomenalizarse y para otorgar sentido a los fenómenos que conllevan un importante componente de pasividad; dichas obras no sólo son un complemento para ello, como tampoco la fenomenología se reduce a una explicación teórica de intuiciones literarias. Por lo demás, la fenomenología escrita también es literatura y, como dice Iribarne, "el campo en que se mueve la literatura es, *ab initio*, fenomenológico"[88], pues no es otro que el del sentido de la vida, el de los mundos pasados, actuales y posibles en los que despliega y crea. La creación nunca parte de la nada; es una reconfiguración de los sentidos sedimentados y "una implícita reducción fenomenológica de la tesis de la existencia del mundo"[89] para sacar a luz otras potencialidades y hasta otros mundos posibles.

Desde estas coordenadas, Iribarne concede la palabra a Borges, porque le "permite ser el eco filosófico de su pensar poético" y esto es lo que ella entiende por "seguir haciendo filosofía"[90]. Nosotros añadiríamos que, también a la inversa, el recurso a la literatura prolonga y *poietiza* a la fenomenología. Como

[84] PROUST, M., *Le temps retrouvé*, p. 276.
[85] "Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty", pp. 310-311.
[86] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 191.
[87] Ibíd., p. 60.
[88] Ibíd.
[89] Ibíd.
[90] Ibíd., p. 211.

Heidegger nos recuerda, la *poiesis* originariamente no es el embellecimiento de la realidad, sino una producción que desoculta[91]. Merleau-Ponty declara que el mismo Husserl estuvo intentando pensar hasta el fin de su vida "una poesía de la historia de la filosofía"[92], que hiciera hablar a lo vivido, y favoreciera un pensamiento operante, es decir, vertical. El pensar vertical tiene lugar en un presente profundo, que incorpora lo histórico en-sí y lo proyecta al futuro. De este pensamiento *poiético* de la historia de la filosofía resulta una producción, una creación, una *Fundierung* de la historia fáctica en la historia interna de cada individuo junto con la de otras personas mancomunadas (*vergemeinschafteter*)[93]. En efecto, Husserl buscaba el sentido de lo histórico en "las dimensiones de profundidad"[94] ocultas y esto le condujo a una teleología universal de la razón. El tema de la filosofía se convierte, entonces, en el horizonte de todos los horizontes, en "una razón oculta en la historia (Fink), una teleología universal de la razón" desde una arqueología de su suelo (*Boden*); éste es el campo de investigación de la filosofía, la "interioridad intencional que se quiere en la intersubjetividad —filosofía como poesía-"[95].

Borges no sólo se sitúa en el campo fenomenológico por su apertura a esta *poiesis*, sino también porque ha sabido aprehender el tiempo inmanente de la conciencia en todos sus temas. Según Iribarne, gran parte de ellos son fenomenológicos, pues arrancan de "las operaciones de la conciencia de las que procede la constitución del mundo y las cosas"[96] y revierten sobre el sujeto constituyente. Borges lo consigue empleando reiteradamente el símil del espejo y el del doble (en el recuerdo, la empatía, la fantasía). La figura del espejo es inseparable de la pregunta por la identidad. La fenomenología recurre a ella por su capacidad para reflejar el propio yo desde el otro. Por lo que respecta al doble literario, expresa, como la fenomenología, la no coincidencia entre el yo constituyente y el constituido, y "lo que la fenomenología reconoce como una

[91] HEIDEGGER, M., *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*. Barcelona : Serbal, 1994, p. 31.
[92] MERLEAU-PONTY, M. "Husserl aux limites de la phénoménologie", BARBARAS, R. y ROBERT, F. (eds.) *Notes de cours sur ´L'origine de la géométrie` de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París: P.U.F. 1998, pp. 11-92, p. 15.
[93] *Cf*. HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendental Phänomenologie.* Husserliana VI. Biemel, W (ed). La Haya: Martinus Nijhoff, 1976[2] p. 381, nota 1.
[94] Ibíd., p. 379.
[95] MERLEAU-PONTY, M. "Husserl aux limites de la phénoménologie", BARBARAS, R. y ROBERT, F. (eds.) *Notes de cours sur ´L'origine de la géométrie` de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París: P.U.F. 1998, pp. 11-92, p. 81.
[96] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 193.

operación que forma parte de la constitución del Otro: puedo concebirme a mí mismo como si yo estuviera allá"[97], una fase de la experiencia empática que conecta la analogía con la diversidad. Desde nuestra óptica, la obra filosófica tiene también un doble, que es lo impensado[98]. Éste no se opone a lo pensado y expresado, sino que es su otra cara. Los impensados son dimensiones del pensamiento, negatividades que no son absolutas, y que indican cierto exceso del pensar. Gracias a ellas, podemos pensar ese fondo que incluye cada existencia y "componer en nuestro pensamiento lo que en nuestra vida forma un todo"[99].

Amén de estos temas y recursos comunes a la fenomenología, Borges conoce bien la diferencia entre *Leib* y *Körper*, según Iribarne, y, no sólo sabe que el primero es, como en Husserl, condición trascendental de posibilidad de toda experiencia y comportamiento, sino que comprende lo que Merleau-Ponty denominaba "esquema corporal"[100]. Este escritor sólo es, no obstante, un ejemplo del paralelismo entre la constitución fenomenológica y la constitución poética[101]: en ambas la conciencia sintetiza pasivamente partiendo de su horizonte de experiencia; lo que las diferencia es el *modus operandi*. Iribarne no clarifica el modo poético de conferir sentido; únicamente menciona la posibilidad de su vinculación con la institucionalización de habitualidades para captar "cierta resonancia metafórica"[102]. En efecto, si la creación nunca lo es desde la nada, tampoco puede serlo su núcleo, la metáfora.

Ricœur es uno de los seguidores de la fenomenología que más ha subrayado su papel, su capacidad para esclarecer nuestro ser-en-el-mundo, así como el empleo poético de una *epojé* que rompe con la referencia directa ordinaria y libera otra de segundo grado, gracias a la cual emerge "una manera más radical de mirar las cosas"[103]. Este es, en Merleau-Ponty, el objetivo de la filosofía: "aprender de nuevo a ver el mundo"[104] con radicalidad. Conviene con Proust en

[97] Ibíd., p. 200.
[98] "Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir por ellos un dominio que está por pensar y que, por tanto, no pensamos todavía", MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 202.
[99] Ibíd., p. 224.
[100] *Cf*. IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 200. Sobre el esquema corporal en Merleau-Ponty, puede leerse mi trabajo, "Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido", en *Paideía,* nº 90, Enero-Abril 2011, pp. 25-51, especialmente pp. 37-39. Véase también mi estudio "De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair",* en A. XOLOCOTZI y R. GIBU (coordinadores). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2014, pp. 35-82, sobre todo, pp. 48-50, 62-64 y 75-77.
[101] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 193.
[102] Ibíd.,
[103] RICŒUR, P., "The metaphorical Process as Cognition. Imagination and Feeling", *Critical Inquiry*, 5, nº 1 (1978), pp. 143-159, p. 154.
[104] MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

que la función de la metáfora no consiste tanto en producir imágenes, como en estilizar el mundo vivenciado para aprehender la profundidad de sus relaciones[105]. Esta dinámica lleva implícita una *epojé*, entendida como deformación coherente de la realidad, cuyo objetivo es incrementar el sentido o, como diría Proust, encontrar implicaciones en todo lo que nuestra inteligencia separa. Cree que ese poder metonímico y metafórico se halla en la propia dinámica del Tiempo, el verdadero artista que hace reconocibles las cosas. En ocasiones, también a la inversa, una bella metáfora logra esa integración de un sentimiento pasado en el presente, ese viaje virtual que por pereza no realizábamos. En suma, la metáfora juega un papel esencial en la revelación de la experiencia subjetiva del mundo; además, fundamenta la creación artística, produce "sobresignificación"[106] y su uso restaura la verdad o la relación entre la experiencia vivida y la obra expresiva.

Otro revelador de esas experiencias recónditas, pero integradoras de la vida, es el sueño.

FENOMENOLOGÍA DEL SUEÑO

El estudio de la pasividad en la fenomenología, la constante remisión de la actividad yoica a todo lo que le afecta —la alteridad, el pasado, la *hylé*—, y a la inversa, el interés por el fondo no manifiesto desde el que todo fenómeno se destaca nos ha llevado a detenernos, en algunos de nuestros trabajos, en fenómenos- límite como la muerte[107], el dolor[108] o el sueño.

Husserl comparaba la muerte con un sueño sin sueños. Por su parte, Merleau-Ponty la consideraba como un horizonte de la vida, como una manifestación de la pasividad en la actividad, entendiendo por aquélla la "´debilidad en la pasta` de la conciencia, pasividad constitucional, germen del sueño (*sommeil*),

[105] "Del mismo modo que la vida descubre una cualidad común en diferentes sensaciones y las une desafiando las contingencias temporales, la verdad comienza cuando el escritor toma dos objetos diferentes y plasma sus relaciones con su propio estilo en una metáfora". PROUST, M., *Le Temps retrouvé*, p. 249.
[106] MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, París: Gallimard, 1969 p. 201.
[107] Véase LÓPEZ, M.ª C., "El derecho a la vida y a la muerte vividas desde el propio cuerpo", en *Revista Interdisciplinaria de Bioética*. Año 2, vol. 1, nº 2 (2011), pp. 1-35. También"La paradoja de una experiencia vivida de la muerte del cuerpo", en "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", pp. 110-123.
[108] Además del último trabajo anteriormente citado, véase LÓPEZ, M.ª C., "El dolor de sentir en la filosofía de la existencia", en GONZÁLEZ, M., (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 381-438.

enfermedad, muerte presente hasta en sus actos"[109]; es decir, pasividad que se anuncia en toda acción y es constitutiva de ella, no su contraria, como tampoco lo son el yo que duerme y el yo que despierta. Su continuidad está fuera de duda en razón de la duración de la conciencia, que, como vimos, no viene dada sólo por la temporalización, sino también por la memoria del cuerpo en el que se encarna. Memoria y sueño se relacionan con la fundación de la existencia en el cuerpo vivido y con la continuidad de éste en la conciencia. Ésta se relaja en el sueño, pero se pone de manifiesto inmediatamente al despertar.

Proust y Merleau-Ponty se interrogan por ese estado de pasividad en el que parece que la conciencia se haya evaporado, por esa dispersión que se reúne al despertar reingresando en el mundo compartido. Conciben el cuerpo, en la vigilia y en el sueño, como guardián del pasado porque, a pesar de las alteraciones que pueden convertirlo en un desconocido, mantiene una relación sustancial entre lo que era y lo que todavía es.

A Proust le impresionaba la distancia que los sueños franquean, hasta hacernos creer que son modos de recuperar el tiempo perdido, la intensidad de sensaciones nocturnas que se disipan cuando despertamos e intentamos restituirlos. A través del narrador de *À la Recherche,* Proust se despierta, como lo hacemos todos, tomando conciencia lentamente de su cuerpo en el espacio y en el tiempo para recuperar la identidad de su yo, el cual no es más que el vínculo intencional con todo lo anterior:

> El caso es que cuando yo me despertaba así, con el espíritu conmocionado para buscar sin lograrlo dónde estaba, todo giraba en torno a mí en la oscuridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera su cansancio, determinar la posición de sus miembros para, desde ahí, inducir la dirección de la pared y el sitio de cada mueble (…) Mi cuerpo se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de a dónde daban las ventanas, de si había un pasillo y, además, de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar[110].

Como Proust, Merleau-Ponty se extraña de esa resurrección continua del cuerpo tras el sueño: "Al despertar, es preciso que halle índices que le designen el lugar y la hora que es. Se dirá: pero él se acuerda. No, no se trata de un lote de recuerdos —o los recuerdos mismos están condicionados por otra cosa: una

[109] MERLEAU-PONTY, M., *L´Institution*. L*a passivité,* p. 182.
[110] PROUST, M., *À la Recherche du temps perdu*, I, París: Gallimard, 1987, p. 6.

visión global, un sistema donde se instalan. Ese sistema es el cuerpo"[111]. Nos acordamos de los sueños no porque sean recuerdos que regresan, sino porque se anclan en el cuerpo vivido y despiertan con él a un mundo, en cuya carne se han sedimentado sus relaciones. Gracias a ello, nuestras evocaciones no son vacías.

Bergson discreparía de esto, pues considera que el sueño no crea nada, sólo recuerda[112]. En el sueño, como en la percepción, se insertan sensaciones y recuerdos. El soñante recibe impresiones que incluso pasan desapercibidas al hombre consciente, demasiado atento a la acción; en ésta y en el sueño intervienen, a su modo de ver, las mismas facultades, tensas o relajadas, respectivamente, de modo que "el sueño es toda la vida mental entera menos el esfuerzo de concentración"[113] y el yo que sueña es idéntico al que vigila, sólo que está distraído. Hemos visto que con esta carencia de atención explicaba, asimismo el olvido y hemos discutido sus insuficiencias.

Iribarne ha reflexionado en diversos trabajos sobre el sueño desde la perspectiva de la psicología y la psiquiatría fenomenológicas. Como ellas, se ha interesado por llevar a la conciencia los problemas existenciales que se presentan en los sueños. Fenomenológicamente, ha indagado su sentido y, como Merleau-Ponty, lo ha encontrado en las síntesis pasivas[114]. Se ha referido, asimismo, a María Zambrano, señalando que los sueños son pasivos en su obra. Iribarne piensa, por el contrario, que los sueños superan obstáculos y, por consiguiente, en ellos hay decisión, aunque exenta de deliberación[115]. En nuestra opinión, la pasividad zambraniana de los sueños no es pura; antes bien, constituye un residuo de acciones previas que intervendrá en otras futuras. En palabras de Merleau-Ponty, el sueño muestra que "la pasividad es esa extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos"[116]. Es más, el sueño creador zambraniano, cuando es aceptado y desarrollado por la persona, constituye su verdadero despertar de la vida anodina. En él, en su pasividad reveladora, se manifiestan acciones a realizar. Sin duda, a la feno-

[111] MERLEAU-PONTY, M., *L´Institution*, *la passivité*, p. 275.
[112] *Cf*. BERGSON, H., *Le rêve*, en *Œuvres*, pp. 878-897, p. 884.
[113] Ibíd., p. 893.
[114] IRIBARNE, J., "Contributions to the Phenomenology of Dreams", Essay 28, en Cheung, Ch-F., Chvatik, I., COPOERU, I., EMBREE, L., IRIBARNE, J., SEPP, H-R., *Essays in celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003, p. 2.
[115] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 173.
[116] MERLEAU-PONTY, M., *L´institution. La passivité*, p. 189.

menología le interesa este sueño que crea sin el control activo de la conciencia despierta, como asociación correlativa de afecciones y valoraciones que podemos cambiar.

A pesar de que Iribarne se ciñe a *El sueño creador* de Zambrano no incide en estas potencialidades creativas; sentencia que la filósofa malagueña "parte de una experiencia de los sueños predominantemente estáticos"[117]. Debemos objetar que, aunque Zambrano ha querido hacer una fenomenología de la forma-sueño, eso no implica que se haya desentendido de su dinámica. Ciertamente, Iribarne no hace ninguna referencia a *Los sueños y el tiempo*[118]*;* de ahí, su sorpresa ante la atemporalidad del *El sueño creador*. En contra de la misma, asegura que los sueños se orientan al futuro, "aunque sea soñado como el presente del ´soñante`"[119]. Iribarne lo denomina así en base a la distinción husserliana entre el yo soñado y el yo que sueña; ambos son activos en el sueño, pero el último es capaz de darse cuenta de que sueña y despertar. La filósofa lo considera como un yo-centro de los elementos decantados de la experiencia, como un yo que actúa en las síntesis pasivas, vuelto hacia las situaciones de una manera no posicional. En este sentido, el "soñante" hace referencia al yo husserliano, que es centro de funciones activas y pasivas[120], un yo idéntico vacío de contenido, pero que actúa teleológicamente[121]. El inspirador de Zambrano, C. Jung, considera que los sueños tienen su propia teleología, precisamente porque su centro no es la conciencia, sino el inconsciente. Iribarne complementa a ambos entendiendo que el inconsciente es el centro anónimo de la vida psíquica, mientras que el centro de la fenomenología es "la ´mismidad`, ´yo primigenio` y también ´fuente primigenia`"[122], bien entendido que incluso este centro lo es por relación con otros y con horizontes propios, ajenos y co-

[117] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 174.
[118] *El sueño creador* fue publicado en 1965, aunque una parte de la obra ya había visto la luz ocho años antes. *Los sueños y el tiempo* será publicado en 1992, Madrid, Siruela. Se ha dicho que la dilucidación del tiempo propiamente humano constituye el núcleo de la investigación zambraniana sobre los sueños y el tiempo, siendo, además, fundamental para fertilizar y aclarar la Razón vital orteguiana" (*Cf*. BALZA, I., *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Bilbao: Iralka, 2000, p. 42). Por nuestra parte, teniendo en cuenta que Zambrano se refiere expresamente a su investigación sobre la forma-sueño como una fenomenología de la misma, la hemos clarificado desde esta perspectiva, analizando el fluir temporal característico de los sueños como un modo de conciencia pasiva que interviene en la actividad, LÓPEZ, M.ª C., *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*, Madrid: Editorial Académica española, 2013, pp. 21-83. Zambrano observa que el sueño solo suspende el tiempo de la conciencia vigilante para descubrir la multiplicidad de los tiempos del sujeto.
[119] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 174.
[120] *Cf*. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Husserliana XIV, p. 29.
[121] *Cf*. IRIBARNE, J. V., "Contributions to the Phenomenology of Dreams", p. 4.
[122] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 170.

munes. El propio Husserl reconoce que la vida no se reduce a un continuo actuar, sino que también es una afección; más aún, sólo deviene fenómeno en virtud de esa dimensión pasiva constitutiva de la conciencia que engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma[123].

Hasta el momento hemos hablado del yo soñante; por lo que se refiere al yo soñado, es, siguiendo a Husserl, un pseudo-yo, pero un yo presenciado; ni él, ni los sueños son productos de la imaginación; si lo fueran, quedarían sin explicar el despertar de la conciencia y el peso que un sueño puede tener para nosotros. Cuando imaginamos, sabemos que lo hacemos, mientras que en los sueños creemos que percibimos. Esta creencia implica que la conciencia pone una tesis de existencia; por tanto, no imagina, aunque tampoco perciba. Cuando la conciencia perceptiva deviene onírica vuelve a lo inarticulado; no se ausenta del mundo, sino que mantiene con él relaciones globales, indiferenciadas. La de la conciencia onírica es una realidad simbólica que se expresa, aunque sin seguir el principio de la lógica de la identidad. Frente a Bergson, consideramos que el sueño no se limita a permanecer indiferente ante la lógica binaria, sino que implanta la suya propia, que es la de un mundo que lleva consigo las emociones del soñador. Esta lógica no es la de la adecuación. Unida a la interpretación simbólica que constituye el sueño, enriquece la realidad y la recrea.

El sueño es un fenómeno-límite que participa de la pasividad originaria y de la secundaria: Freud descubrió que la energía pulsional de la primera actuaba en los sueños determinando a la conciencia; por su parte, la fenomenología reconoce que, incluso la vida de las pulsiones es intersubjetiva[124]. Merleau-Ponty comparte esta idea con Husserl y, como él, estudia la sedimentación de la conciencia perceptiva en la onírica; pero también a la inversa, conviene con el psicoanálisis en que los sueños pueden actuar en la vida perceptiva. Si la sedimentación originaria se produce en los “campos”, la secundaria —a la que se adscribe el inconsciente— instituye las matrices simbólicas. En virtud de am-

[123] *Cf*. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Erganzungsband*. Husserliana XXIX, p. 195.
[21] Siguiendo a Husserl, Iribarne concibe la igualdad como la estructura misma de las operaciones que permiten captar, en su nacimiento trascendental, el sentido de eso que somos los unos para los otros. *Cf. Fenomenología y Literatura*, p. 74.
[124] HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. II.* Husserliana *XIV*, p.405. En otro texto, dirá que "la totalidad de las mónadas se halla en una comunicación instintiva originaria" *Zur Phänomenologie der Intersubjetivität* III. Husserliana XV, p. 609.

bas, la vida anónima en la que nos sumergimos cuando dormimos subtiende la vida personal; el acontecer viviente es la continuidad de ambas.

El fenomenólogo francés discrepa, además, de Husserl porque no está seguro de que sólo por reflexión retrospectiva se desvele el yo que sueña. Cree que la fe perceptiva no se pierde en los sueños, que nos permiten ver lo invisible que actúa en lo visible; en otras palabras, la pasividad de los sueños interviene en la vida despierta[125]. Así, ante la afirmación husserliana, "el sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar"[126], Merleau-Ponty manifiesta que también el yo vigilante puede ser clarificado por el que sueña. A decir verdad, no aceptaría la distinción husserliana entre un yo mundano que duerme y otro que, al no estar guiado por los intereses que articulan la vida vigilante, sueña, pues no está claro cómo es posible que este último yo desinteresado despierte, es decir, sea afectado. Desde una filosofía de la conciencia resulta difícil comprenderlo. Si tenemos en cuenta que ésta no es el acto puro de un sujeto, sino que se edifica sobre un fondo de pasividad ya dado, el asunto se clarifica.

La pasividad no es lo opuesto a la actividad, sino su germen; además es actuante, pues posibilita respuestas e interviene en los actos de manera tangencial. Por su parte, el yo sólo actúa cuando es conmovido; antes de que su conciencia sea intencionalidad en acto, es intencionalidad motivada por lo ya ahí; sus conductas tienen intenciones o significaciones que él mismo desconoce, pero son operantes. No hay, en realidad, pasividad pura: la conciencia, ya sea atenta o marginal, siempre está contaminada y prefigurada por nuestras formaciones de sentido previas, por el resultado de la familiaridad habitual con el mundo y por las sedimentaciones. Incluso el yo husserliano depende de un "fondo oscuro de disposiciones naturales"[127]; tiene "una dimensión no-yóica y

[125] *Cf*. LÓPEZ, M.ª C., "Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty", *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano,* n.º 8 (2007), pp. 16-26, pp. 22-23. He descrito las variaciones de la interrelación merleau-pontiana entre sueño y percepción en, **"**Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica", en *Devenires*. *Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura, nº* 21 (2010), pp. 162-196.
[126] HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie.* Husserliana IX. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962, p. 209. Análogamente, Husserl distingue el yo actualmente activo que percibe y se posiciona, del yo pasado que sólo se presentifica ante éste, y en su aquí y ahora. *Cf*. HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis.* Husserliana XI, p. 308.
[127] *Cf*. Ibíd., p. 342.

otra *hylética*, que le afectan en la alegría y en el sufrimiento en el modo de un ´emoción` (*Gemüt*) ante la que reacciona activamente"[128].

Según estos análisis de Husserl y en consonancia con lo que llevamos dicho de Merleau-Ponty, Iribarne declara que el sueño "trae imagen, sentimiento y reconocimiento de una situación que procede del horizonte de la experiencia"[129]. Es, por consiguiente, una pseudopercepción, pues, a diferencia de la verdadera, en el sueño "no hay confrontación crítica de la forma con que se organiza la *hylé*, la materia respecto de las perspectivas que se ofrecen, o en el intercambio intersubjetivo"[130]. La "percepción" de los sueños no se reduce a ver imágenes; es una emisión-recepción de mensajes llenos de afectividad, una simbolización por la que la conciencia se expresa en relación con sus intereses; por eso "los sueños tienen sentido"[131]. Para dilucidarlo, Iribarne no puede evitar, de nuevo, volver a la literatura, concretamente a Borges, que invierte la duda cartesiana, "estaré soñando el mundo", y crea la posibilidad de que seamos nosotros los soñados; a su Dante de "Infierno I, 32" que sueña al borde de la muerte una revelación[132] cuyo contenido se evapora al despertar, aunque deja una profunda sensación de cumplimiento. Nosotros diríamos que se trata de un sentido que es significado, pero, sobre todo, apertura y dirección hacia lo otro. Esta orientación es tan valiosa como la dación de significado, que, por otra parte, está condicionada por ella, y nunca puede darse por concluida. Así sucede con la traducción del sueño al lenguaje de la conciencia, que ni es literal ni siempre reveladora de lo soñado, pues su sentido no es *Sinngebung*, sino deslizamiento del flujo activo-pasivo de la conciencia sobre la materia de los sueños y acogida en una situación.

Esto es así, porque hay sentidos que yo no constituyo y de los que no soy propietaria; el que habita los sueños es uno de ellos, pues es un "sistema de ecos" de la totalidad, y "constituye el carácter onírico de la vigilia"[133]. Su interpretación debería abordarlos así, en comunicación con la vida despierta, no imponiéndoles una segunda conciencia más verdadera. De ahí que Merleau-Ponty se aleje de toda hermenéutica reconstructiva; quiere describir la experiencia del

[128] HUSSERL, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Husserliana XXXIX, p. 472.
[129] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 195.
[130] Ibíd., p. 196.
[131] IRIBARNE, J.,"Contributions to the Phenomenology of Dreams", p. 8.
[132] IRIBARNE, J. V., *Fenomenología y literatura*, p. 176.
[133] MERLEAU-PONTY, M., *L´institution, la passivité*, p. 204.

sueño por el camino de Proust, como un inconsciente que no es lo contrario de lo consciente, sino que surge de las impresiones de la conciencia perceptiva. Husserl participa, como vimos, de esta concepción del inconsciente como alteridad de la conciencia. Su escucha siempre puede enseñarnos algo más acerca del mundo y de nosotros mismos; capacitarnos para aprender a ver lo invisible, la profundidad, el otro lado del yo activo. Iribarne nos lo muestra como el soñante, como el yo del fenómeno del "dejar ir al mundo", constituido activa-pasivamente a través de experiencias como el dolor, la emoción, los sueños, la muerte[134].

CONCLUSIÓN

Decía Ortega que el único intento que el hombre puede hacer para despertar es filosofar. Merleau-Ponty, por su parte, definía al aprendiz de filósofo como conciencia que se despierta y habla. El escritor también puede hacerlo, e incluso puede despertar a su lector de una vida enajenada. Su contraria, la vida plena de sentido es la vida fenomenológicamente entendida, ésa que Proust identificaba con la literatura, entendiendo por ésta no el dominio del genio, sino "la vida realmente vivida" por cada hombre que sólo la ve si intenta "esclarecerla"[135]. Iribarne nos recuerda igualmente la obligación husserliana de los que están despiertos de despertar a los otros, de luchar contra las sedimentaciones obsoletas y contra la "razón perezosa"[136], que se ha dormido y ya ni siquiera sueña.

Particularmente, el sueño me ha atraído como la sombra de la filosofía[137], como ese ámbito sin luz que ésta necesita para ejercitarse, y como sombra que la filosofía proyecta sobre la no-filosofía. E. Fink decía que la sombra de la filosofía, en el primer sentido, eran los conceptos operantes en ella: "No es que el concepto produzca sombra, sino que ésta es su fortaleza, pues acompaña a las cosas: La fuerza iluminadora de un pensamiento se nutre de lo que permanece

[134] *Cf*. IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. Morelia: Jitanjáfora, 2012, cap. 6.
[135] *Cf*. M. PROUST, *Le temps retrouvé*. p. 257.
[136] IRIBARNE, J. V., "On the 'Green' of the 'Golden Tree' of Life", p. 330.
[137] Remito al lector interesado a mi trabajo, "La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme", Tercera lección de la obra de ALVÁREZ, L., (ed.) *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid: Entelequia, 2011, pp. 135-178.

en la sombra del pensamiento"[138]. El nacimiento y la muerte por los que la fenomenología se ha interrogado forman parte de ella; no son intrascendentes, sino que ponen en cuestión a la propia fenomenología, que acepta el desafío de estos fenómenos límite intentando superar su no presentación, buscando accesos laterales a los mismos, porque su objetivo es continuar encontrando sentidos. El reconocimiento de los límites de la fenomenología honra, a nuestro modo de ver, a Husserl, porque con ellos toma conciencia de que toda la vida trascendental no se fenomeniza, sino que fluye haciendo posible los fenómenos y abriéndose a la alteridad. En este sentido, los recuerdos y el olvido, los sueños y el despertar, nos permiten entender nuestra existencia, desde que nacemos hasta que morimos, como una dinámica entre procesos de identificación y desidentificación, de apropiación de lo otro y desposesión de sí mediados por la continuidad del mundo; en definitiva, como una productividad constante de la pasividad y la actividad que somos cada uno y en coexistencia. Podemos pensar ingenuamente que actuamos en solitario, pero la afección y el padecer siempre llevan la marca del otro.

La fenomenología de la conciencia interna del tiempo, de la intersubjetividad trascendental y, sobre todo, la fenomenología genética y generativa nos han permitido continuar reflexionando de la mano de esos fenómenos que constituimos y nos constituyen como personas que se motivan, coexisten y tienen como tarea la potenciación de la humanidad.

[138] FINK, E., "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", en *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont.* Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 192-205, p. 195. Más que conceptos, serían esquemas intelectuales que no fijan objetivamente; se utilizan, pero no son tematizados, de la misma manera que el pensamiento se funda en lo que hacemos sin reflexión.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 185-206

CC BY NC ND

JULIA IRIBARNE: DEL PENSAR AL POETIZAR

JULIA IRIBARNE: FROM THINKING TO POETIZING

Graciela Maturo
Universidad Católica Argentina —CEF/ANCBA
Argentina
gmaturo@gmail.com

Resumen: Este Homenaje a Julia Iribarne nos ha dado la ocasión de recordar la doble dedicación de nuestra ilustre colega a la filosofía y a las letras. Mi función, en este Homenaje, será ocuparme de su breve pero valiosa labor literaria, dar cuenta de su significación y lugar dentro de su obra total. Me propongo hacer una presentación amplia de sus cinco obras de creación, y luego una aproximación fenomenológica a dos de ellas, elegidas en particular para este trabajo: el libro de cuentos *Sueño de sombras*, y la novela *Por las calles de Dios en plena siesta*. Señalo en esas obras su constitución literaria y dejo indicada la posibilidad y el comienzo de una hermenéutica en continuidad con preocupaciones filosóficas de Julia Iribarne como la intersubjetividad, la identidad personal, la relación poesía/filosofía, la presencia de lo sagrado.

Palabras clave: Literatura, intersubjetividad, identidad narrativa, religiosidad.

Abstract: This Homage to Julia Iribarne has given us the opportunity to remember the twofold dedication of our distinguished colleague to philosophy and literature. Mi role in this Homage is to deal with her brief but valuable literary work, and to account for its significance and place within her whole production. My purpose is to offer first a general presentation of her five creative books, and then a phenomenological approach to two of them, which have been selected for this article: *Sueño de sombras*, a book of stories, and *Por las calles de Dios en plena siesta*, a novel. Regarding these books, their literary composition is shown and I suggest the possibility and beginning of a hermeneutics that would continue Julia Iribarne's philosophical concerns such as intersubjectivity, personal identity, the relationship between poetry and philosophy, and the presence of the sacred.

Key Words: literature, intersubjectivity, narrative identity, religiousness.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento filosófico de Julia Iribarne, a partir de 1988[1], ha sido muy iluminador para los profesores de Letras, en especial para quienes, aprendices

[1] Me refiero a su importante obra en dos tomos *La intersubjetividad en Husserl*. Buenos Aires: Lohlé, Tomo 1, 1987, Tomo 2, 1988.

de la Fenomenología, hemos intentado mover el eje de los estudios literarios desde la Lingüística positivista —y la Semiología que en ella se basa— a una Hermenéutica Fenomenológica del texto literario[2]. La Dra. Iribarne conoció y alentó tal propuesta, hecho que abrió entre nosotras un diálogo filosófico en el cual se entrelazaba la Literatura: esa zona de la expresión por el lenguaje que ha sido designada ambiguamente como tal —como si de *litterae* se tratase— en los últimos siglos de la cultura de Occidente, y que a nuestro juicio debería ser nombrada como Poesía en un sentido amplio.

Mi convicción es que Julia necesitó expresarse poéticamente, tanto para ilustrar su propio pensamiento, basado en la profundización de la obra de Edmund Husserl, como —y más aún— para exponer vías de conocimiento y facetas de su personalidad que desbordaban los límites del discurso filosófico. Sabía muy bien, por otra parte, que la Filosofía de la Imaginación Poética se halla aún en sus comienzos, y adhería al despliegue de una Razón Poética. Ignoro si ha dejado trabajos que así lo prueben, pero sus obras literarias forman parte de esa tácita demostración, abarcando distintos géneros.

En suma, su vocación filosófica le hizo necesario, en cierto momento de su vida, abordar las formas poéticas, esa modalidad expresiva que la filosofía de nuestro tiempo ha dejado de considerar una variedad artesanal o decorativa, ajena a la verdad.

Las cumbres del filosofar y el poetizar están próximas pero se distinguen una de otra, ha sostenido Martin Heidegger. Había escuchado con reverencia la palabra de Hölderlin aceptando con convicción que “Pleno de méritos, en verdad, mas poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”...[3] Esa valoración es obviamente aplicable a distintos géneros de creación, como otros estudiosos lo han propuesto. Recordaré que es precisamente a partir de la escuela de la Fenomenología —y especialmente por Heidegger[4], Ricœur[5] y María Zambrano[6]— como ha sido restituida la relación de la literatura con la verdad y el sentido.

[2] Ver MATURO, Graciela (directora). *Hacia una crítica literaria latinoamericana*, Buenos Aires: García Cambeiro, 1976; *Literatura y Hermenéutica*, Buenos Aires: García Cambeiro, 1986; *Imagen y expresión*, Buenos Aires: García Cambeiro, 1991, etc.
[3] HEIDEGGER, Martin. Conferencia pronunciada en 1951 y recogida en el libro *Vorträge und Aufsätze,* 1954. La frase citada pertenece a la traducción de Ruth Fischer Walker, Rosario: La Ventana, 1980.
[4] HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*, trad. de J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
[5] RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*, París: Du Seuil, 1975*, y Temps et Récit*, París: Du Seuil, 1983, 1984, 1985.
[6] MORENO SANZ, Jesús. *El logos oscuro. Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 4 vols., Madrid: Verbum, 2008.

También en la labor de Julia Iribarne se ha dado ese reconocimiento filosófico de la expresión poética; pero en su caso no se trata solamente de un reconocimiento. Cabe admitir que en el paso del discurso racional al discurso de la ficción, en la construcción de la intriga de un cuento o de una novela, en la creación de "personajes", se conjugan disposiciones naturales y modos indirectos del conocimiento propios del mundo-de-la-vida, que no hallan lugar en la filosofía sistemática. Ello ha conducido a Paul Ricœur a postular la "metáfora viva", estableciendo la triple mímesis que conecta a la expresión metafórica —ya sea la del poema o de la ficción, señalada como otro modo de la metáfora— con la verdad, con la vida y con el mundo. Al establecer aquellos pasos de *prefiguración* y *configuración* que son propios de la instancia creadora, y un tercero, el de la *refiguración* a cargo del lector, asienta Ricœur una tesitura realista para la obra narrativa, aún en aquellos casos en que introduzca figuras aparentemente distantes de la realidad inmediata. Así pues el proceso de una comprensión y una intelección del sujeto y el mundo se canaliza, a través de la mediación ficcional, como un modo indirecto, oblicuo, metafórico, de acceso a la verdad. Construir una identidad narrativa no sería ya un trabajo secundario, destinado a entretener a un lector; el poema, el cuento, la novela, serían vías profundas en el descubrimiento del sí-mismo, en la comprensión de la Historia, en la intelección de lo Real.

No tenemos noticia de que Julia haya escrito poesía, género que generalmente prescinde de la mediación ficcional (pese a que algunos teóricos se obstinen en negar la transparencia autoral que le es propia). Aunque algunas de sus estampas y pasajes se acercan a la forma del poema, ella abordó plenamente el cuento y la novela, de un modo muy personal que conlleva —a mi ver— a cierta indefinición de sus límites. Si bien no me propongo un ahondamiento cabal de la cuestión del género, me atrevería a hablar, en su caso, de "cuentos novelizados", y hasta de cierto modo de "novela en forma de cuentos" (que tiene antecedentes literarios, por ejemplo en Antonio di Benedetto).

Julia Iribarne no se limitó al reconocimiento filosófico de la legitimidad de ese mundo poético[7]; lo llevó a la práctica en sus narraciones, tal como lo hicieron —y no casualmente— otros fenomenólogos. Sintió la necesidad de pasar de un pensamiento elaborado a la luz de la razón, a la evidencia de lo vivido, ex-

[7] IRIBARNE, Julia, *Fenomenología y Literatura,* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

perimentado y sentido por otras vías: onírica, afectiva, sensorial, extrasensorial, videncial. Había descubierto, posiblemente desde niña, esa zona metafísica de la cual es indicador el sueño, así como cierto tipo de experiencias que se han dado en llamar "paranormales" —aunque este término sea discutible—. Quien vive intensamente desde la infancia la extrañeza del sueño, así como fortuitas experiencias de premonición, bilocación y videncia, parece destinado a practicar esa otra forma de escritura necesariamente indirecta, que se diversifica en distintos géneros considerados literarios: desde el ejemplo y la parábola, pasando por la historia del cuento, hasta la novela en sus distintas variedades.

En suma, Julia emprendió un camino que va desde la claridad de la razón a la penumbra del sueño; de lo dicho para casos generales al caso particular vivido o presenciado; de la omisión del sujeto que habla, a su potenciación; de la perspectiva amplia a la mirada singular, que reclama una palabra propia; de la locución conceptual a la expresión por imágenes y metáforas, de la omisión del entorno a la figuración de un tiempoespacio ficcional destinado a apuntar al propio espacio real: el del autor, el del lector. Quiso dar lugar a su propia subjetividad encarnada y situada, para acceder a lo universal a través de la mediación ficcional, y ello requirió, naturalmente, ampliar los alcances de su razón hacia una razón poética.

Razón poética que no es, ciertamente, "otra razón", sino una razón ampliada, entera, vital o integral, capaz de abarcar fenómenos no explicables por la racionalidad habitual. Una razón que, en ciertos casos, por ejemplo para María Zambrano[8], se constituye en el preludio de una razón mística o religiosa.

LA OBRA NARRATIVA DE JULIA IRIBARNE

Pero abordemos ya el mundo narrativo de Julia Iribarne, poético en el profundo sentido del vocablo, es decir heurístico, mediador y verdadero en el conocimiento de toda la realidad, y de los sujetos que la viven y asedian.

En cinco libros se condensa esa obra. Tres de ellos son recopilaciones de cuentos: *Sueño de sombras*; *Búscame en el puerto; Noche en la Bahía*. Otros dos son presentados como novelas: *La hora de la balsa, Por las calles de Dios en plena siesta.* A ellos se agrega un pequeño tomo de cuentos infantiles que

[8] ZAMBRANO, María, *España, sueño y verdad.* Madrid: Siruela, 1994.

escribió y dibujó para sus nietos, titulado *Mientras el gallo canta* y firmado con el apodo familiar Tiny Iribarne, que no entrará en nuestra consideración, aunque no dejamos de reconocerle sus valores.

Intentaré un breve panorama cronológico de esas obras, antes de detenerme en dos de ellas, y exponer los motivos de esa elección.

1) *Sueño de sombras*[9]. Su publicación, en 1999, marca la necesidad de Julia Iribarne, surgida posiblemente unos diez años antes, de volcarse a otro lenguaje, no gratuitamente sino para dar cuenta de otra zona, a la cual debe haberse conectado sin duda desde la infancia, según ella misma lo da a entender a través de distintos personajes. Julia Iribarne hace sus primeros ejercicios narrativos, mostrando desde el comienzo una natural fluidez verbal, y una notable sutileza en la indagación de la subjetividad y las relaciones intersubjetivas. Esta obra es una de las que he elegido para su comentario particular, por ser la que presenta el mundo narrativo de la autora, y por su relación con la novela elegida.

2) *Búscame en el puerto*[10]. Es el segundo libro de cuentos de Julia Iribarne. Reúne seis cuentos o relatos —nunca ha sido del todo resuelta su diferencia, más indecisa en esta ocasión— que muestran la pericia de la escritora para variar lenguajes y perspectivas, instalando muy diferentes personajes. En muchos de ellos se entrevé la objetivación del personaje profundo e insoslayable de toda narrativa, aquel que representa o proyecta al autor.

3) *La hora de la balsa*[11]*.* Esta primera novela es buen ejemplo de lo dicho antes. Ha sido escrita en forma de cuentos, es decir de unidades completas y desglosables de la totalidad, pero la continuidad de enfoque y lenguaje que mantienen esas unidades hace aceptable la propuesta novelística. Además, este libro muestra palpablemente, en la mirada autoral, la incorporación de una visión profética de la Historia: Julia se hace cargo de una visión crítica de los tiempos, enmarcada en un sentido tensional de la Historia, cuyos últimos tramos avizora. Esa mirada profética aúna su posición filosófica con su inocultable fe cristiana, que se expresa simbólica y alegóricamente, ya que esta obra poetiza de alguna manera un tiempo histórico terminal en que es preciso construir el Arca de Noé.

[9] IRIBARNE, Julia, *Sueño de sombras*, Buenos Aires: edición de la autora, 1999.
[10] IRIBARNE, Julia, *Búscame en el puerto*, Buenos Aires: Editorial Puma, 2000.
[11] IRIBARNE, Julia, *La hora de la balsa*, Buenos Aires: De los cuatro vientos, 2002.

4) *Por las calles de Dios en plena siesta*[12]*.* Segunda de las novelas, es a mi juicio la culminación del trabajo creativo de Julia Iribarne. A ella me referiré de modo especial, limitándome por ahora a decir que en esta obra, ella ha profundizado un trabajo autobiográfico de gran calidad simbólica y expresiva, elaborado novelísticamente.

5) *Noche en la Bahía*[13]. Es el tercero de los libros de cuentos, y la última creación literaria publicada por la autora. Esos cuentos, trabajados a modo de breves parábolas, señalan la maestría narrativa de Julia a la par que su decantada sabiduría. El arco de su narrativa, tendido entre la mímesis realista, a veces sorprendente por su crudeza sensorial, y el asedio simbólico a otra zona, aparentemente irreal, se muestra aquí en su plenitud, volcado en una prosa singularmente trabajada.

SUEÑO DE SOMBRAS: SUEÑO, MANCIAS Y CULTURA POPULAR

Me referiré ahora a la primera obra publicada, dentro de la obra literaria de Julia Iribarne: *Sueño de sombras*. Las primeras expresiones poético-narrativas de Julia —gestadas seguramente a lo largo de muchos años— fueron reunidas en este libro que vio la luz en 1999. Julia acababa de trasponer sus 70 años, y había dado a conocer obras filosóficas tan valiosas y ponderadas como *La libertad en Kant*[14]*,* su tesis doctoral dirigida por el maestro Ángel Vasallo, y su importante investigación *La intersubjetividad en Husserl* [15], obra que pocos años después (1994) vería la luz en idioma alemán, singular proeza en su itinerario intelectual.

Pero este libro de Julia venía a inaugurar otra veta de su producción, que se mantuvo durante siete años si atendemos a las fechas de publicación, pero que, innegablemente, debe haber sido el fruto de muchos años de elaboración; estimo que, por cierto, representa una corriente de pensamiento paralela a su riguroso mundo filosófico.

[12] IRIBARNE, Julia, *Por las calles de Dios en plena siesta*, Buenos Aires: Editorial Victoria Ocampo, 2004.
[13] IRIBARNE, Julia, *Noche en la Bahía.* Buenos Aires: De los cuatro vientos, 2005.
[14] IRIBARNE, Julia, *La libertad en Kant*. Prólogo del Dr. Eugenio PUCCIARELLI, Buenos Aires: Lohlé, 1981.
[15] IRIBARNE, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, *op. cit*.

Quiero citar unos versos de Roberto Juarroz[16] que ella coloca, acertadamente, al comienzo del libro, porque expone en profundidad el rumbo asumido por su escritura. Anotemos de paso que el poeta Juarroz, a quien hemos tratado, era a su vez un deudor del pensamiento fenomenológico.

MIENTRAS MIRO MIRAR

Desde el fondo del sueño
Como un puño iluminado
Que emerge de la criatura solitaria que duerme
Surge la voluntad irresistible
De continuar la narración.
La narración que no empezó ni concluirá
La narración que no es un género
Y no analiza una intriga
Imágenes que corren como un río
Tomándose y soltándose
Extraña forma de decir y desdecir
Por detrás y por delante de las cosas.
Roberto Juarroz, *Décima Poesía Vertical*

Primero pero no primerizo, este libro de Julia reúne treinta unidades, en su mayoría breves, con algunos relatos de mayor extensión, en un conjunto de singular calidad expresiva. Son páginas relacionadas por un común denominador poético, algunas de ellas más definibles como estampas —momentos de la interioridad, generalmente centrados en una imagen— que prueban la tendencia contemplativa de la autora; otras más ajustables a lo que se entiende como cuento, aunque siempre ajenas a la pretensión de ceñirse rigurosamente a un esquema de presentación, desarrollo y cierre conclusivo, y en cambio próximas a lo que suele llamarse “relato abierto”.

Los modos con que se presentan estos relatos son diversos. Las variantes entre la primera y tercera persona de la narración, que pueden ser consideradas como técnicas narrativas, no son meras formas del lenguaje sino modos de situarse ante la realidad, poniendo el acento en el sujeto que piensa y habla, o planteando una mirada desde una cierta distancia, que en ocasiones se contamina del primer modo a través del discurso indirecto; ambas modalidades pertenecen también a distintos momentos del método fenomenológico.

[16] Roberto Juarroz (1925-1995) es autor de una amplia obra poética a la cual dio el nombre abarcador de *Poesía Vertical.*

Julia Iribarne practicaba en estas páginas esas distintas maneras de mirar, pensar y relatar, como lo practica todo escritor aún sin tomar conciencia de ello, haciendo de la imagen, los personajes y las situaciones narradas un campo insoslayable para la transmisión de un pensamiento receptivo y activo. No se entienda mal lo que vengo diciendo; no se trata de la transmisión de un pensamiento racional a través de una forma literaria, sino que la forma misma se liga al pensamiento que va descubriendo y modelando, porque esa forma le es inherente.

Ya en el comienzo inserta la autora —a modo de guía para el desprevenido lector— un breve desdoblamiento de quien habla, voz narrativa que gobierna el relato, en un personaje análogo: una mujer viene a sentarse en otra mesa del café para sacar de su bolso un cuaderno y ponerse a escribir; y el texto que escribe es el mismo que la narradora está escribiendo. Este procedimiento, que André Gide —y a partir de él la moderna crítica literaria— ha denominado *mise en abyme*, tiende a quebrar la inmanencia ficcional, llamando la atención del lector sobre la real función mediadora de lo que está leyendo. También podría hablarse de una figura de la retórica clásica, la *ecfrasis*[17].

El volumen recoge, a la par de relatos breves, cinco cuentos más largos, en los que asoman personajes populares, ingenuos, cargados de supersticiones, que transparentan también la continua presencia de la mirada y la voz autoral, abiertas a la participación del lector. Se trata de “La sequía”, cuento que presenta un cuadro de la cultura popular, poblado de exorcismos, trabajos de brujería y seres que abandonan sus cuerpos, y al que podemos considerar generador o anticipador de la novela que analizaremos; “Como pájaro chico”, otro cuento largo, donde apreciamos también a sujetos religiosos que cultivan ritos; y los tres restantes “Margareta y los otros”, “Sueño de sombras” y “Los compañeros”. El mundo poetizado en este primer libro es el mundo popular, habitado por una fe cristiana penetrada de herencias gnósticas y mágicas.

Tanto en las narraciones más extensas como en aquellas que encierran una breve visión casi poemática, Julia Iribarne despliega el relato atendiendo más a

[17] La *écfrasis* o *ecfrasis* (del griego *ek,* afuera, y *phrasein,* pronunciar) es una figura de elocución que ha sido usada, desde el siglo II, para designar la descripción verbal de una obra de arte visual. En igual sentido se ha seguido usando durante el siglo XX (SPITZER, 1962, la aplica a la *Oda a una urna griega* de John Keats) pero a la vez se ha abierto paso una aplicación más compleja, ya sea a la inclusión de otros textos en el texto principal, o bien —como sería este caso— a la auto-referencialidad del texto mismo, presentado en una nueva perspectiva.

la intensidad que al desarrollo, y con mayor margen de sugerencia que explicación. Sus cuentos o relatos no son realistas en el sentido vulgar de esta expresión. Se aproximarían a lo que suele llamarse "literatura fantástica", categoría que por mi parte cuestiono para esta oportunidad: cabe recordar que el siglo XIX, dentro de un marco positivista, hizo de esa literatura una variante imaginaria sin arraigo en lo real, creando la categoría de "lo fantástico". Para algunos lectores o teóricos literarios —aún en la actualidad— la presencia de los muertos o la manifestación del "espíritu del Mal" pueden ser juegos imaginativos sin real vínculo con la vida habitual, pero vistos en una perspectiva espiritual —en continuidad con los escritores pertenecientes al orfismo-humanismo-romanticismo-surrealismo-realismo mágico, etc.— pertenecen a la realidad, pese a su carácter de apariciones eventuales, condicionadas a ciertos estados de permeabilidad a lo sobrenatural.

Por los cuentos iniciales de Julia circulan figuras como Coquena, ese personaje que representa el Mal en el imaginario del Norte argentino; y aparecen las fantasías del sueño, los muertos que vuelven, todo aquello que ha sido considerado desde el Romanticismo en adelante —no por los escritores pero sí por sociólogos y estudiosos de la cultura— como propiedad exclusiva del *folk,* de la mentalidad popular. Un realismo *avant la lettre*, difundido aún entre ciertos lectores y escritores, visualiza esas manifestaciones de la cultura popular como algo superado; en cambio el escritor —aquel escritor que es capaz de un trabajo interior profundo, ya se llame Nerval, von Arnim o Juan Rulfo— es quien se halla en condiciones de reconocer su vigencia; más aún, en la actualidad, han de reconocer una creciente vigencia.

Julia, al presentarnos ese mundo en que caben otras dimensiones, crea personajes que a veces son dobles propios, pero también son otros, distintos, con otras voces, recogidos de su entorno; aborda preferentemente el relato abierto, sin final conclusivo, ese relato que nace de la vida o del sueño, de la extensión de un instante privilegiado, del contacto con el misterio, de los juegos que caracterizan al acto de escribir y lo convierten en atajo significativo e indispensable para decir lo que de otro modo resultaría indecible.

He seleccionado para esta breve aproximación, el cuento "Sueño de sombras", que la autora misma privilegió al otorgar su título al libro. Lleva un epígrafe tomado de *Así hablaba Zaratustra* de F. Nietzsche, que dice así:

> Yo soy Zaratustra, el sin dios: cuezo en mi propia olla todo azar. Y sólo cuando está bien cocido le doy la bienvenida como alimento mío.

Y en efecto, el cuento que sigue, prolijamente elaborado, presenta a un personaje omnipotente y su accionar en una trama singularísima. No es éste por cierto uno de los personajes populares típicos del libro, sino más bien su antítesis. Si hemos de atender al asunto o trama narrativa, podríamos decir que este cuento es la historia de Vladimir Krakovsky y la creación de su estrafalaria familia, en un Buenos Aires de los años Veinte, hasta la muerte de su quinto y último hijo. Ciertamente podemos reconocer en la fluida narración de Julia una historia, o varias historias entrelazadas, pero es evidente que no reside en ellas el particular atractivo y significación del relato, dividido en once unidades breves, sino en la sutil alternancia de planos, voces y perspectivas con que ha sido narrado, y el amplio marco de sugerencias que deja abierto. Esa disposición estructural, además de mostrar la maestría técnica de Julia Iribarne desde sus primeras creaciones literarias, pone en evidencia la libertad de un escritor para moverse en distintos tiempoespacios, hacerlo desde los diferentes personajes que componen un escenario ficcional, e incluso acortar la distancia que va desde el plano vital, inmediato y reconocible, al plano de la muerte, que permite a un fantasma, un personaje de trasmundo, hacer uso de memoria y lenguaje.

La primera y la última unidad del relato están a cargo de esa voz fantasmática traída con naturalidad al discurso narrativo y enmarcándolo. A lo largo del mismo la perspectiva va cambiando: después del introito la percibimos centrada en Vladimir, el hombre omnipotente que dirige los hilos de su propia vida y va situando a los miembros de su familia en sus respectivos roles, sin poder consumar del todo esa planificación; su esposa, la etérea Madeleine, traída de Francia al Río de la Plata, es el otro polo de esa construcción familiar que nos es presentada con serena objetividad pese al dramatismo intrínseco del relato; luego visualizamos o escuchamos a los dos hijos, Máximo y el no nombrado fantasma, quedando los demás personajes en silencio.

Podría hablarse de un brillante ejercicio literario, destinado a mostrar destreza narrativa, pero hay mucho más que eso. El cuento, en su apretado mundillo, ha puesto en juego aspectos psicológicos inagotables como la personalidad de Vladimir, centrada en la voluntad de dominio, que se ejerce sobre el sometimiento y el drama de su frágil mujer; además, la férrea relación de un padre con el hijo al que modela, y la actitud imitativa de ese hijo hacia el pa-

dre, mientras el otro, salvado por la muerte, planea sobre todos como su secreta conciencia.

Sabemos asimismo que la obra artística guarda aspectos más amplios que los psicológicos: apunta a instalar una cierta objetividad del Espíritu; habla, en suma, más allá del discurso de los personajes, aunque ello no sea percibido por todo crítico. Y esto se presenta en la narración "Sueño de sombras", que he tomado como emblemática del libro. La mirada de Julia, traspasada por su vocación de verdad, planea sobre sus personajes como lo hace el fantasma de su cuento para mostrarnos, a través de una implícita distancia filosófica, una luz sobre la formación de la persona, sobre la auténtica relación intersubjetiva de la que hablan sus investigaciones, sobre el genuino amor, sobre la vocación de trascendencia. Tal es a mí ver la fuente del regocijo estético que produce su lectura. Se apunta a la verdad por vía de la mostración del error, pero esto no se realiza por el seco camino de la didáctica sino por la vía lúdica de la creación narrativa, que abre espacios de vivencialidad compartida. La confección de una trama narrativa, recordémoslo una vez más, parte de la prefiguración en casos concretos vividos u observados por el escritor, y va alejándose de ellos por una acción imaginaria que siempre resguarda su esencialidad y los ofrece a la refiguración de la lectura. Tal el trabajo heurístico de la obra literaria, que se dirige a la verdad por el oblicuo camino de la ficción.

LA NOVELA *POR LAS CALLES DE DIOS EN PLENA SIESTA*: AUTO-RETRATO Y PROPUESTA ANTROPOLÓGICA

Abordaré ahora, para completar esta revisión crítica de su obra literaria, la segunda novela de Julia Iribarne.

Existen múltiples elementos para abonar la tesis de que toda novela es autobiográfica. Más aún, toda obra literaria lo es en alguna medida, pero innegablemente es la novela moderna, surgida juntamente con la conformación filosófica de la subjetividad, el género que representa plenamente al yo autoral en su experiencia de vida y pensamiento. Esta forma moderna se distancia de la épica, más vinculada al cuento, y recoge elementos de diversa oriundez genérica, sin que debamos ignorar el antecedente de las confesiones. Hay una continui-

dad interna y a la vez una distancia apreciable entre el subgénero "confesiones" que tuvo una expresión paradigmática en San Agustín[18] y una novela como el *Ulysses* de James Joyce[19]. La novela de Julia Iribarne a la que voy a referirme no encajaría en ninguno de esos dos modelos, pero es posible hallar otros: Cervantes, Rulfo, García Márquez, Cortázar. Julia Iribarne presenta una novela que guarda toques de farsa, pero no por eso deja de instalar una conciencia, un conocimiento, un acceso a lo Real universal desde el anclaje en una vida particular, que ha sido elaborada, encarnada en personajes y situaciones, trabajada simbólicamente con reveladora profundidad, humor y espíritu lúdico.

Estructurada de una manera ingeniosa y literariamente bien resuelta, esta obra consta de 43 capítulos breves, con sus títulos; y estos capítulos responden a distintas modalidades formales, por lo menos a tres:

a) relatos breves en que la voz narrativa presenta a los principales personajes de la trama. Esos relatos, alguno de los cuales podría ser tomado como un cuento, —y hay también alguno que otro cuento breve enmarcado— nos hacen pensar en aquella continuidad que señalábamos entre cuento y novela.

b) trece cartas intercaladas, sin continuidad, que el personaje principal, Catalina, escribe a su nieta Carmencita, dando lugar a una interiorización que llega a asumir cierto tono lírico o a veces encubiertamente filosófico.

c) tres "boletines" o ediciones del periódico cultural de Las Cachilas: "*El soplo del Espíritu*" que, en tono apocalíptico y humorístico, provee noticias de lo que ocurre en el pueblo "Las Cachilas", convertido en metáfora del mundo.

En breves palabras, no estamos ante una acumulación de sucesos independientes, contados con un realismo superficial, sino ante una novela barroca, abierta y múltiple, centrada en una conciencia interpretante y creadora, que apunta a la Realidad total, partiendo de unos pocos elementos, aún cuando esa conciencia se manifieste a través de distintos personajes, momentos y escorzos. La noción de Realismo Simbólico sería la que más cuadra a este tipo de visión, por no hablar de un Realismo Mágico, —ya demasiado connotado en la América Latina—. Podríamos admitir que el libro no es ajeno a la atmósfera del Realismo Mágico de Gabriel García Márquez, siempre que lo depuremos de sus

[18] Agustín DE HIPONA, *Confesiones.* Serie de trece escritos cuya redacción se sitúa entre los años 397-398 DC.
[19] JOYCE, James, *Ulysses*, 1922.

exageraciones cómicas. Julia Iribarne cultiva el humor de una manera sutil; si se me permite, se trata de un humor intelectual.

Me referiré brevemente al espacio, el tiempo y la acción, tal como han sido tratados en este libro. El espacio mítico–real del pueblo, que escapa del apunte costumbrista, sirve de marco para la ubicación de un grupo de personajes. El otro espacio, de textura totalmente alegórica, al cual he de referirme, es el circo, cuyas leyes y sucesos nos llegan a través de las cartas de Catalina, sujeto principal de la obra. Tanto uno como el otro son presentados subjetivamente, tanto a través de la voz autoral, que prevalece, como de los personajes principales convocados en estilo indirecto.

En cuanto al tiempo de la narración, debe aceptarse que, en rigor, no hay transcurso de tiempo sino juego de personajes. El libro se halla escrito desde un presente ubicuo, sin evolución visible, salvo la esbozada acción del "secuestro" de la Vidente, o la huída de Catalina hacia el circo —desde el cual escribe sus cartas— y su regreso al pueblo, ya próxima a la muerte, de la cual el lector cuenta con signos inciertos. Esas acciones, que guardan cierto paralelismo, adquieren un peso simbólico en el "devenir" estático de la obra.

Nada ocurre en verdad en este espacio; se plantea un juego de personajes que se desdoblan y reflejan unos a otros, conformando el espejo de una vida en sus distintas etapas y múltiples aspectos. Enunciaré aquí los rasgos principales de esos personajes, antes de intentar una cierta profundización de su entidad y relacionamiento: ante todo Catalina, personaje protagónico omnímodo, que es introducido desde la visión de Carmencita; ésta, la nieta, que corretea por el pueblo en la hora de la siesta, sueña con parecerse a otro personaje, llamado "la Misia", bruja, sanadora y vidente; otra figura, más desdibujada y fantasmal, es Violeta, ligada a la casa que Carmencita visita. Todo un coro de "personajes secundarios" rodea y complementa a esas figuras centrales, que se mueven, como ya he dicho, en un único escenario: Las Cachilas.

Propongo iniciar un abordaje a partir de los personajes, por ser este un plano muy importante para la comprensión de la obra.

**Catalina*: personaje central, conciencia pensante y contemplativa, unifica las diversas perspectivas del libro y esa unificación nos permite hablar de una novela. En sus cartas a la nieta asume totalmente la primera persona, pero en otros momentos se impone de modo oblicuo o indirecto a través de tres personajes, sus "espejos": Carmencita, La Misia, Violeta. En una de las ediciones del

"boletín cultural" de las Cachilas se la nombra como Catalina Bompiano, maestra de escuela, que dio clases hasta jubilarse.

Ya de entrada, el texto nos hace saber que Catalina, abuela de Carmen, huyó al circo, y es *desde el circo* de donde escribe a la nieta. La relación de Catalina con su nieta reproduce la que Catalina niña tuvo con su abuela, lo cual induce, de entrada, a la identificación Catalina-Carmen. Catalina huye al circo porque la atrae una vida regida por el amor y la libertad. Este tema adquiere importancia, como señalaré, en relación con la personalidad ética de Julia Iribarne y sus temas recurrentes: la libertad, el amor, la ética, el sentido de la vida.

En el circo halla figuras emblemáticas como Carlo-Carlotto, domador de leones; los payasos; el equilibrista (que remite a Samuel Beckett y desde luego a la autora misma); Colombina, etc. En el circo, Catalina cuenta con una tina perfumada y una victrola:

> Esta es mi nueva vida y si no quieren saber de mí entreguen esta carta a Carmencita porque a ella le interesa. […] si me aburro bailo, ensayo sobre todo con una música medio oriental y me veo milquinientas veces reflejada en el juego de tres espejos…

Es ésta una clave sobre la novela, uno de tantos elementos indiciales que la escritora siembra, como lo hace el escritor contemporáneo, en su obra.

Catalina, además, tiene un secreto y lo comparte con Carmencita:

> Con el paso del tiempo fue una sorpresa para mí darme cuenta de que mi secreto no era importante pero hasta hoy me digo que era importante para mí porque era algo que me pasaba a mí sola y me hacía diferente; y justo por eso me di cuenta de que no era seguro que me ocurriera a mí sola. Lo que pasa es que la gente no anda contemplándose tanto como me gusta contemplarme a mí. […] ¡mirá si me llego a morir y nunca le previne a Carmencita de que ella tiene un secreto!

Continuamente la autora sigue dando claves sobre la obra misma, pero sobre todo despliega su conocimiento de sí, que es el modo más seguro de desplegar un conocimiento sobre lo humano. En *cajas* que guarda su nieta preferida, están sus recuerdos, los libros más amados: *Soledades, La vida es sueño, Hojas de hierba, Palabras*… y sus experiencias más recónditas. Esas "cajas" bien pueden ser metáforas de libros como el que estamos leyendo, y serían una nueva *mise en abyme.*

**Carmencita:* semejante a su abuela, a quien encarna en su adolescencia, ama la libertad y la relación con el misterio. Es el personaje más vinculante del

libro. La vemos pendiente de dos personajes que son modulaciones de la misma figura: Catalina y La Misia. Carmencita, andando por las calles del pueblo a la hora de la siesta, expresa a Catalina niña., y a una Catalina esencial, atraída por la cultura popular, las mancias, lo misterioso y oculto. Quiere ser discípula de La Misia, y es, a la vez, heredera y discípula de Catalina. Lo dice en el comienzo del libro, donde se fijan evaluaciones-guías: *Su abuela sabía todo.* Era su *compinche* hasta que se fue al circo, pero desde allí le escribía cartas que ella sabía de memoria.

Su otro referente, duplicación del anterior, es La Misia. La mandan a comprar pan y tortas negras a casa de la Misia, que es una especie de centro irradiante. *Yo quiero ser como la Misia.* También, en sus correrías, quiere pasar por la casa de *la loca,* que si bien queda solo como mención, sería otra duplicación de Catalina y la Misia. Comparte con Catalina un secreto, transmitido en las cartas. Catalina le ha recomendado guardarlo, y busca escondrijos, hasta que se decide por las cajas, donde guarda recuerdos de su abuela. Carmencita guarda esas cajas, se calza los *zapatos de reina* de Catalina, en clara metáfora de aproximación de identidades. Si ella es *compinche*, su madre Donosa aparece como antagonista de Catalina.

**La Misia:* representa profundamente a Catalina en un nivel profundo aunque rebajado, tratado con humor. Ella es la dueña del don y del saber; ha tenido trato con El Mangual, ser diabólico que la desprecia; ha sido privada de las piernas como símbolo de inacción. *Esta es mi nueva vida*, dice defensivamente La Misia, y en esto labra un paralelismo con la nueva vida de Catalina. Configura el doble interno de Catalina, ese doble próximo a la adivinación, la sanación, las sapiencias, la relación con lo sagrado. Es capaz de volar alejándose de su cuerpo. El lector se ve llevado a advertir un nivel *paradigmático*, arquetípico, que planea sobre el nivel *sintagmático* o propiamente narrativo.

En el relato, La Misia se presenta como la propietaria de la mercería “El hilo y la aguja”, que es santuario, lugar de sanación, donde se vende pan. (Ya expandiremos el simbolismo que esto implica). En ese local con vidriera-ventana a la calle, donde dormita un gato negro entre los santos y el diablo con cascabeles, La Misia recibe las consultas del pueblo, tira las cartas, prepara ensalmos y brujerías. Hemos señalado la anticipación de este contexto popular en el primer libro de cuentos de Julia Iribarne.

El Mangual es el autor del "secuestro" de La Misia, acción alegórica y no propiamente narrativa, sabiamente repartida en capítulos no contiguos. A El Mangual su contacto con el diablo le ha transmitido la ciencia oculta. En el secuestro pone a La Misia al borde de la muerte, pero después le devuelve su parte de arriba. Entiendo que La Misia, en tanto doble interno de Catalina, se convierte en sujeto de sus experiencias secretas:

> *Tuvo un sueño: volaba y era puro regocijo su vuelo. Se decía: tengo que avisarles a todos que solo hay que aletear fuerte con los brazos. Volaba alto sobre un bosque y veía desde arriba las copas de los árboles y los nidos entre las ramas, como si estuviera muy cerca. Se repetía, tengo que avisarles. De pronto, en el medio del bosque, se abrió en el aire un pasaje azul que se hundía hasta el infinito. Ella sabía que era fácil, solo tenía que dejarse estar, entregar a ese vacío, como en un descanso, el peso de su cuerpo. Sin entender a qué o a quién dijo que no, y siguió con su aleteo. Vio los techos, las casas de su pueblo, los patios, las gentes en el ajetreo de sus labores. Nada la sorprendía: aunque volaba alto veía de cerca y su visión atravesaba las paredes. Se repetía, tengo que avisarles, decirles que se puede.*

Quien quiera dejar de lado sus prejuicios científicos ante este tipo de experiencias podrá admitir la importancia que asume ese relato en la novela que analizamos.

**Violeta:* es un personaje que también refleja a Catalina pero lo hace más como persona social, ligada a un medio, una formación y una casa. Algunos aspectos de su vocación estética se muestran en ella, aunque alcanza menor relevancia que los otros dos personajes.

Hay otras figuras nombradas que pueden considerarse como dobles menores, aunque no adquieren desarrollo en la obra: Colombina[20], Malena. La figura varonil adquiere tintes alegóricos, perceptibles en Carlos-Carlotto, domador de leones, o El Mangual, que trata con el Diablo.

Un completo análisis de la novela nos llevaría a referirnos al nivel discursivo, a la función del autor y del lector. No me extenderé por ahora en esos aspectos, limitándome a decir que el lenguaje de Julia Iribarne en esta obra, como en las demás, es el lenguaje del argentino medio, mechado de algunos modismos propios de la región bonaerense pero sin caer en el pintoresquismo. Su discurso es fuerte en las descripciones, teñido de subjetividad, austero en el diálogo —generalmente absorbido en el modo indirecto dentro de la narración—

[20] Colombina, figura de la *Commedia dell' Arte,* tiene su significación en la historia de la cultura. En la comedia bufa, improvisada por actores y con cierto contenido teológico, puede ser interpretada como figura simbólica de la Virgen, nueva Antígona que reparte sus favores entre Pierrot y Arlequín (la obediencia eclesial y la libertad).

, pródigo en toques de humor y con algunos momentos de intensificación lírica. Los toques descriptivos se hallan al servicio de una intensa subjetivación emocional.

Tomaré un ejemplo de esta prosa elegante, ceñida, incisiva:

> Hacía cinco meses que el cielo no mandaba ni una gota de agua. La tierra que había aprisionado las semillas se deshacía en polvo y al polvo lo empujaba el viento del norte. Mientras las gaviotas arracimadas se disputaban los restos del botín.
> El cielo era de vidrio inconmovible, más liso aún del lado en que solía llegar la lluvia. El viento metía tierra por todas las hendijas, las ovejas eran bolas de polvo que enterraban los dientes en busca de un pasto que ya no brotaba.

La sequía, la lluvia, el viento, los animales, todo obedece a un cuadro subjetivo que marca un tiempo de espera, una constatación de destrucción y penuria, o leves signos de adviento. No puede ignorarse el valor permanente del agua, elemento nutricio, signo de origen y purificación; así como de otros elementos y objetos en función simbólica: el pan que es llevado a las casas por Carmen; la hora de la siesta, hora caliginosa propicia al delirio; la casa de La Misia que es refugio, centro; el cielo y el viento, signos de espiritualidad permanente.

La presencia autoral es muy moderada. La autora ha elegido dejar que sus personajes sean portadores de su propia voz, o indirectos mensajeros de su pensamiento. En cuanto al lector, evidentemente ha sido muy tomado en cuenta, si se consideran las claves e indicios de lectura que Julia ha derramado en estas páginas.

ESBOZO DE UNA HERMENÉUTICA NOVELÍSTICA

Luego de este análisis necesariamente escueto agregaré un comentario interpretativo que encierra mi propia evaluación de la obra. La fenomenología del texto aduce sus datos, con especial atención al plano simbólico en que esos datos son leídos con desprejuiciada proyección, a la luz de la intuición poética. Una hermenéutica agrega a esos datos iniciales la consideración de la historia, el marco histórico de la creación y el de la lectura, en este caso coincidentes, la consideración del género y expectativas a que da lugar la obra en su tiempo, e incluso el conocimiento de la biografía del autor, su formación y sus ideas, plano que apenas hemos rozado. La hermenéutica, como nos lo ha enseñado

Hans-Georg Gadamer[21], restituye su valor a aquellos datos metódicamente eliminados por la epojé fenomenológica.

Recordaré, ante todo, que algunos teóricos modernos han dado definiciones parciales de la novela, género propio de la Modernidad, remitiéndolo por un lado a la emergencia del yo, por otro a la disolución epocal de los valores, por fin a la necesidad de luchar por una sociedad mejor. Alguno de ellos ha terminado por aceptar, como una *boutade,* que novela es todo lo que pueda agruparse bajo ese nombre entre dos tapas.

A cambio de este pragmatismo vacuo, me inclino hacia las definiciones dadas por los propios escritores, primeros e insoslayables teóricos de su propia creación. Leopoldo Marechal había tomado de Macedonio Fernández esta definición:"*Novela es la expresión de un destino total*."

Esta frase conviene a la novela que hemos venido analizando. Julia Iribarne decidió escribir su propia "historia", o quizás mejor, su retrato profundo, y eligió no hacerlo en el modo lineal de una autobiografía, sino en el más complejo y revelador de una novela. Al diseñar sus personajes, y la somera trama que los relaciona en un espaciotiempo ficcional, cumple con aquella intermediación heurística que va poniendo a la luz, de modo oblicuo, el desarrollo de su propio itinerario vital, pensamiento, elecciones y destino; pero no se trata tan solo de una auto-proyección, sino de una cierta propuesta antropológica que se dibuja sostenida por la vida vivida.

Releyendo a Julia Iribarne he pensado en la obra de Ricardo Güiraldes, que desde sus cuentos iniciales fue conformando su mundo narrativo, entremezclado con su autobiografía, hasta elaborar su obra mayor, *Don Segundo Sombra*. En los primeros cuentos de la autora aparecen líneas de fuerza, direcciones simbólicas y personajes que serían reelaborados después. Como en aquel gran escritor, surge de sus páginas autobiográficas un diseño antropológico de implícitas líneas axiológicas, morales, ético-religiosas.

Así como García Márquez ubica algunos de sus cuentos y novelas en el mítico lugar de Macondo, que tiene su referente real, Julia Iribarne instala esta novela en un espacio real y simbólico, Las Cachilas, supuestamente un pueblo de la provincia de Buenos Aires, comparable —dice la autora— a otros como

[21] GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método*, traducción española de Agud-Agapito, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.

Salto, Tres Cruces, etc. en una provincia argentina marcada por la vida agrícola-ganadera, donde abundan pequeños y medianos pueblos ligados a un centro geográfico, la ciudad de Buenos Aires. Los escasos datos con que contamos sobre la biografía de Julia Iribarne nos hablan de una infancia y adolescencia en La Plata y Buenos Aires, con continuas visitas al campo de su familia paterna, cerca de Azul. Más precisamente, la casa visitada por Julia y sus primos en su niñez, fue adquirida más tarde por ella para convertirla en su refugio de las últimas décadas de su vida. Según informan sus hijos, ese paraje sería el de Parrish, próximo del pueblo denominado Cacharí.

En ese lugar anacrónico y limitado, que se convierte en Las Cachilas, ha instalado un grupo de personajes, algunos más realistas en el sentido de verosimilitud, otros visiblemente alegóricos o simbólicos. Pero lo genérico en todo caso proviene de la experiencia propia de un sujeto que se transparenta en esa defensa de su libertad y su vocación metafísica y religiosa, que pasa por opciones populares.

Tanto su pertenencia a la aldea como la huída al circo, son figuras simbólicas de un recorrido que es una declaración de principios. A Catalina, como a otros personajes, le importan la libertad, el amor, la belleza, el misterio. Se marca en la escritura de Julia Iribarne cierto rechazo del varón omnipotente, ya prefigurado en el cuento “Sueño de sombras”, de igual título, y reiterado sobriamente, en pocos trazos, a través de El Mangual y otros personajes apenas nombrados en esta obra. Presenta, innegablemente, un mundo de mujeres, obtenido de la multiplicación de sus propias facetas internas, agudamente estudiadas. El mundillo novelesco capta la sensibilidad, el pensamiento y el habla de la mujer, desplegando cierto modo latente de feminismo, no el feminismo competitivo que anhela equiparar a la mujer con el varón, sino el feminismo recóndito que intenta recuperar el perfil y la vocación de la mujer. Pero no cabe hablar de “la mujer”, sino de ella misma, la autora, que expone su perfil esencial.

El otro tema que veo dibujarse en la novela, y que puede extenderse a las demás obras de Julia Iribarne, es el tema del arte, y dentro de él la Razón Poética. Es decir el arte como un modo del pensamiento, que reclama su propia discursividad, y no el arte que elige, a modo de *ornatus*, una expresión particular y llamativa.

La huída de Catalina, del pueblo chato al circo, adquiere peso como núcleo semántico de la obra. No es necesario ser muy sutil para advertir todo lo que el *circo* connota: la visión infantil, desestructurada, contrapuesta al prejuicio y al encasillamiento, y aquella porción de la realidad que es encerrada en el ámbito mágico del circo (círculo): el mundo animal, con su extrañeza inocente; la exhibición de lo no-ordinario, la presentación de destrezas que esconden posibilidades únicas y nunca previstas del hombre; la apertura a lo mágico, sobrenatural, extraño, irracional o inexplicable.

La modernidad artística ha hecho uso del circo como metáfora del mundo, abarcando en él sus aspectos de locura, aberración y mezcla. Pero también, en otros casos, a través de esa imagen hace una defensa de la locura, de la poesía, como ocurre en la obra de Julio Cortázar[22].

El circo, en la labor poética de Julia Iribarne, aparece como metáfora del arte, y más al fondo de la vida del artista: es el *vivir poético*, tan mentado —y a veces traicionado— por los surrealistas y sus acólitos. Hay en el circo cierto contacto, aunque elemental, con las artes; además, en él irrumpe la risa, que deconstituye lo habitual o solemne, y puede significar una apertura hacia nuevos rumbos, impensables en la cotidianidad urbana.

Defender al circo y a sus personajes como se lo hace en esta obra es defender el arte, la creación, la imaginación; no solo un modo de escribir sino de pensar y actuar: un estilo de vida. También cabe admitir, por parte de la autora, el hecho de dejar esbozada una Poética, una cierta teoría volcada al campo de la Literatura, que frecuenta. La obra literaria de Julia Iribarne parece apuntar a la liberación de estructuras racionalistas; acaso flota en las cartas, que son textos más personalizados, cierta encubierta justificación de su dedicación a la Literatura. Quedan tácita o explícitamente expuestas, una afirmación vital, y una Poética: la elección de un modo de vida y del pensamiento que la sustenta, una Razón Poética.

COLOFÓN

Nos hemos asomado brevemente a la obra literaria de Julia Iribarne. Aunque hemos adelantado algunos aspectos de su relacionamiento con su obra to-

[22] CORTAZAR, Julio, *Rayuela*, Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

tal, esa tarea —a la cual nuestras páginas servirían de preámbulo— quedaría pendiente. Tal vez puedan realizarla otros lectores.

De todos modos resumiré algunos aspectos señalados en esa dirección. Estudiarse a sí mismo, como lo hace Nuestra autora, es reconocer en uno a los otros, en un mismo movimiento que abre este tipo de creación novelesca, divergente del apunte sociologista, el costumbrismo, el realismo directo y superficial. Julia Iribarne realiza un trabajo creador profundo que le permite proyectar su propia imagen en otros, al reconocer a los otros en sí misma.

Llevo a los otros en mí, ha dicho Husserl, y esto se hace carne en el escritor, abocado a la inagotable tarea de comprenderse, y más aún de hacerlo por mediación de la poiesis narrativa. Inventar un personaje, crear una intriga, desplegar una trama ficcional, es poner en acto facetas de uno mismo, conocerse, poner en práctica el viejo apotegma del oráculo de Delfos: *Gnothi seautón*.

Narrar es siempre evaluar, proyectar ciertos ejes de eticidad sobre el tema al cual se otorga forma poética. Es también, nos ha dicho Ricoeur, autorevelarse, dibujar una atestación constituyente que descubre la identidad profunda de un autor, su identidad e ipseidad, y consecuentemente las de un lector, de otros lectores, a través de la identidad ficcional, narrativa. Es expandir un modo de conocimiento que se da inextricablemente unido a una experiencia de vida.

Tal la actitud asumida por Julia Iribarne para nuestro goce estético, intelectual y espiritual. Así lo entendió profundamente Paul Ricoeur, quien luego de su recorrido por la metáfora — y considerando a la ficción como una de sus formas— arriba a su gran obra *Soi même comme un autre*[23]. A esa brillante reflexión, ejemplarmente ahondada por Marie France Begué[24] remito mis consideraciones sobre la narrativa de Julia Iribarne.

He atendido también, en mis trabajos dedicados a la literatura argentina e hispanoamericana[25], a la producción de los propios escritores, que son en muchos casos los primeros teóricos de la creación poética. Para Ernesto Sábato[26], la novela del siglo Veinte ha alcanzado el nivel de un poema metafísico. En

[23] RICŒUR, Paul. *Soi même comme un autre*, París: Du Seuil, 1990.
[24] BEGUÉ, Marie-France. *La poética del Sí mismo*, Buenos Aires: Biblos, 2002.
[25] MATURO, Graciela. *Fenomenología, creación y crítica*. *Sujeto y mundo en la novela latinoamericana*, Buenos Aires: García Cambeiro, 1989.
[26] SÁBATO, Ernesto, *El escritor y sus fantasmas*, Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1963.

efecto, tanto para el autor como para el lector, el texto poético denominado novela se convierte en una página de la comprensión de sí y del mundo, hecho que devuelve a la Literatura su condición de testimonio y hace de ella un instrumento —no el único pero sí privilegiado— al servicio del conocer y el ser.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 207-232

ALGUIEN LO SABE. DESVELO TRASCENDENTAL Y DATIVO DE MANIFESTACIÓN-EN-OFF COMO VOZ NARRATIVA*

SOMEONE KNOWS. TRANSCENDENTAL WAKEFULNESS AND DATIVE OF MANIFESTATION IN-OFF AS NARRATIVE VOICE

César Moreno
Universidad de Sevilla
España
cesmm@us.es

Resumen: Tras reconocer el papel decisivo que juega en el pensamiento husserliano la intersubjetividad en su *estructura trascendental*, y, respecto a la *Einfühlung* y la *Fremderfahrung*, el importante papel que desempeña la *Umfiktion* (*Circunficción*), el presente artículo desarrolla la posibilidad experiencial y de sentido que supone ese extraño personaje que es la *Voz Narrativa heterodiegética*. En concreto, la Voz Narrativa como *Otro subsidiario* en el caso de que los personajes duerman o hayan muerto. Esto permite pensar al Testigo como dativo de manifestación *en off* en soporte último del continuum de la fenomenalidad. Con ello, se trata de profundizar en la tesis husserliana acerca de la inmortalidad de la subjetividad trascendental y extraer algunas conclusiones

Abstract: Recognizing the decisive role in Husserl's thought of the intersubjectivity in its transcendental structure, and, for the *Einfühlung* and *Fremderfahrung*, the important role of *Umfiktion* (*Circunfiction*), this article develops the experiential possibility and the possibility of meaning that assumes the Strange character who is the heterodiegetic Narrative Voice. Specifically, the narrative voice as *subsidiary Other* in the event that the characters sleep or have died. This suggests the Witness as dative of manifestation *in off* as last stand of the continuum of phenomenality. With this, it is deepening the Husserlian thesis about the immortality of transcendental subjectivity and draw some metaphysical and ethical conclusions. The article is based on a text by Muñoz

* Me apresuro en reconocer la deuda de este título —no como mero pago, sino como agradecimiento— con el artículo que con idéntico título (*Alguien lo sabe*) publicó Antonio Muñoz Molina el 19 de Julio de 2008 en el suplemento de *Babelia* del diario *El País* (p. 10). Muñoz Molina se basaba, a su vez, en un *haiku* de Borges. Reproduzco íntegramente el texto de Muñoz Molina al final.
Por lo demás, y con vistas a favorecer una comprensión de lo que aquí se leerá, para el lector interesado, considero que este texto debe ser articulado conjuntamente con mis textos: "El aparecer clausurado. Notas sobre la apertura de la fenomenalidad y la ausencia de Logos", en AA.VV. (PAREDES, M.ª del Carmen, ed.), *Intencionalidad, mundo y sentido. Problemas de fenomenología y metafísica*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003, 143-160; "Evidencia inspirada. Fenomenología del amanecer en J. Guillén". *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán* V, 2010, Monográfico sobre Pensamiento español contemporáneo: La fenomenología en España, 177-203; "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, 2015, 239-254; y "Rosa última. Fenomenología apocalíptica de la Revelabilidad y epojé en Heidegger", ponencia presentada en las I Jornadas *Differenz* celebradas en Sevilla los días 10-13 de enero de 2015, aún inédito. También, sin duda, con "El otro y la muerte", en AA.VV. *Fenomenología y Ciencias Humanas,*M.ª Luz PINTOS PEÑARANDA y J. L. GONZÁLEZ (eds.), Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, 103-114.

metafísicas y éticas. El artículo se basa en un texto de Muñoz Molina (*Alguien lo sabe*) en el que comentaba un pasaje de *Al faro*, de V. Woolf.

Palabras clave: Literatura, intersubjetividad, identidad narrativa, testigo trascendental.

Molina (*Someone knows*) that commented a passage from *To the Lighthouse*, by Virginia Woolf.

Key Words: literature, intersubjectivity, narrative identity, transcendental witness.

En el desierto
acontece la aurora.
Alguien lo sabe.

(Jorge Luis Borges)

1. HOMENAJE

Dedicar toda una vida personal y filosófica, como hizo Julia Valentina Iribarne, a la Fenomenología, con un entusiasmo, convicción y sabiduría ejemplares, significa una apuesta inequívoca por un Mundo *desvelado y compartido*, siempre *puesto-al-día*, de y para los despiertos. ¿Acaso la tarea de la filosofía no se deja confundir en muchas ocasiones con la exigencia de estar despiertos y atentos? ¿No es un modo de *atención* y una forma de *cuidado* lo que busca, y no sólo, por supuesto, en un sentido epistemológico, sino también ético? Creo que no sería descabellada una lectura de la fenomenología en la que se la mostrase como un denodado esfuerzo —en el que, ciertamente, no estaría sola— por mantener la *vigilia* (mucho más que la mera *vigilancia*) y el *desvelo*[1], e intentar impedir, sobre todo, que encuentren autosatisfecho alojamiento en nosotros las fuerzas —crecientes cada día— que pugnan a favor del *sonambulismo*. Una vocación similar por la vigilia y el desvelo nos une —lo diré mejor: queremos que nos una— a muchos, sin que nuestros matices o las diferencias *específicas* del proyecto que compartimos, nuestras querencias personales, incluso nuestras disidencias parciales, pudiesen impedir —sino más bien favorecer y

[1] Dice el *Diccionario de la Real Academia Española* que *desvelo* es la «acción y efecto de desvelar o desvelarse, ofreciendo de *desvelar* dos acepciones, que nos interesan, ambas, con idéntico afán. Recuerda el *Diccionario* que *desvelar* procede del latín *dis-* y *evigilare*, despertar, y significa "Quitar, impedir el sueño, no dejar dormir" y "Dicho de una persona: Poner gran cuidado y atención en lo que tiene a su cargo o desea hacer o conseguir". Finalmente, pero no menos importante, *desvelar* (de *des-* y *velar*) significa "descubrir, poner de manifiesto".

méritos sobradísimos Julia Valentina Iribarne, en cuyo estilo propio de filosofar vino a encontrar excelente expresión la gran corriente de la fenomenología latinoamericana, en Argentina, a la que desde aquí, la vieja Europa, tanto admiramos y seguimos diría que con detalle y devoción. Sirva esta contribución para que el homenaje de agradecimiento se sobreponga sobre el pesar de la pérdida de Julia Valentina Iribarne y para celebrar la deuda que tenemos contraída con su vocación y brillante trayectoria.

2. EL CAMINO DE LA INTERSUBJETIVIDAD.

Y, en concreto, respecto a una de las aportaciones importantes de Julia Valentina Iribarne a los estudios de Fenomenología como fueron, aparte de innumerables ensayos y artículos en los que abordó problemas cruciales del pensamiento fenomenológico, sus dos volúmenes sobre *La intersubjetividad en Husserl*[2]. Excusaré el que esta obra no apareciese citada en mi estudio sobre *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*[3], porque en 1988, año en que presenté mi tesis de doctorado, aún no había tenido tiempo ni oportunidad de conocer el trabajo realizado por Julia Valentina, quien aparte de ofrecer su propia perspectiva sobre el decisivo problema de la intersubjetividad en Husserl, brindaba al lector en castellano un magnífico fajo de textos husserlianos extraídos de los tres intimidatorios volúmenes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973). Uno de los hilos conductores de las indagaciones de la autora fue, sobre todo, el problema de la *impatía* (traducción preferida por Julia Valentina para *Einfühlung*) en el horizonte general de una reivindicación sin complejos de la *monadología* husserliana, tema al que luego dedicaría *E. Husserl. La fenomenología como monadología*[4]. Julia, como suele decirse, cogió al toro por los cuernos, enfrentándose con éxito con el que ha sido y sigue siendo, *malgré tout*, si se me permite decirlo así, uno

[2] IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl* I-II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987. Posteriormente se publicaron en Karl Alber Verlag bajo el título *Husserls Theorie der Intersubjektivität,*Freiburg: Alber, 1994.

[3] MORENO, C., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Thémata/Serie Mayor 1, 1989. Pueden encontrarse dos comentarios de Roberto Walton en *Husserl Studies* X/2 (1993-1994), 143-150, y en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (México) Vol. XVIII, núm. 2 (Primavera 1992), 370-373. También Mario Sancipriano le dedicó un extenso comentario en *Filosofia oggi* (Genova) 59 (Anno XV) (Julio-Sept. 1992), 395-402.

[4] IRIBARNE, J. V., *E. Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 2002.

de los focos "infecciosos" más perniciosos en la apresurada cuando no claramente deficiente recepción de la fenomenología husserliana, como fue y sigue siendo el del famoso reproche del solipsismo, con el que me temo que la crítica ya se ha entretenido demasiado, toda vez que me parece a fecha de hoy ya muy superado —a lo que contribuyó decisivamente la investigación de Julia Valentina— y porque por dedicarle una excesiva atención se corre el riesgo de distraer la investigación de las mil y una oportunidades de fenomenología y filosofía que otros aspectos del problema husserliano de la intersubjetividad implica, en los que también incursiona, por cierto, Julia Valentina en sus sabios comentarios a algunos de los más importantes y novedosos textos de Husserl sobre la intersubjetividad.

Por mi parte, yo no elegí para mi doctorado un terreno tan duro como el de la *Ein-fühlung*, del que pensaba allá por 1984 que me lanzaría en brazos de cuestiones psicológicas que se apartaban de mis afanes demasiado filosóficos, sino que me embarqué en explorar un área de problemas próximo, pero no idéntico al de la *Einfühlung*, como el de la *Fremderfahrung.* No en vano, procedía yo de la filosofía de la *alteridad* en Emmanuel Lévinas, al que había dedicado mi Tesina de Licenciatura[5]. Aunque, como digo, no me concentré en el tema de la *Einfühlung*, sí que ocupaba un lugar muy relevante en mi Tesis la función que Husserl asignaba, en algunos de sus textos, a la *Umfiktion* [*Circunficción*[6]], imprescindible para abordar el dinamismo trascendental de lo que en inglés se denomina *role-taking*, es decir, el *ponerse-en-lugar-de-Otro*[7]*,* decisivo en cualquier fenomenología y psicología de la intersubjetividad. Precisamente quisiera volver aquí sobre la Intersubjetividad y dar alguna vuelta de tuerca a la *Umfiktion*, acudiendo, como he hecho en otras ocasiones, al gran tema de la experiencia literaria (al que, por cierto, tan proclive era Julia Valentina) y retomando

[5] Muchos me han hecho observaciones acerca del "paso atrás" que habría supuesto ir de Lévinas hacia Husserl. No me entretendré en ello, pero no creo que ese paso supusiera un desatino por mi parte, pues en aquella época de formación (con 23-27 años) yo iba buscando una *disciplina* que creí poder encontrar más en la *apertura fenomenológica* husserliana, como así fue, que en las excelentes exploraciones de Lévinas (sobre el que presenté mi Tesina en 1984), que, sin embargo, me parecieron en aquellos años más "terminales" o conclusivos, sin tantos desarrollos ulteriores y posibilidades metodológicas. Aunque hoy pudiese revisar esta apresurada apreciación juvenil sobre Lévinas (cuyo pensamiento sin duda me sigue entusiasmando), de mi paso a Husserl sólo guardo agradecimiento al cabo de los años.

[6] Como hablamos de *Welt* y *Umwelt*: *mundo* y *circunmundo*, aquí se trataría de *Fiktion* y *Umfiktion*: *ficción* y *circunficción*. *Cf.*, respecto a la temática de la *Umfiktion*, HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* II, Husserliana XIV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, especialmente el Texto 7 (1921) y los anexos XVIII-XXII (de 1921-1922).

[7] MORENO, C., *op. cit.*, pp. 193 y ss. Debo advertir que muchas de las consideraciones que hagamos aquí se explicarían más adecuadamente si se conociesen con cierto detalle las contribuciones de *La intención comunicativa*. Por desgracia, sólo puedo remitir al lector a este texto.

un motivo fenomenológico singular, extraño, como el de la *muerte*, a la que nuestra pensadora dedicó bellas y sugerentes indagaciones en *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*[8]. De la confluencia entre los volúmenes sobre la intersubjetividad y esta preocupación en torno a la muerte nace la presente indagación con el propósito, modestísimo, de contribuir a una problemática sin duda fascinante.

3. UNA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA

Aunque el panorama que prefigura el conjunto de investigaciones que Husserl consagró a la intersubjetividad fuera inmenso y experimentase evoluciones y significativos cambios en las orientaciones del interés, para Husserl probablemente lo decisivo fue siempre, en última instancia, la intersubjetividad como *estructura fenomenológico-trascendental* de la *vida-que-experiencia-mundo* (debiéndose recordar que el "mundo" mentado no tendría por qué ser *necesariamente* éste, el nuestro, en su facticidad, devenir histórico o donación concreta). Pienso que sólo si se mantiene el pulso de esta lucidez básica podrían esclarecerse los problemas y temas derivados, de los que sólo uno sería el del (supuesto) solipsismo, que los críticos, como he recordado antes, reprochan con sospechosa y tediosa asiduidad a la fenomenología de Husserl. Parece a veces, por lo demás, como si la crítica estuviese en la clave genuina para pretender resolver la cuestión del solipsismo pudiendo afirmar taxativamente que no se solventa desde una *(infra)estructura trascendental,* pero sí -creyendo poder prescindir en muchos casos de esta infraestructura trascendental- desde la exclusiva *(infra)estructura hermenéutica*, transfiriendo al proyecto global de la fenomenología críticas sobre todo pertinentes respecto a ciertos rigores metodológicos y "experimentales" asumidos por Husserl (por ejemplo, la reducción a la *Eigenheitssphäre —esfera de propiedad—* del § 44 de *Meditaciones cartesianas*). Husserl quiso descubrir la relevancia del "Otro" para la vida de la conciencia y para la configuración de un mundo (que consideramos, creemos, deseamos) *compartido*. Aunque resulte obvio, no estará de más recordar que lo que está en juego no son *sobre todo* (aunque también, claro está) los Otros *de*

[8] IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora Editorial, 2012.

carne y hueso con los que nos encontramos a diario…, sino *el sentido "Otro" o "el Otro"*. Del mismo modo, para los fenomenólogos no será difícil asentir a que tampoco sería lo más decisivo que este "Otro" o incluso "los Otros" *existan* en el mundo que llamamos real, ni que nos prestemos recíprocamente el oído para escucharnos o confesarnos nuestras intimidades o nuestras *verdades*... (lo que podría interesar mucho —y es perfecto que así sea— a los confidentes, amigos, amantes, o al psicoterapeuta, pongamos por caso). No se trata, sobre todo, de todo esto, que sólo podría ser abordado verdaderamente después de aclarado el *sentido*. Lo decisivo me parece ser mantener la atención sobre la/s estructura/s. Cuando, por ejemplo, se evalúa fenomenológico-trascendentalmente el conocido episodio de los molinos de viento y los gigantes en *El Quijote*, podemos reparar a título didáctico en, pongamos por caso, la relevancia fenomenológica *in situ* de la *indubitabilidad de la percepción inmanente*, o en la *Sinngebung* de "*realidad*", que opera tanto en el acto perceptivo (inmanente) de Don Quijote como en el de Sancho (podríamos decirlo al revés, y tomar como punto de partida a Don Quijote), o en cómo una vez que las aspas del molino han tumbado a Don Quijote, éste recompone la vida racional de su conciencia apelando a que ha sido víctima de un "engaño", o en cómo no debemos guiarnos por reduccionismos psicologistas (haciendo creer que todo se resuelve al reconocer que Don Quijote esta "loco"), etc. Por lo que se refiere al presupuesto/impulso intersubjetivo, hay que destacar eminentemente (porque suele pasar desapercibido) que en la *Sinngebung* de "realidad" a los molinos, Don Quijote incluye a Sancho en aquel memorable "*porque ves allí, amigo"* que le dirige…, sin dejar de reconocer que al mismo tiempo que en ello se dilucida la apertura a lo "real", Don Quijote *ya se ha puesto en el lugar del Otro* incluso aunque digamos —para ser psicológicamente precisos— que *crea/asuma* que *está puesto en su lugar* y el Otro justamente haya comparecido *psicológicamente* enredado en una suerte de proyección acrítica (egocéntrica) de Don Quijote —habría sido más eficaz desde un punto de vista racional *preguntarle* si los veía[9]. Como respecto a la relevancia trascendental de la *evidencia*, aquí no se trata de que Don Quijote acierte o falle, sino de esta especie de *proto-confianza* que avala ante todo la propia *apelación al Otro* en su protoverdad. Por eso todo depende inicial y fundamentalmente —si se me permite decirlo así— de la *in-*

[9] Esta temática articula casi toda la parte IV de MORENO, C., *La intención comunicativa, op. cit*., 319 y ss.

tención comunicativa. Podría considerarse (y así lo hizo con demasiada frecuencia Husserl —y en tal sentido se han orientado muchas críticas, como la levinasiana, por ejemplo) que "el Otro" depende de que sobre todo sea un *Mit-subjekt* de cara a la constitución de la *objetividad*, o que sólo tiene relevancia en la medida en que se cruza un *mundo objetivo* entre Yo-y-Otro. Sin embargo, también cabe imaginar que este "Otro" *siempre-ya-haya-precedido* a ese acuerdo o desacuerdo posibles, quizás porque para el *absoluto* del aparecer no fuese necesario un Mundo o un Otro "objetivos" o susceptibles de *acuerdo o disenso*. Merleau-Ponty tendría que decir algo al respecto[10]. En el fondo, respecto al tema de este artículo, lo que resulta decisivo es ese "Otro" que es Sancho para Don Quijote, sin que la (presunta) locura de éste pudiese mermar las *Sinngebungen* (donaciones o daciones de sentido) diversas con que opera eficazmente Don Quijote y con las que se desenvuelve trascendentalmente en la estructura noético-noemática de su circunstancia experiencial.

Respecto a la importancia de la *estructura*, y antes de proseguir, creo relevante recordar cómo, acorde a la fenomenología, por más que el Otro pueda existir, *no tendría por qué existir*. *Un "Otro" posible* es tan válido como un "Otro" existente, en la medida en que en ambos casos comparezca el *sentido* de su alteridad-y-trascendencia, pudiendo yo incluso crearlo, por ejemplo, debiendo autovariarme en la fantasía y acometer en ocasiones enormes esfuerzos para "crear" a este Otro "creíble"[11] (incluso mayores esfuerzos que para comprender a Otro existente, ya dado: debería crear incluso su ser inaccesible, misterioso, incomprensible, refractario a mis posibles proyecciones narcisistas, etc…) y "saber" *ponerme en su lugar*[12], pero incluso —y si no, no se trataría de un "Otro" verdadero (en sentido trascendental)— conservando su trascendencia, su "más allá" e incluso su infranqueabilidad…[13] En *La intención comunicati-*

[10] *Cf*. MORENO, C., "Fe perceptiva y armonía de lo sensible", en AA.VV., ALVAREZ FALCÓN, L. (ed.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Madrid: Eutelequia, 2011, 281-310.
[11] Esta cuestión era esencial en MORENO, C., *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos, 1998, sobre todo el capítulo dedicado a la *Poética de la alteridad*.
[12] De esto trata *Si yo fuese usted*, de Julien GREEN, al que me refiero en *Tráfico de almas*, en el epígrafe sobre la *diabólica de la alteridad*. A diferencia de la *poética*, la *diabólica de la alteridad* no aspira a fantasear Otros, o a fantasearse en Otros, sino a suplantar completamente a Otros, anulando su alteridad, con lo que se pierde por completo la oportunidad de "saber" lo que es el Otro y se malogra el esfuerzo en el encuentro con su diferencia/trascendencia. En su novela, en efecto, Julien Green narraba la historia de un escritor fracasado, Fabien Especel, que queriendo construir personajes, pero incapaz de semejante tarea creativa, por falta de experiencia, pacta con un subalterno de Satán el convertirse en Otros, pero convertirse por entero y absolutamente.
[13] Esta cuestión la abordé en "El cuerpo desalmado", estudio en el que planteé la cuestión del Otro como *maniquí* dejándome guiar por el argumento planteado en el film de L.G. BERLANGA *Tamaño natural*. El film, en el que el protagonista "convive" con una maniquí de tamaño natural, se centra en el fracaso de

va se insiste mucho en esas *Umfiktionen* porque son imprescindibles *en cualquier caso* tanto para *ponerme-en-lugar-del-Otro* real como para crear o ponerme en lugar de algún personaje...

En la medida en que se comprenda que "el Otro" es una *estructura de la experiencia*[14] se comenzarán a comprender más eficazmente las dinámicas de la intersubjetividad desde su intencionalidad y sentido, y hasta qué punto la *ficcionalidad* no debe ser comprendida como un avatar entre otros de la vida de la conciencia, sino como una mediación fundamental de la experiencia del Otro, no menos importante, desde luego, que el percibir visual a Otros "de carne y hueso" en el entorno del mundo de la vida cotidiana. Por ello me parece de enorme interés incursionar, aunque fuese brevemente, en ese terreno genuino concreto de la ficcionalidad, que es el de la *experiencia literaria.*

4. DE LOS OTROS-PERSONAJES COMO *EGOS EXPERIMENTALES* A LA VOZ NARRATIVA

Si aquí me oriento hacia la figura del *ego experimental* en tanto voz narrativa es (como he indicado en la nota 1) a instancias del breve artículo Muñoz Molina titulado *Alguien lo sabe* (que a su vez se basaba en un haiku de Borges) publicado en el diario *El País*, en el que decía rendirse de admiración ante Virginia Woolf y *To the Lighthouse*, especialmente en su segunda parte: *El tiempo*

esa hipotética y falsa intersubjetividad, porque la mujer-maniquí inerte está entregada por completo al imaginario del protagonista. Un personaje literario que fuese propiamente un ser personal, un Otro verdadero, se encontraría en un nivel de subjetividad indudablemente superior. Para comprobar esto, basta dirigirse al propio film de Berlanga y valorar la diferencia entre los personajes "personales" y la maniquí inerte. *Cf*. MORENO, C., "El cuerpo desalmado", en *Sileno* (Madrid) 2 (1997), 21-30.

[14] Un pasaje de *Lógica del sentido,* de Gilles DELEUZE (cuyo vínculo con la fenomenología de Husserl es sólo tangencial), siempre me ha resultado especialmente esclarecedor para lo que supone la presencia del Otro en el campo perceptivo y su ausencia. Decía Deleuze —con toda probabibilidad a partir de Husserl-Sartre— que "el otro no es ni un objeto en el campo de mi percepción, ni un sujeto que me percibe; es, en primer lugar, una estructura del campo perceptivo sin la cual este campo, en su conjunto, no funcionaría como lo hace. Que esta estructura sea efectuada por personajes reales, por sujetos variables, yo para vosotros y vosotros para mí, no impide que preexista, como condición de organización en general, a los términos que la actualizan en cada campo perceptivo organizado —el vuestro, el mío. Así, el Otro a priori, como estructura absoluta, funda la relatividad de los otros como términos que efectúan la estructura en cada campo. Pero ¿cuál es esta estructura? Es la de lo posible. Un rostro espantado es la expresión de un espantoso mundo posible, o de algo espantoso en el mundo, que yo no veo todavía. Comprendemos que lo posible no es aquí una categoría abstracta que designa algo que no existe: el mundo posible expresado existe perfectamente, pero no existe (actualmente) fuera de lo que lo expresa. El rostro aterrado no se parece a la cosa aterradora; la implica, la envuelve como otra cosa, en una especie de torsión que pone lo expresado en lo expresante. Cuando yo capto a mi vez y por mi cuenta la realidad de lo que el otro expresaba, no hago nada más que explicar al otro, desarrollar y realizar el mundo posible correspondiente. Es verdad que el otro ya da una cierta realidad a los posibles que envuelve: hablando, precisamente. El otro es la existencia de lo posible envuelto. El lenguaje es la realidad de lo posible en tanto que tal. El yo es el desarrollo, la explicación de los posibles, su proceso de realización en lo actual", DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 306.

pasa. Muñoz Molina comenzaba su artículo recordando el haiku de Borges "En el desierto acontece la aurora. Alguien lo sabe". Luego me referiré a él con más detenimiento. Éste es, resumido, el pasaje de *Al faro* al que se refería Muñoz Molina. En verdad, es *Alguien* quien dice —y nosotros le leemos— que

> Una vez apagadas todas las luces, la luna se hundió, se inició un tamborileo de llovizna sobre el tejado y sobrevino un chaparrón de inmensa oscuridad. Parecía que nada iba a poder escapar a aquella oleada, a aquella inundación de oscuridad, que, colándose por todas las rendijas y por el ojo de las cerraduras, se escabullía por las persianas y se iba tragando aquí una jarra, allá una jofaina o un florero lleno de dalias rojas, y acullá los agudos perfiles y el bulto macizo de la cómoda. Pero no eran solamente los muebles lo que quedaba desvanecido e indistinto, apenas si se reconocía algún resto de cuerpo o de pensamiento del que pudiera decirse "eso es tal" o "eso es cual". Sólo de vez en cuando se percibía el gesto de una mano intentando agarrarse a algo o defenderse de algo, o el gemido de alguien o una risa cosquilleando la nada, como queriendo jugar con ella. Nada rebullía en el salón, ni en el comedor ni en la escalera. Nada más que aquellas rachas desprendidas del cuerpo del viento se filtraban sigilosamente por las esquinas y se aventuraban al interior haciendo crujir los goznes herrumbrosos y las molduras hinchadas por la humedad del mar. Hay que tener en cuenta que la casa ¡estaba tan destartalada! Casi podía uno imaginarse aquellas ráfagas sutiles penetrando en el salón, investigándolo todo, fisgándolo todo, jugueteando con un girón suelto del empapelado de la pared, preguntándose cuánto tiempo duraría colgando de allí, cuándo se desprendería del todo. Se refregaban sutilmente contra las paredes, las recorrían cavilando, como queriendo preguntarle a las rosas rojas y amarillas estampadas en el papel cuándo se marchitarían, examinando -sin prisa, porque tenían todo el tiempo por suyo- las cartas rotas tiradas a la papelera, las flores, los libros, todo lo que se ofrecía a su examen, interrogando a cada cosa para averiguar si era su aliada o su enemiga, para saber cuánto tiempo iba a durar allí.
>
> Y así, guiados por la luz casual de alguna estrella que quedaba al descubierto o de algún barco errabundo, o del faro cuando eventualmente dejaba su pisada blanquecina en las escaleras o en el felpudo, aquellos vientecillos trepaban escaleras arriba y husmeaban ante la puerta cerrada de los dormitorios. Pero allí no tenían más remedio que detenerse. Todo cuanto por doquier estaba abocado a la muerte y la desaparición, allí dentro se mantenía a buen recaudo. Era como si, al inclinar su aliento sobre la cama misma, alguien les dijera a aquellas luces resbaladizas y a aquellos vientecillos enredadores: "Aquí no podéis tocar nada, nada lograréis destruir". Al sobrevolar aquellos párpados cerrados, aquellos dedos trenzados con abandono, sus propios dedos de luz alada tomaban la consistencia de una pluma y por primera vez, fatigados y espectrales, se veían obligados a plegar su equipaje y abandonar el campo. Y continuaban frotándose contra la ventana del descansillo, subiendo al cuarto de las criadas, a las arcas de la buhardilla, volviendo a bajar, empalideciendo las manzanas del frutero que estaba sobre la mesa del comedor, manoseando los pétalos de las rosas, probando su suerte sobre el cuadro depositado en el caballete, revolcándose encima del felpudo, levantando un remolino de arena en el suelo.
>
> Y al final, dándose por vencidos, se reagruparon, suspiraron y remitieron al unísono, soltaron una ráfaga de quejas sin sentido, a la que contestó una puerta batiéndose en la cocina, oscilaron en el vacío, reconocieron su impotencia y se largaron dando un portazo.

> (En aquel momento, el señor Carmichael, que había estado leyendo a Virgilio, sopló su vela. Era más de medianoche)[15].

Se trata, en principio, de los *personajes* como *egos experimentales*, para luego pasar a ese extraño personaje (¿o no lo es?) que los críticos llaman *Voz Narrativa*. Muy brevemente: como he recordado antes, en *La intención comunicativa* desempeñaba un papel importante la *Umfiktion* que permite mediar el acceso al Otro/los Otros[16]. El Otro es, al mismo tiempo, *Otro-que-yo* y *Yo-de-otro-modo*, o *mi-posible-ser-de-otro-modo-allí-ya-ahora* [17], manteniéndose "trascendente a mí" (Otro-que-yo) en la medida en que se le reconociera, amén de aquel *allí + ahora*, un reducto de *interioridad y opacidad* o, si preferimos, *inaccesibilidad* o —lo que sonará más bellamente— *trascendencia*. El proceso en virtud del cual, en grados diversos de pasividad y actividad, me pongo *en lugar del Otro*, desde la *Paarung* más básica y pasiva hasta el nivel más elevado del activo diálogo racional, exige un ejercicio de *Umfiktion* más o menos explícito y en mayor o menor grado mediado hermenéuticamente. La *Umfiktion* debe ser tomada en serio no meramente como un modo de acceder al Otro existente, sino, *in extremis*, como una especie de "surtidor" (eidético, si se quiere) de "Otros" (posibles)[18]. Si es así, insistiré en ello, estaría justificado el tránsito desde el Otro existente, por ejemplo, al que percibo como estando allí, a un Otro del que pudiera ignorar si existe, siendo su presencia (tal vez real, o simplemente posible, o incluso inverosímil) suficiente para concederle su relevancia y aporte experienciales[19]. Si el Otro es *Otro-posible*, podría existir y presentárseme en persona, allí, con tales o cuales rasgos, mirando un seto o mirándome a mí, etc., ciertamente, pero también podría no existir. Podría ser, por ejemplo, Otro en cuyo lugar se me incitara a ponerme, a introducirme en su carácter, a desenvolverme en los entresijos de sus ideas, con el que simpatizar convivien-

[15] WOOLF, V., *Al faro* (trad. C. MARTÍN GAITE), Barcelona: Pocket/Edhasa, 1986, 163-167.
[16] En *La intención comunicativa* resultaba esencial combinar estas dos tesis de Husserl: a) "El universo de las posibilidades de mi ser-de-otro-modo se 'recubre' a la vez con el universo de posibilidades de un Yo en general" (HUSSERL, E., *ZPI* II, anexo XX, p. 154), y b) "a cada posibilidad de otro Yo en general, separado de mí, corresponde una posibilidad de mi ser-de-otro-modo. Cada yo ajeno (extraño) ha de recubrirse con el mío, cada uno tiene su propia individualidad, pero ambos tienen la misma 'esencia'", ibíd., 154-155.
[17] Su posibilidad no me excluye ni me lanza al pasado, como dice Deleuze. Si así fuese, podría ser que el Otro fuese Yo-luego. Pero si es *ahora y allí*, tiene que ser Otro.
[18] En base no a *alteraciones* (*Veränderungen*), sino de *Variationen* de mi yo como ejemplo inicial. Somos contemporáneamente diferentes. *Cf.*, respecto a esta cuestión, HUSSERL, E., *Experiencia y juicio*, México, UNAM, § 87.
[19] *Cf*. MORENO, C., "Verdades irreales. Fenomenología de la ficción y modificación de neutralidad", en *Philologia Hispalensis* XXVII, 3/4 (2013), 51-82.

do con sus inquietudes, al que comprender por sus relaciones familiares, pudiendo resultarme odioso, incomprensible, interesante, atractivo, repulsivo, etc. Sería vano que pusiera un ejemplo, porque habría infinitos ejemplos válidos para cualquiera que sepa lo que es leer una novela y encontrarse con personajes/*egos experimentales*[20].

Podemos avanzar un paso más, sin embargo, abordando a ese *Alguien lo sabe* que encontramos en la experiencia literaria y que sería la *Voz Narrativa* (si bien en verdad no hay propiamente *Voz*, sino *Escritura* —lo que sin duda es muy relevante y digno de ser pensado (Derrida al fondo[21]). No quisiera aquí entretenerme con erudición filológica en esta cuestión, que ante todo me ha servido como motivo o estímulo. Es esa especie de "Voz" de la que suele decirse, con imprecisión, que narra en algunos casos desde dentro (por ejemplo, coincidiendo con alguno de los personajes, pudiendo ser el protagonista o no) o —como es el caso que nos interesa aquí- "desde fuera" en la medida en que no coincidiese con ninguno de los personajes (y menos con el/la protagonista), que se infiltra por doquier, merodea, parece saber más, o que al menos tiene conocimientos que otros no tienen (la omnisciencia del "autor omnisciente" no pasa de ser un presupuesto inverificable), va y viene, asiste, etc. En la medida en que *no es nadie en concreto* y carece de rasgos determinantes, suele pasarnos desapercibido. No parece que ese discurrir de observaciones, descripciones, comentarios, etc., sea en verdad de un personaje, al menos en el sentido usual del término, si insistimos en figurarnos al "Otro" con o como una presencia corporal, un nombre, un rostro, etc. Sin embargo, a pesar de su indeterminación, son las palabras, las miradas, los comentarios de "un Otro" en la medida en que indudablemente no son mías; evidentemente ese Otro *no soy yo,* que sólo leo y -esto sería decisivo- *le voy a la zaga*. Sé que *no soy yo*, pero si se me apurase a determinar *qué* o *quién* es esa voz me vería obligado, con Genette o Bal, a decir que ese *Alguien* sólo puede ser *un Yo*, aunque no se presente como tal[22]: está muy cerca de mí, como lector (casi diría que *me habla al oído*) pero

[20] MORENO, C., "The sense of possibility. On the ontologico-eidetic relevance of the character (the experimental ego) in Literary experience", en *Analecta husserliana* XXXVII (1991), 329-342.
[21] Dejaremos para otra ocasión un debate más próximo a DERRIDA, J., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-textos, 1985.
[22] "Mientras haya lenguaje, tendrá que haber un hablante que lo emita; mientras esas emisiones lingüísticas constituyan un texto narrativo, habrá un narrador, un sujeto que narra. Desde un punto de vista gramatical, siempre será una "primera persona". De hecho, el término "narrador de tercera persona" es absurdo: un narrador no es un "él" o una "ella". En el mejor de los casos podrá narrar *sobre* algún otro, un "él" o una "ella". Por supuesto que ello no significa que carezca de valor la distinción entre narracio-

no-soy-yo, ni tampoco tiene por qué ser el autor, porque puede diferenciarse *intraficcionalmente* del autor empírico (extraficcional) en el caso de que la propia Voz nos ofrezca pistas sobre su determinación mundana o personal (por ejemplo, si se nos da a entender que es una mujer que trabaja en la Bolsa, mientras que el autor empírico es un varón sexagenario) y, por otra parte, en el caso de que conozcamos al autor empírico (lo que no es necesariamente el caso —por ejemplo, en el caso de un texto *profundamente anónimo*). Además, como decía hace un momento, esa Voz *no sólo narra, sino que nos guía*, vamos tras sus palabras como si siguiéramos los pasos de un Alguien/Yo desconocido en un terreno virgen, ignoto, impredecible (incluso más que los personajes)… *Nos ponemos en sus manos, o en sus palabras,* incumbiéndonos a nosotros llenar los *espacios de indeterminación* (Ingarden), pero sin que pudiésemos ponernos a la altura de su *discurrir-de-palabras* (flujo verbal) que transporta miradas, argumentos, etc.

Pues bien, el paso desde los personajes como *egos experimentales* a la *voz narrativa heterodiegética* permite que pensemos una cierta modalidad específica de voz narrativa que surge no simplemente para *complementar* a los personajes "en activo", *convivir* con ellos al hilo del relato o, simplemente, para decir una perspectiva diferente, más profunda o a guisa de comentario. De entre las modalidades de la voz narrativa, me interesa la voz narrativa heterodiegética que actúa *a falta de Otros*, o expresamente *en ausencia de la conciencia* de Otros, durmientes (como en el caso de *Al faro*) o muertos, porque, gracias a ella, ese gran recurso didáctico que puede llegar a ser la experiencia literaria nos facilita comprender (ésta será en adelante nuestra cuestión a pensar) el *continuum de fenomenalidad*. El autor *delega* en la Voz narrativa la posibilidad de mantener alerta o en vilo el campo de fenomenalidad… Me importa, así pues, aquella expresión de la *Voz/Mirada* que entra en escena justamente para *suplir o sustituir* a la conciencia de los personajes (o en la que éstos pueden delegar) *cuando justamente no pudiesen acceder* al aparecer, ni éste a ellos, encontrándose en una situación básica de *inconsciencia* transitoria (en el caso del sueño, del que se espera despertar) o radical (en la que nos sumiremos al

nes de "primera y tercera persona", BAL, M., *Teoría de la narrativa,* Madrid: Cátedra, 1990, 127. *Cf*. también GENETTE, G., *Figures III*, París: Seuil, 1972, 252.

morir)[23]. A la Voz narrativa o a esta Voz/Mirada le incumbiría recordar que *Aún-Hay-Fenómeno mientras* se duerme y *después* de morir, y con ello asumir expresivo-ficcionalmente la versión más profunda del *desvelo* y del *desvelamiento.* Lo que se trata de comprender es en qué medida este desvelo no sería meramente psicológico, sino trascendental. Nos haría saber que el Testigo ya no ha de ser siempre ni necesariamente el *protagonista intramundano*, habiéndose ausentado, sino *Alguien Subsidiario* que debe mantener el *continuum* de la Donación. Quién sabe si de este modo no podríamos transitar de una *egología de primer grado*, repartida entre mí y los *egos experimentales* que pudiese imaginar o reales (con los que podría encontrarme) a una extraña *egología de segundo grado*, posibilitada por la *Voz Narrativa*.

5. EL OTRO, UN OTRO, ALGUIEN, *IN CASU EXTREMAE SUBSIDIARIETATIS*.

Entre el Otro en que debo delegar para cuando *duerma* y aquel en que habré de delegar para cuando *muera*, la diferencia estriba en que, aunque en ambos casos me tenga a mí mismo o al Otro como ausente, en el caso de mi muerte debo "desdoblarme" más profundamente, concediendo al Otro (antes subsidiario sólo interinamente) un protagonismo permanente. De lo que se trata es de penetrar comprensivamente en esta situación. Sé (y es decisivo decirlo así: *sé*) que al desdoblarme hago surgir a *un-Otro-en-mí* que no-soy-yo (es Otro-que-yo) aunque deba aparentar, como ayuda psicológica, que soy-*yo-mismo*-desdoblándome, incluso con la eficaz deuda (o "equipaje") de lo que veo, toco, siento… Nuestra conciencia mantiene cosido *psicológicamente* ese *Otro-en-mí* a mí mismo y mi mundo, pero *sé* —salvo que sea hipócrita y piense

[23] Basándose en HUSSERL, E., "Die anthropologische Welt", en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Textos complementarios, Husserliana XXIX, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1993, 321-338, dice J. V. Iribarne que "en el dormir, el dejar ir el mundo es total cuando se trata del dormir sin sueños. Esto es interesante porque el mismo Husserl, en otros textos, se ha preguntado, precisamente, si morir es dormir. Por cierto, su respuesta es negativa, puesto que del dormir despertamos, y del morir, hasta donde sabemos, no despertamos. Pero hay algo en común entre el dormir y la muerte: en ambos casos la actividad perceptiva está suprimida. La experiencia del insomnio da testimonio de que mientras nuestra conciencia no deje de tener mundo, sea en forma de recuerdo, de proyecto, o hasta siga siendo perfectiva, y en particular en caso de que el insomne se dé por vencido, encienda la luz y se entregue a la vigilia, se suspende la posibilidad de dormir. En términos de Husserl, en el dormir sin sueños se da un "estar sumergido", un "haber-soltado, no captar nada más, no percibir más nada, no tener nada más presente. Estoy en mí y sin embargo no me ocupo de mí y de ese modo estoy en mí". Entonces sobreviene la pregunta: ¿He terminado de ser? A la que responde que ha cesado de ser en el mundo. Pero este "no-haber-captado-nada" es él mismo un modo de la vida, y la vida en ese modo es como vida, vida fluyente, cerrada contra el estímulo, contra apercepciones y, sin embargo, fluyente", IRIBARNE, J. V., "Tener mundo – Dejar ir el mundo", en *En torno al sentido de la vida*, *op. cit*., *supra*, 128.

de mala fe— que *no-soy-yo,* que *no-seré-yo,* y me resulta esencial saber que nada indica —en mi conciencia de *ser-relativamente-a-la-muerte*—, que estas cosas que ahora (por el momento) puedo tocar, aquellos rostros que veo (por ahora), esta taza, no vayan a sobrevivirme -aunque respecto a niveles de experiencia más subjetivos, qué duda cabe de que *también sé* que "mi mundo" ya no permanecerá tal como se encontraba vinculado a, o involucrado en, mí. En cualquier caso, cederé al Otro (yo-de-otro-modo y Otro-que-yo, en grados diversos) la responsabilidad de ser *Testigo Protagonista*. Husserl se refirió con frecuencia a esta cesión bajo el rótulo de *Generatividad.* A la extrañeza de que sin ser yo sea un Yo (aunque no lo parezca) el que me/nos sustituya se une la peculiaridad de que, siendo inimaginable, me vea impelido a imaginarlo y que se parezca a mí, y que lo que sea real para mí siga siéndolo para Él. Tiene que ser realmente un Otro que no fuese yo y a la vez tengo que encontrarlo como vinculado conmigo tan estrechamente, *tan dentro de mi conciencia*, que, en seguimiento de una argumentación *more cartesiano*, no pudiera ser arrastrado conmigo al sueño o a la muerte. Precisamente ese *Él/Alguien* no sucumbirá.

Así pues, desde este punto de vista, el Testigo se repartiría no por capricho, sino necesariamente, entre el que se ausenta (yo, titular prot-agonista) y "el que queda" (otro, Alguien, suplente delegado), y, por otra parte, la Donación, distribuyéndose entre ambos. En este sentido, lo que llamamos *Realidad* (*Objetividad*) parece mediar (debiéndose dar la razón a Husserl, en tantas de sus argumentaciones) entre mí y el Alguien subsidiario que esa Realidad reclama para estar "fuera de mí" o trascenderme. Lo que resulta interesante es que mi yo segregue el Alguien que me sustituirá y que este Alguien sea al mismo tiempo mi suplente y el prot-agonista *imprescindible*, pasando yo, el inicialmente prot-agonista, a ser secundario. En el fondo, incluso podría imaginarse que es este Alguien el que delega en mí *por-el-momento*.

Lo que está aquí en juego es que aquello a lo que se dirige la conciencia y que me excede a mí e incluso a mi vecino no sólo reclama *saber-más-y-mejor*, sino que se mantenga abierta la fenomenalidad aunque durmiése(mos) o muriéra(mos), sostenida ¡no realmente! (¿quién podría saberlo?), sino fenomenológico-trascendentalmente por *Alguien desconocido y vinculante*: vinculante en el doble sentido de: a) vinculante de la Fenomenalidad en el *Entre* donde hallamos la *Donación* y el *Dativo de Manifestación*, y b) vinculante entre *Yo-y-Otro, reunidos en Alguien/Cualquiera*.

Así como los países, las patrias o los ejércitos rinden homenaje "*Al soldado desconocido*", la fenomenología debería rendir tributo "*Al Testigo Desconocido*".

Hay, *tiene que* haber una fenomenología indirecta o tangencial del Testigo-Ausente, o Ausentado, así como de ese "Testigo desconocido" subsidiario, delegado, que no es tanto *omnisciente* cuanto (*cualitativamente*) *omnipresente*. ¡No se trata tanto de que *Sepa* mucho, sino de que *Asista*! Sin embargo, no es posible una fenomenología del Testigo ausente *total*, pues para que haya aparecer, y por tanto Fenomeno-*Logía*, tiene que haber un testigo, Alguien-y-Algo, Cualquiera y Cualquier-acontecer, e *in extremis*, *sin condiciones*: un Aparecer Incondicionado —con la excepción de que *Alguien lo sepa*.

Que se pudiera pensar a partir de aquí el *Prinzip aller Prinzipien*[24], exigiría pasar anticipadamente el testigo de la fenomenalidad a Otro, trasladar a su anterioridad o posteridad (con relacion a mi presente) la Donación de la Intuición ya sida o porvenir. Quizás inintencionadadamente, Husserl se cuidaba de no restringir la Donación un *A mí/Me*, sino de pro-ponerla un *A nosotros/Nos: UNS* —al que tal vez se podría apurar (en tal sentido se orienta este intento) como un *Alguien omniatractor* de la Intuición Venidera, diferida o demorada, una Intuición, si se quiere, *testamentaria*[25].

6. UNA EGOLOGÍA-DEL-OTRO.
EN EL DESIERTO ACONTECE LA AURORA, ALGUIEN LO SABE

La *egología de primer grado* (la que en verdad entrelazamos intersubjetivamente entre yo y tú, tú y yo) sería *metafísicamente* precaria frente a esta *egología de segundo grado*, como *Egología-del-Otro* que aquí se busca presentir a través de este desvío que supone lo que podríamos considerar como *Dativo-de-manifestación-en-off*. Aunque no pueda darse el Aparecer sin mí ni ti como enclaves trascendentales individuales y fáctico-psíquicos, pues el Alguien *no existe*, estaríamos a punto de pensar que ni yo ni tú somos necesarios a la fenomenalidad mientras haya ese *Super-Yo-trascendental* (si se me permite)

[24] Dice el Principio: "Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *Principio de todos los principios*: que *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento;* que *todo* lo que se nos *ofrece en la 'intuición' originariamente hay que aceptarlo simplemente como lo que se da,* pero también *sólo en los límites en que en ella se da",* HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. I., trad. A. ZIRIÓN, México D.F.: UNAM/ FCE, 2013, 129.
[25] DERRIDA, J., *op. cit.,* 158.

del Dativo de manifestación. O mejor dicho, para evitar equívocos supérfluos: somos *necesarios* en la medida en que ese Otro nos reclama para ser alumbrado en/por mí, por ti, por nosotros, y al mismo tiempo no somos necesarios en tanto el Otro al que alumbramos podrá sustituirnos. *Soy necesario para pensar esto que acabo de pensar*, es decir, para *pensar que no-soy-necesario mientras Otro vele* durante mi ausencia o me reemplace cuando yo no esté. Sé (pero, por supuesto no podré verificarlo) que lo haría no sólo conmigo, sino *con todos nosotros*. Parece como si este pensamiento *me adelantase*, me precediera, permitiéndome *profetizar* que no se hundirá la fenomenalidad en la ausencia de mi sueño o, más radicalmente, de mi muerte.

Es quizás ahora cuando podemos añadir alguna clave de comprensión más a lo que sería la "inmortalidad" de la subjetividad trascendental. En efecto, Husserl decía que

> el Yo no puede nacer [*entstehen*] ni perecer [*vergehen*], siempre vivencia ("piensa siempre") el Yo; la subjetividad monádica pura que nos ofrece, en su pureza, la reducción fenomenológica es "eterna", en cierto sentido inmortal. Pero nacer [*geborenwerden*] y morir [*sterben*] en sentido natural puede sólo lo natural, el hombre como miembro de la Naturaleza. Es impensable que un Yo puramente comprendido o, más concretamente, una subjetividad monádica, no sea[26].

La *apelación al Otro-en-Off* (me, nos) avala que aunque me/nos ausente/mos, *no por ello dejará de acontecer la aurora en el desierto*. Entiéndase, a fin de no caer en un error interpretativo nefasto (y que ya conocemos histórico-filosóficamente —pensemos en el idealismo de corte berkeleyano), que no se trata de que acontezca la aurora como acontecimiento del mundo natural/físico *porque* haya Alguien "que lo sepa", sino de que *pro-fetizo* (pro-fiero, pre-digo, pre-veo) que aquella aurora allá lejos, en el desierto, no sólo podrá tener, sino que ya tiene, su testigo, y que sólo puedo "anunciar" esa aurora porque me apoyo en ese "Alguien" que está allí, ahora. Por eso Borges sólo utiliza el tiempo verbal del presente (*acontece, sabe*). Pero, ¿y si no hay *realmente* allí nadie? En verdad será cierto, *in extremis*, en una zona importantísima de subsidiariedad para el Otro subsidiario, que ya *se dan ojos al lenguaje*[27]: *que ve(o) con palabras*: el lenguaje, delegado en o al hogar de palabras y frases viene en

[26] HUSSERL, E., *ZPI* II, p. 157.
[27] PAZ, O., "Nocturno de San Ildefonso", en "Vuelta", en *Obra poética* (1935-1988), Barcelona: Seix Barral, 1998, 636.

ayuda del Aparecer —pues no demandamos que exista *fácticamente* ese "Acontece la aurora". No se trata simplemente de que *diga* que "acontece la aurora", sino de que ya *veo* que "acontece la aurora". Como decía Octavio Paz

> La poesía
> siembra ojos en la página,
> siembra palabras en los ojos.
> Los ojos hablan,
> las palabras miran,
> las miradas piensan.
> Oír
> los pensamientos,
> ver
> lo que decimos,
> tocar
> el cuerpo de la idea.
> Los ojos
> se cierran,
> las palabras se abren[28]

Sin duda no se trata sólo de la Poesía. Derrida supo extraer de esta suerte de argumentación una poderosa reivindicación del significante lingüístico, cuando la Voz se hace Escritura (como en nuestro caso de la *Voz-Narrativa*). Borges no dice en su haiku que *Alguien lo ve* (el acontecer de la aurora), sino que *Alguien lo sabe*. Quizás incluso podría haberse dicho que *Alguien lo dice* -lo que nos conduciría más lejos, y no quisiéramos aventurarnos en tal dirección, más compleja. Podría replicarse, sin duda, que el *acontecer* no tiene por qué *aparecer*, y que eso zanjaría la cuestión haciendo innecesario al Alguien. Ahora bien, de no suponer no ya que apareciera, sino, en la más pura tradición del pensar trascendental, que *pudiera* aparecer, ni siquiera podríamos figurarnos, del modo más lejano y "desdibujado", dicho acontecer. Mientras que el Aparecer sin que yo esté puede recurrir a este Alguien del que estamos hablando, sin embargo, presuponer ese *Acontecer-Sin-Aparecer, y por tanto sin Alguien,* sólo podría ser *imposiblemente* mentado en el *más absoluto de los Vacíos*, *ya entrando en la Nada del Nadie*. Si no hay Alguien, no habrá Aparecer: una Nada fenomenológica. Y lo que es más relevante: es difícil mantener ese Acontecer-sin-Aparecer, porque tendría que exigir no sólo *que no haya nadie* (lo que me pondría en dificultades), sino *que no pudiera haber nadie.* No puedo figurarme, ni siquiera en vacío, un Acontecer sin Aparecer de no ser porque imagine allí un

[28] PAZ, O., "Decir: Hacer", en "Árbol adentro", en ibíd., 666-667.

Testigo Mínimo. Como si dijese que "un guijarro se desliza en el fondo de fango de la corriente del río". Nadie hay ni habrá allí para verlo. Y sin embargo, *Alguien lo sabe*. Ahora podemos comprender un poco mejor a Husserl:

> Yo soy y tengo la evidencia no sólo de que soy, sino que soy necesariamente. Es para mí impensable que yo no sea. Es también impensable, por tanto, que no sea ningún Yo en general. También tengo la evidencia general de que para ningún Yo es pensable que ningún Yo sea.
> Yo soy quien soy. Pero yo podría, sin embargo, ser de otro modo. Es un mero hecho [*Faktum*], ocasional [*zufällig*], que yo sea el que soy o así como soy. Tengo la evidencia del poder-ser-de-otro-modo [*Andersseinskönnen*], y el ámbito del posible ser-de-otro-modo radica a priori "en" mí, yo "podría recorrer intuitivamente todas las posibles modificaciones de mí mismo[29].

Desde esta perspectiva, *Alguien* o también *"Cualquiera"*[30], sería una especie de super-atractor del *Andersseinskönnen*, de modo que por lo que se refiere a su potencial de ser subsidiario, abarcaría desde el Testigo que me permite anticipar que esta taza que tengo frente a mí seguirá ahí aunque me durmiese o muriera en este mismo instante, manteniéndose el orden y la cordura del mundo tales como los reconozco, hasta un Aparecer puramente "asistible" (es decir, al que Alguien pudiera asistir), pero sin un contenido determinable, en la proximidad de una *Aurora pura*[31] y de lo que llama Husserl en *Ideas* I la *conciencia absoluta*, al cabo de una hipotética *destrucción*, o quizá *anonadamiento,* del mundo (*Vernichtung der Welt*)*[32]* tal como lo conocemos y según sus hitos objetivos y cósicos más consistentes y estructurados.

No hay salida: si *no* se trata aquí de *Nada* ni de que tenga que quedar absolutamente ciego, sordomudo, sin tacto, sin palabra, sin recuerdos… si no se trata del *aparecer clausurado*[33], si la Nada desde siempre ya está negada (como no podría ser de otro modo), en verdad no puedo salir de *que Alguien lo sepa*. Pero no es una cárcel, porque fuera no hay nada. Si no lo admitiese, sólo habría un Silencio Sordomudo absoluto, incoloro (decir que todo sería "como en negro" ya sería este "negro" demasiado visible y colorido). Insistamos: el Dativo no tengo que ocuparlo *de hecho* yo: ni éste o aquél, ni yo ni tú ni nosotros

[29] E. HUSSERL, *ZPI* II, 154-155 (Beilage XX).
[30] A fin de no extenderme demasiado, en lo relativo a la enorme importancia intuitiva y eidética del "Cualquiera" remito al lector a MORENO, C., *La intención comunicativa*, *op. cit*., 251-253.
[31] Cfr. MORENO, C., "Evidencia inspirada", art. cit. supra.
[32] Cfr. HUSSERL, *Ideas* I, § 49. El texto de Husserl debe ser leído con detenimiento. Sigue siendo impresionante en muchos aspectos.
[33] Cfr. MORENO, C., "El aparecer clausurado", art. cit. *supra*.

ni vosotros ni ellos. La maravilla de este *Alguien Virtual* nos incluye a todos, todos (nos) delegamos en Ello (porque no sé si será Él o Ella). Si se me permitiera decirlo de otro modo, con resonancias heideggerianas, diría que ese *Alguien es el "pastor" del Logos fenomenológico-trascendental del Absoluto fenomenológico.* Probablemente, si hurgáramos en otras derivas, encontraríamos que de esta experiencia surgió, al menos en parte, *el Ojo de Dios*[34].

Alguien es siempre *Super-viviente*. No tendría que ser fácticamente "real", superviviente *efectivo* de una gran devastación *verídica* en el mundo *real*. Ese Alguien *no tiene que existir, basta que me/nos acompañe…* que siga ahí, *injertado en la Donación* como su *A quién* se da o como su Dativo de Manifestación, en este caso en *Off*, como *cosido al Acontecimiento en la medida en que Aparezca*. Sería —y podríamos decirlo así si no nos traicionasen las palabras— como un *Fantasma*, nuestro *Doble (que compartimos todos)*, que siempre aparece psicológicamente en las figuraciones concretas de nuestras ausencias provisionales, pero también, ahora, en esta *ausencia para siempre*. Mi confianza en la pervivencia de lo real, que muestra indirectamente mi finitud, o del Aparecer *tout court* depende de este *saber/creer/confiar* que queda(rá) un Otro para asistir a lo que yo ni nosotros podremos asistir: como si de reojo fuésemos ese Alguien. Si hiciera *epojé* de este Otro, todo se hundiría en las tragaderas de mi ausencia. Se anunciaría, entonces, una fenomenología -ahora sí- *solipsista*.

[*ANEXO*]
Gran parte de la presente meditación (no aspiro a llamarla de otro modo), tan laboriosa y reiterativa por momentos, depende de un hipotético debate con el conocido

[34] *Cf*. BERKELEY, G., *Tres diálogos entre Hilas y Filonus*, Barcelona: Aguilar, 1978, 125: "HILAS.- Supongamos que seas reducido a la nada; ¿no puedes concebir como posible que las cosas perceptibles por los sentidos puedan aún existir?
FILONUS.- Puedo; pero entonces tienen que estar en otra mente. Cuando niego a las cosas sensibles una existencia fuera de la mente, no me refiero a mi mente en particular, sino a todas las mentes. Ahora bien, está claro que tienen una existencia exterior a mi mente, pues encuentro por experiencia que son independientes de ella. Hay, sin duda, alguna otra mente en la cual existen, en los intervalos que separan los momentos en que las percibo, así existían antes de mi nacimiento y existirán después de mi supuesto aniquilamiento. Y como lo mismo ocurre con respecto a todos los otros espíritus finitos creados, se sigue necesariamente que hay una mente eterna, omnipresente, que conoce y abarca todas las cosas y nos las presenta ante nuestros ojos en la forma y con arreglo a las normas que ella misma ha dispuesto, a las cuales llamamos leyes de la naturaleza". Sin duda, muchos de los enredos de Berkeley en torno al *esse est percipi* proceden de no haber practicado la *reducción fenomenológico-trascendental*, enredado entre una realidad en actitud natural (pre-crítica) y un percipi claramente expuesto a ser psicologizado.

> comienzo de *Verdad y mentira en sentido extramoral*[35], de Nietzsche. Junto al Absoluto de esta Adherencia primordial y del Entre de los que estamos hablando, al lado no ya de los que duermen sino de los *morituri*, está *también* esta especie de *Pseudo-Dios* que por medio del Nietzsche-Fabulador cree poder ver, siempre *Después*, una *Tierra sin Hombres*. Sin embargo, en todo caso, ¡hay que *poner* a este *Sujeto Sabelotodo* para avalar que *ya no queda/no hay Nadie*, que se ha ido el Último, porque este Sabelotodo es el *Post-Último*. Este *Kosmotheorós*…podrá insinuar el acabamiento de la fenomenalidad, pero aun así caerá en la trampa de proponer una Visión, una Imagen, porque de otro modo *no podría saberse que no queda nadie*… La línea que aquí hemos seguido es diferente, a partir del *Alguien lo sabe*.
> Llegados a la situación de la amenazante fábula de Nietzsche, sólo cabe reconocerla y, por así decirlo, "darse la vuelta". No hay nada que hacer, nada-de-nada. De aquí para atrás, ciertamente, *Todo*; es preciso volverse. La vía nietzscheana sólo tiene un valor terapéutico de humillación disciplinaria, pero por lo demás es completamente estéril. De aquí hacia un Adelante sin Adelante, sin Palabra, sin Futuro: *Nada*. Ni siquiera es un *Abismo*.
> Es imposible y absurdo decir: *Estoy-Muerto*. Es imposible, pero no es absurdo, decir: *No-queda-Nadie*, pues *Alguien* ha de saberlo [Fin del anexo]

Continuamente siempre estamos dejando el Acontecer *en manos de Otro*, garante de la aventura del *Hay-Fenómeno* para Alguien, *que no es poco*. Hasta desfallecer.

Después de todo, no soy dueño *exclusivo* de la *Intuición*, pues también un Otro/Alguien vela por ella.

7. DIE EWIGE STRÖMUNG. Y YO ME IRÉ […] Y SE QUEDARÁN…

No es posible el *Absoluto fenomenológico-trascendental* si no se da la *delegación* en un *Testigo Subsidiario o Dativo de manifestación "en Off"*. El encuentro entre Fenomenología y Tanatología conecta con este pensamiento acerca del yo que se autoinmola en favor de la Subjetividad Trascendental. Tanto como me es imposible imaginarme muerto, es cierto que, instruido intersubjetivamente en muchos sentidos, llevo en mí la *semilla* de esta trascendentalidad operativa, precisamente en la medida en que soy capaz de desplazarme (fantasearme) a Alguien que, en mi ausencia, no sucumba a mi sueño o a mi muerte. No tendrá que ser mi amigo, ni mi descendiente (parental) ni nadie que vaya a recordarme (o a "llorarme")… Ya hemos dicho que no es *Nadie concreto*. Cometeríamos un grave error si no reconociésemos que el *Testigo Desconocido* debe

[35] NIETZSCHE, F., "Verdad y mentira en sentido extramoral", en NIETZSCHE, ed. a cargo de Joan B. LLINARES CHOVER, Barcelona: Península, 1988, 41.

ser perfectamente *anónimo*. Incluso tal vez podrían ser, aparte de "un espíritu errante", unos "pájaros cantando" (vid. el poema de Juan R. Jiménez, infra). Quién sabe a qué extremos seríamos conducidos en las periferias intraeidéticas del *Testigo Desconocido*.

No se ha de esperar aquí consuelo "idealista" alguno. *De-lego en Otro* y le encomiendo recordarme que mi finitud o "mi vida", ésa donde todo acontece, como diría Ortega, no podrá retener ni absorber el Aparecer en los límites de su finitud. Ivan Illich, en el conocido relato de Tolstoi (*La muerte de Ivan Illich*), sabía algo de esto.

Insisto en algo ya insinuado anteriormente. Pudiera ocurrir que imaginara que ese Aparecer sigue la estela que yo y mi mundo le hemos trazado en nuestra estancia *pasajera*, o que, por el contrario, ese Aparecer se me presentara como *desvinculado*. Lo que podríamos considerar como el *Legado* esencial no guarda relación *necesariamente* ni con (mis/nuestras) querencias y afectos de entrañabilidad, familiaridad, etc., ni con ordenes precarios o solturas de "disoluta" fenomenalidad. Le vale un mundo o un post-mundo (o un pre-mundo). El Aparecer se reclama sólo a sí mismo como Aparecer Puro (Algo, *Florece porque Florece*), y a un Alguien que lo atestigüe. Apenas podría descenderse más abajo o hacia un Mínimo más ínfimo. Del primer caso (un mundo *post-mortem* ligado a mí) es ejemplo perfecto el poema de Juan Ramón *El viaje definitivo:*

> Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros cantando;
> y se quedará mi huerto, con su verde árbol,
> y con su pozo blanco.
> Todas las tardes, el cielo será azul y pálido;
> y tocarán, como esta tarde están tocando,
> las campanas del campanario.
> Se morirán aquellos que me amaron;
> y el pueblo se hará nuevo cada año;
> y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado,
> mi espíritu errará, nostálgico...
> Y yo me iré; y estaré solo, sin hogar, sin árbol
> verde, sin pozo blanco,
> sin cielo azul y pálido...
> Y se quedarán los pájaros cantando[36].

[36] JIMÉNEZ, J.R., "El viaje definitivo", en *Segunda antología poética (1898-1918)*, Madrid: Espasa-Calpe (Selecciones Austral, 6), 1981, 112-113).

Y de lo segundo (un Aparecer *post-mortem* desligado en general, y desvinculado de mí), los conocidísimos versos de la *Primera Elegía Duinesa* de Rainer M. Rilke:

> Ciertamente, es extraño no habitar ya la tierra,
> No seguir practicando unas costumbres
> Apenas aprendidas;
> No dar, no atribuir significados
> De realidad humana futura ni a las rosas
> Ni a esas cosas que son ofrecimientos
> Sin fin. No ser lo que se era
> En la infinita angustia de esas manos;
> Tener que desprenderse hasta del propio nombre,
> Como quien lanza, lejos de sí, un juguete roto.
> Extraño es no volver a desear
> Los deseos. Extraño es ver, perdido,
> Disperso, en el espacio todo aquello
> Que estuvo unido.
> Y penoso estar muerto y trabajoso
> Ir recobrando poco a poco un mínimo
> De eternidad.
> Pero todos los vivos comenten el error
> De querer distinguir con excesiva
> Rotundidad. Los ángeles —se dice—
> Ignoran a las veces si están entre los vivos
> Quizás, o entre los muertos. El eterno
> Torrente arrastra las edades todas
> Por ambos reinos y, en entrambos, logra
> Hacer oír sus voces[37].

En *El viaje definitivo*, el mundo *post-mortem* juanramoniano es muy semejante (por no decir que deliberadamente idéntico) a aquel que el poeta dejará atrás cuando muera. Alguien "ve" lo mismo que el Poeta, y éste se lamenta de su propia ausencia, aunque la asume con entereza, como *un espíritu errante y nostálgico*. En el caso de Rilke, no se trata tanto de la melancolía angustiada como del *extrañamiento de una Presencia Desvinculada*: *So lose im Raume / flattern zu sehen.* Rilke ahonda en la negación, en el desasimiento y, sobre todo, en la extrañeza de perder el habitar, las costumbres, los significados "de

[37] R.M. RILKE, *Elegías a Duino,* trad. de J. J. DOMENCHINA, México: Editorial Centauro, 1945, 30-31. "Elegías a Duino" (1ª), en *Antología poética,* ed. de J. F. ALEMPARTE, Madrid: Espasa-Calpe (Austral, 1446), 115. Hay diferentes traducciones. Por ejemplo, la de Joaquín BLANCO: "Extraño, ver todo lo que tenía sus propias relaciones, aletear tan suelto en el espacio" (http://www.literatura.us/idiomas/rmr_duino.html), o la de Otto DÖRR ZEGERS: "Es extraño ver ondear libre en el espacio todo lo que antes se amarró" (http://www.letra2.s5.com/rilke1710.htm). Un buen conocedor de Rilke, como Alemparte, interpreta con más libertad: "Extraño ver todo aquello que nos concernía como flotando suelto en el espacio". "Elegías a Duino" (1ª), en *Antología poética*, ed. de J. F. ALEMPARTE, Madrid: Espasa-Calpe (Austral, 1446), 115.

realidad humana", el desamparo, el desprendimiento en lo anónimo, la falta de deseo, la carencia de unidad (concernida). Al fin, quedaría lo que Rilke llama *die ewige Strömung*, *la eterna Corriente*, *el eterno Torrente*, que provoca que se escuchen las voces de vivos y muertos…

Lo decisivo no es tanto que me resulte *imposible imaginarme muerto* y, en este sentido, que el *mundo de la vida* ignore la Muerte como un Absoluto-Terminal, sino más bien cómo, al pensar que muero —o que moriré—, en la medida en que no crea llevarme conmigo el Aparecer, pienso al mismo tiempo el *mantenerse abierto el campo de fenomenalidad*, incluso *sin-deudas* (de Mundo). Sé *perfectamente* que yo no le soy humana y empíricamente necesario (intentar pensar lo contrario sería perder el tiempo); pero también sé que en la medida en que pueda aparecer o culminar en su destino fenomenal, sólo en verdad *Alguien le es necesario*. *Y este Alguien es parte de mí, puedo serlo yo ocasionalmente –por el momento- y yo soy parte de ese Alguien*. Cuando pienso que Alguien le es necesario, no es con vistas a su *dominio*, desde luego, sino más bien para su *Testimonio*.

Esta *Delegación en Alguien*, este *In casu extremae subsidiarietatis* supone un recurso de *Generosidad* para una Etica fenomenológico-trascendental fundamental[38]. Expresión extraordinaria de una Apertura contenida, entrañada, la de este reconocimiento no humillado, sino humilde, sencillo y diría que incluso reconciliado, de que mi muerte no se llevará consigo lo que ven mis ojos, tocan mis manos o a Ti o a Vosotros… No se trata en absoluto de valorar si eso es consolador o desconsolante. Lo decisivo es esa fenomenalidad acreditada *post-mortem*, más o menos *cuerda* (Juan Ramón) o *suelta* (Rilke) y —aparte de ello, pero no sería lo menos importante, desde luego— el mérito moral de los *morituri* de desear un Futuro mejor para *el Hombre Venidero*…[39] -del que no se ocupan los poemas citados.

A diferencia del moderno Ojo panóptico del *Gran Hermano*, que quisiera ver, saber y controlarlo todo, aquí lo decisivo y lo que está en juego es tan sólo (y nada menos que) la Asistencia como *Apertura*, que Alguien pueda cumplir

[38] Como contribución a esta Ética Fenomenológica Fundamental, cfr. también MORENO, C., "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos los principios*", a aparecer en *Investigaciones fenomenológicas*.
[39] Sobre Lévinas, Cfr. MORENO, C., "Trascendencia temporal y fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de Emmanuel Lévinas", en Graciano G. ARNÁIZ (ed.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Universidad Complutense, 1994, pp. 125-147.

subsidiariamente el *dictum* del *Prinzip aller Prinzipien* de *Ideas* I, que consagra la desmedida hospitalidad del aceptar [*Hinnehmen*[40]], como solemos decir, *Lo-que-venga*. Es la *exigencia del Entre* entre un advenir ligado o suelto (un advenir, pues, que sólo en casos puntuales muy objetivos podríamos pretender predecir, y que en lo profundo nos permanece *indeterminado*) y un Alguien también *indeterminado*, proteico. *Podrá venir lo que quiera y quien quiera que sea que puedan venir.* Sólo podemos concebir que lo que haya de venir *habrá de ser* compartido *in extremis sin premeditación*, como, por cierto, nos lo enseña el *ir a la zaga* de la Voz Narrativa y su Alguien/Yo anónimo… No se trata de *Super-Visión*, sino de *Super-Vivencia*.

* * *

Esta contribución no desearía pasar de ser considerada tan sólo como una *insinuación*. Entretanto, con toda seguridad habrán sido incontables los pasos dados incorrecta o al menos apresuradamente, sin el rigor que cierta fenomenología exige —con todo derecho. Tan sólo una cuestión final: ¿acaso se ha fortalecido aquí aquel *Ser-Objeto*, que Heidegger reprochaba a Husserl cuando decía que para él "ser" equivalía a "ser-Objeto"? Nuestro Testigo, tal como lo imaginamos (nunca mejor dicho), *se debe* al Acontecer, al que ante todo no lo propone ni lo domina, sino que levanta su acta, se entrega a su advenimiento, lo alumbra.

El Testigo que hemos elegido pensar sabe que la *aurora acontece en el desierto*, donde no hay *Casi-Nadie* y *Casi-Nada*. Poniéndolo a resguardo frente al Nadie-y-Nada, esos "Casi" y Alguien velan un acceso veraz a la *Fenomenología Trascendental*.

[40] Remito nuevamente a MORENO, C., "Un ámbito sin límite ni salvedad", cit. *supra*.

ANEXO FINAL

ALGUIEN LO SABE
Antonio Muñoz Molina

El País, 19 de Julio de 2008

"Hay un haiku de Borges del que me acuerdo cada vez que abro *To the Lighthouse*: *En el desierto acontece la aurora. Alguien lo sabe.* La interpretación puede ser teológica, o sólo literaria, y en cualquier caso ya se sabe que para Borges la teología era una rama de la literatura fantástica. Ese alguien que sabe algo de lo que ningunos ojos humanos son testigos sería el Dios omnisciente o ese narrador no menos fantasmal de las novelas al que se viene aplicando el mismo calificativo: el que lo ve todo, el que espía todos los pensamientos, el que ha leído unas palabras escritas en arena y borradas a los pocos minutos por una ola, el que está en el retrete donde Leopold Bloom se alivia voluptuosamente leyendo el periódico y en la alcoba donde Anita Ozores se revuelve de misticismo y deseo en el insomnio, el único, aparte de la mujer asesinada, que ha visto la mirada en los ojos de Raskolnikov en el momento en que levantaba el hacha, el que ha acompañado al capitán Nemo cuando se cerraban por última vez las escotillas del *Nautilus.*

A los profesores, a los teóricos, a los arbitristas de cómo han de ser o no ser las novelas, el narrador omnisciente les irrita mucho, tanto como el Dios que lo sabe todo y lleva la cuenta de todos los pecados nos irritaba a los librepensadores precoces cuando queríamos desprendernos de la capa de ceniza sombría del catolicismo franquista. De vez en cuando se leen diatribas indignadas: el narrador, en una novela, no debería saber más que sus personajes; el único narrador posible es el personaje que cuenta en primera persona, etcétera. Ahora que lo pienso, es una actitud muy propia en una época de hipertrofia del yo, alimentada y fortalecida por tantas tecnologías que le permiten a uno vivir cada vez más en una burbuja de egolatría caprichosa y comunicar al mundo de manera inmediata cada valiosa ocurrencia en el *querido diario* de un *blog.* La aurora del desierto no necesita testigos para suceder; de hecho, las auroras, igual que los anocheceres, o que las apariciones de la luna, o que la floración de los almendros, han sucedido sobre la tierra a lo largo de millones de años antes de que ningunos ojos humanos pudieran mirarlas. Pero esa idea es irritante, incluso inaceptable, para la nueva época del yo absoluto, que imagina que nada existe fuera de él, con la misma convicción con que un aficionado al horóscopo considera verosímil que las estrellas se ordenen con la finalidad de predecirle si su novia dejará de quererlo o si le subirán el sueldo el año que viene. Cada artefacto nuevo lleva en el nombre la marca del yo, de lo mío, del tú que no es el otro sino el reflejo narcisista de la propia identidad: I-pod; I-phone; My-Space; YouTube.

To the Lighthouse, como *Mrs. Dalloway,* pertenece a una época en la que la literatura aspiraba con igual vehemencia a retratar el alma humana y el mundo. Es una novela hecha de íntimas percepciones personales que sin embargo excluyen por completo el narcisismo y los caprichos del yo. En la conciencia de cada personaje los pensamientos y las sensaciones fluyen a una velocidad de sombras proyectadas en una pared, y aunque la mayor parte de ellos permanecen secretos, alguien sabe. No Dios, desde luego, ni el novelista metijón que unas veces mueve los hilos tan descuidadamente como Maese Pedro en su retablo y otras se esconde detrás de una cortina para espiarlo todo. Es Virginia Woolf la que escribe, pero la voz narradora no es la suya: su arte es tan supremo, tan limpio de gesticulación o de vanidades de estilo, que nos parece asistir, página tras página, a un acontecer como el de la aurora impersonal del poema de Borges. Cada conciencia es única, el centro exacto de una experiencia, el ángulo de un punto de vista, pero a las pocas líneas ya se ha disuelto en otra, como una ola va a disolverse en el filo de espuma de la que la precedía, y al poco rato parece que ha vuelto, pero ya no es la misma. Cada personaje cavila y observa en el reino de su propia soledad y a la vez es parte de una polifonía o de uno de esos retratos colectivos en los

que observamos el aislamiento en la expresión de cada una de las caras que nos parecieron casi idénticas. Todos ellos, en algún momento, miran hacia el faro, o se acuerdan de él, o se imaginan que lo visitan, pero a cada uno su lejanía y su luz le afectan de manera distinta; llega un momento, incomparable en la literatura, en que no hay nadie que observe la luz del faro, nadie en la casa junto al mar que estuvo llena de presencias y de voces, nadie que escuche el crujido de las maderas del suelo o que presencie el movimiento suave de un chal colgado en una percha, o que perciba cómo la humedad va estropeando las páginas de los libros en una estantería o la ropa colgada en la oscuridad de un armario. Las cosas siguen existiendo, aunque nadie las mire o se acuerde de ellas. Los cristales de la casa deshabitada vibran con un retumbar muy lejano que es el de la guerra que está sucediendo en Europa.

Vuelvo una y otra vez a esa novela, que en español suele titularse *Al faro,* aunque a mí me gusta más y me parece más preciso *Hacia el faro,* que da mejor la idea de un deseo de llegar, de un estar mirando desde lejos. Vuelvo desde hace poco, porque, para mi vergüenza, he tardado mucho en leer a Virginia Woolf con la atención maravillada que merece. Vuelvo a la novela pero sobre todo a su parte central, la titulada *Time passes,* la más breve y sin embargo el eje de su simetría, de su admirable arquitectura sin peso, hecha de fluidez y claridad. El paso del tiempo no nos lo cuentan las palabras: lo sentimos casi físicamente fluyendo en ellas, en las frases tan hechas de tiempo como pasajes musicales, tan perceptibles en su fugacidad como una corriente de agua o de brisa, como la luz del sol y la luz del faro que recorren día tras día y noche tras noche las habitaciones de la casa cerrada. Muy lejos, los personajes continúan sus vidas, se hacen mayores, van a la guerra, mueren de parto o de cáncer, piensan en volver, posponen para otro año el regreso. Y mientras ellos no están, cada uno ausente en la novela de una vida que se esboza apenas en un dibujo muy rápido, en el interior de la casa acontece otra novela, una de las más difíciles y de las más asombrosas que yo he leído nunca, la del espacio deshabitado, la del agua de la lluvia que se filtra por una ventana cuyo marco ha empezado a pudrirse, la de los insectos que chocan contra los cristales o la lluvia que los golpea en una noche de invierno sin que nadie oiga ese sonido. Pero alguien lo sabe".

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 233-245

CC BY NC ND

JULIA IRIBARNE COMO TRADUCTORA

JULIA IRIBARNE AS TRANSLATOR

Luis R. Rabanaque
Universidad Católica Argentina/CONICET
Argentina
rabanaque@yahoo.de

Resumen: El artículo comienza con una consideración general en torno a la traducción inspirada en las reflexiones de Hans-Georg Gadamer. Se enfatiza el hecho de que la traducción no es simplemente un reflejo especular del texto original sino una sobreiluminación que oscila entre la participación en la cosa que se discute y la traición al sentido traducido. Una segunda sección está dedicada a la obra de Julia Iribarne como traductora de artículos y libros filosóficos. Se subrayan tanto su carácter de experta en lenguas y cuestiones filosóficas como su condición de pensadora original preocupada por los mismos temas que traduce. Por último, se listan brevemente sus traducciones y se ofrece un comentario más detallado de su última gran realización, la traducción de la *Crisis* de Edmund Husserl, completada en el año 2008.

Palabras clave: Texto, sentido, traducción, sobreiluminación.

Abstract: The paper begins with a general consideration on translation inspired by Hans-Georg Gadamer's reflections. The fact is stressed that no translation is simply a mirroring of the original text, but rather a highlighting that fluctuates between participation in the subject under discussion and betrayal of the translated sense. A second section is devoted to Julia Iribarne's work as translator of philosophical papers and books. Her expertise in languages and philosophical issues, as well as her status as an original thinker engaged in the very topics she translates, are underlined. Finally, her translations are briefly listed, and a rather detailed commentary on her last major achievement, the translation of Edmund Husserl's *Crisis* completed in 2008, is provided.

Key Words: Text, Sense, Translation, Highlighting

I. EL FENÓMENO DE LA TRADUCCIÓN

Traducir es tender puentes entre comarcas a las que separa algún abismo. La propia palabra castellana lo señala con claridad. "Traducción" proviene del latín *tra-ductio*, sustantivo derivado del verbo *traducere*, que tiene el sentido de

"conducir, pasar de un lado a otro", y lo mismo ocurre con *translatio*, "pasar de una lengua a otra", derivado del participio pasado de *transfero* (*cf*. el inglés *translation*). Algo análogo sucede con el vocablo alemán *Übersetzung*, que posee el sentido básico de cruzar un río, un curso de agua (*über-sezten*, con prefijo separable), de donde pasa a la acepción de traducir (*übersetzen*, con prefijo inseparable, derivado tardío del anterior). Todos ellos hacen referencia a la idea de tras-lado de un lugar a otro, que es un movimiento bidireccional porque el traductor debe salir de sí para aproximarse a la lengua extraña a la vez que tiene que traerla a la cercanía de la lengua propia. Por esta razón, como ha señalado Hans-Georg Gadamer, se trata siempre de un des-plazamiento (*versetzen*) de sentido y no de un reemplazo (*ersetzen*) del original[1]. Esta observación permite introducir dos cuestiones muy generales relativas a la traducción. Por una parte, la cuestión acerca de la posibilidad de traducir. Por el otro, y supuesta una respuesta afirmativa a la primera, la cuestión de las condiciones de posibilidad de la traducción.

Si la traducción de una lengua a otra fuera sencillamente un reemplazo, toda lengua se podría en principio reducir a cualquier otra sin resto, podría establecerse una correspondencia biunívoca que sin embargo con evidencia no acontece. Por el contrario, lo que resulta evidente es el hecho fundamental de que hay *lenguaje*, pues el hombre es el ser viviente que tiene *lógos*, que es capaz de hablar, y al mismo tiempo hay *lenguajes*, una multiplicidad de formas de expresión que son irreductibles las unas a las otras. Si se pone el énfasis en la multiplicidad, la conclusión es que la traducción es en principio imposible; en su forma fuerte, ha sido la concepción de algunos lingüistas como Sapir o Whorf, que comparan la diversidad de formas sintácticas, morfológicas y semánticas que presentan las diferentes lenguas y troncos lingüísticos y no hallan un denominador común; desde otro punto de vista es también, aunque en una forma más atenuada, la posición de Humboldt cuando observa que las lenguas representan visiones del mundo distintas y, dado el caso, inconmensurables entre sí. Cabe recordar aquí que, al comienzo de la *Carta sobre el humanismo*, así como en el curso de la conversación con el profesor japonés incluida en *De camino al habla*, Martin Heidegger sugiere que la traducción sólo es posible en

[1] GW 2, p. 153. La sigla remite a GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, seguida del número de tomo y página.

una escala limitada, a nivel por así decirlo de la superficie. Una carta comercial es traducible, sin duda lo es un tratado de geometría o de termodinámica, pero un texto literario, como un poema, plantea dificultades muchas veces irresolubles. Esta tesis negativa encuentra, sin embargo, una seria oposición en la realidad misma, pues *hay* —y siempre hubo— traducciones realizadas con mayor o menor éxito, es decir, que logran tender un puente y establecer una comunicación entre dos abismos lingüísticos separados por la geografía o por la historia. Paul Ricoeur ha descrito esta circunstancia como un dilema: la acción de traducir es teóricamente imposible y sin embargo es un hecho consumado[2].

Enlazada con esta realidad paradójica de la traducción se halla, por otra parte, la cuestión de las condiciones de posibilidad del tendido de puentes comprensores entre lenguajes. Gadamer advierte que se trata tanto de una labor técnica como de un ejercicio reflexivo, de orden no filológico sino filosófico, y que por lo tanto concierne tanto a la hermenéutica como teoría de la comprensión[3], como al lenguaje mismo en su condición de medio universal de toda comprensión. De ahí que el texto traducido no pueda ser nunca un reflejo especular del original sino una interpretación[4]. En el caso particular que nos interesa, el de los textos escritos, la interpretación adquiere la forma de una reconstrucción (*Nachbildung*) del sentido en la nueva lengua que, como observa Gadamer, tiene como efecto una cierta "sobreiluminación" (*Überhellung*) del original[5].

En primer lugar se trata de una re-construcción. Aquí pueden destacarse dos aspectos. Hay por una parte un lazo común, una comunidad (*Gemeinsamkeit*), que vincula al intérprete con la *tradición* a la que pertenece[6], es decir, con los *pre-juicios* que sustentan la anticipación de sentido con la que se aproxima a la obra extraña. Así toda traducción, explica Gadamer, es la unidad indisoluble de una *anticipación implícita* que capta previamente el sentido del todo a interpretar, y de una *fijación explícita* de lo captado previamente[7]. Y hay, por otra parte, un lazo común entre el original y la versión en la otra lengua en virtud de la participación en aquello que se dice, es decir, en virtud del

[2] RICŒUR, Paul, *Sur la traduction*, París: Bayard, 2004, p. 58.
[3] GW 2, p. 419.
[4] Ibíd., p. 388.
[5] GW 1, p. 389.
[6] Ibíd., p. 298.
[7] GW 2, p. 205.

acuerdo en torno a la *cosa misma* de la que se habla[8]. Podría decirse que en la apropiación de sentido inherente al encuentro hermenéutico entre el traductor y el texto en lengua extraña, se presenta un movimiento que puede describirse empleando los términos husserlianos de institución originaria, sedimentación virtual y reinstitución de sentido. Gracias a la idealidad de la palabra, la tradición escrita trasciende el momento de su donación originaria y se eleva a la esfera del puro sentido[9], donde se despoja de su circunstancia inmediata y deviene signo. Este movimiento de ascenso se complementa luego con el movimiento descendiente de la reconversión del signo nuevamente en habla y sentido[10], lo que Gadamer caracteriza como "fusión de los horizontes" del texto y del intérprete. La idea de fusión, que muchas veces podría caracterizarse quizás más precisamente como intersección de horizontes, alude a este hecho fundamental que vincula el acuerdo en torno a la cosa, podría decirse el núcleo noemático ideal que atraviesa el doble movimiento ascendente y descendente recién descrito, con el hecho, igualmente fundamental, de que las maneras de darse en ambos extremos de dicho movimiento no son las mismas. Mas esto significa al mismo tiempo que el traductor debe renunciar de antemano a la tentación ilusoria de ponerse en el lugar del autor, de re-crear la *mens auctoris*, porque comprender es siempre e inevitablemente comprender *de otra manera*.

Esta es la razón por la cual en todo esfuerzo de traducción se lleva a cabo una cierta sobreiluminación del sentido del original, una explicitación que abre y despliega aquello que en el original puede mantenerse tácito porque remite a una tradición implícitamente común. La sobreiluminación tiene así dos caras. Por una parte, puesto que la cosa de la que se habla se hace presente siempre desde una perspectiva, se da en un escorzo que implica una multiplicidad abierta de otros escorzos como posibles experiencias de lo mismo, la traducción permite precisamente iluminar escorzos no dados, o dados oscuramente, es decir, permite elevar la conciencia comprensora a una generalidad de grado superior[11]. Por otra parte, empero, este trabajo iluminador conlleva un importante riesgo que se condensa con gran sagacidad en la famosa expresión italiana: "*traduttore traditore*". Quien traduce es *tra-ductor* porque, inscripto en una

[8] GW 1, p. 391.
[9] Ibíd., p. 394.
[10] Ibíd., p. 397.
[11] *Cf*. ibíd., p. 310.

traditio, en una herencia de sentido, la amplía trayendo a ella un aspecto de otra *traditio*, y es *traidor* porque el tránsito lo expone inexorablemente a una alteración de su fuente original. Se pone así de manifiesto el otro rasgo constitutivo del tender puentes que es toda traducción, a saber, el hecho de que en ella acontece una iluminación de un fondo de oscuridad, de una alteridad extraña que no es posible reducir completamente, y de ahí que el esfuerzo reconstructivo del traductor se condense en una sobre-iluminación, en la necesidad de arrojar luz sobre el abismo oscuro.[12]

II. JULIA IRIBARNE COMO TRADUCTORA

En su labor de traductora, Julia Iribarne ha tenido muy en cuenta esta tensión o equilibrio inestable entre las dos exigencias de fidelidad a la cosa misma y traición sobreiluminadora. Ha sabido conjugar con soltura dos rasgos que son fundamentales para moverse en este terreno resbaladizo y que corresponden a las dos exigencias que Friedrich Schleiermacher pone a la interpretación adecuada de los textos escritos: el dominio técnico de la lengua y el tema, y la capacidad de "adivinación", asociada a la con-genialidad, que supone junto con el conocimiento del experto una sensibilidad más próxima a la experiencia de la sabiduría práctica. Pues posee tanto la cualidad del conocimiento técnico de las lenguas, la alemana, la francesa, la inglesa, como el conocimiento de los temas filosóficos. No pocas traducciones naufragan en la impericia que resulta del desequilibrio entre las exigencias que plantean estos dos caracteres. Por otro lado, la congenialidad no es una afinidad psicológica con el autor y sus intenciones sino más bien, como lo subraya Gadamer, una afinidad objetiva relativa a los intereses temáticos, una proximidad en cuanto a la cosa misma. Por ello se encuentra muy estrechamente vinculada al reconocimiento de sí, que, como sugiere Hegel y confirma Ricoeur, se alcanza en el espejo de las obras y, en este sentido, se puede advertir que los trabajos que Julia Iribarne se propuso traducir reflejan en buena medida las preocupaciones fundamentales que han orientado su pensamiento. Ella misma nos proporciona la clave para trazar esta conexión y una síntesis de esas preocupaciones en las palabras que pronunció

[12] *Cf*. ALBIZU, Edgardo, "Hermenéutica y lenguaje en Gadamer", *Anuario de filosofía jurídica y social* 14, 1994, pp. 69-70.

al cierre de la presentación de su libro *De la ética a la metafísica*. Haciendo referencia a Edmund Husserl declara que lo admira en razón de tres rasgos sobresalientes: su formidable *libertad* de pensamiento, su convicción acerca de nuestro ser radicalmente *intersubjetivos*, y también su inquietud por la *humanización* de los seres humanos. Subraya con estos rasgos por una parte la orientación teleológica que habita al ser humano y su capacidad de conducir su vida y el mundo en función de ideas superiores, dirigidas al "todo de las mónadas", "vale decir, la unidad no homogeneizante de la humanidad toda, construida por la articulación de las diferencias"[13]. Y por otra, remite a una cuestión muy cara a su meditación filosófica, que es la del llegar a ser sí mismo, a la construcción de la propia identidad, que se enlaza tanto con el centramiento en uno mismo relacionado con el cuerpo propio y con la historia del yo personal, con la fidelidad a sí mismo y con la responsabilidad en cuanto respuesta al llamado, como con el des-centramiento asociado a la vida comunitaria con los otros. Julia resume estas cuestiones de la siguiente manera: "Vista filosóficamente, la tarea de llegar a ser uno mismo se ha hecho manifiesta como nuestra esencial capacidad de otorgarnos un sentido que no es otro que el de la fidelidad para con nosotros mismos y con los demás, por la que nos configuramos como centrado-descentrados"[14] . Un recorrido somero por sus traducciones nos permite confirmar lo dicho. Me ocuparé en primer lugar de los textos más breves y luego mencionaré los libros.

II. 1. Artículos y textos breves

Una primera contribución como traductora fue su versión castellana de un texto de Klaus Held[15]. Held discute allí el sentido de las expresiones "europeo" y "Europa" en la última obra publicada de Husserl, que lleva por título precisamente *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Para ello retrocede hasta los orígenes históricos de la filosofía y la ciencia griegas, de

[13] IRIBARNE, Julia, "Palabras de cierre", en "De la ética a la metafísica. Presentación del libro de la Dra. Julia V. Iribarne realizada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires el 3 de abril de 2008", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, tomo XLII/2, 2008, p. 904. URL: http://www.ciencias.org.ar/user/files/2008AnalesANCBA-49.pdf

[14] Julia IRIBARNE, "Acerca de los avatares de llegar a ser uno mismo", conferencia pronunciada en oportunidad de su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires el 5 de junio de 2010, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, tomo XLIV (2010), p. 22. URL: http://www.ciencias.org.ar/user/FILE/IRIBARNE.pdf

[15] HELD, Klaus, "La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad", *Escritos de Filosofía* 21-22 (1992), pp. 21-46.

la *episteme*, para ocuparse luego de las reflexiones de Husserl en el texto principal y en los anexos.

En años más recientes ha traducido dos textos importantes provenientes del legado husserliano. En primer lugar, el manuscrito titulado "Temporalización – Mónada (21/22 septiembre 1934)"[16]. La traducción corresponde al texto número 38 de Husserliana XV, donde Husserl expone en forma breve y concisa los temas del absoluto como razón, la historia como desarrollo de la temporalidad monádica y la función "arcóntica" de la filosofía. Julia aclara en su Nota introductoria que la motivación para verter este breve texto provino de la afirmación de Iso Kern según la cual se trata por así decirlo del "testamento" de Husserl, donde "bosqueja el conjunto de su concepción filosófica"[17]. En la nota 4 Julia sugiere la traducción de *Einfühlung* como "impatía" en lugar del habitual "empatía" y aduce dos razones centrales para esta preferencia. Por una parte, y tras señalar que "empatía" no es en sí mismo un término incorrecto, indica que el problema radica más bien en la carga semántica que arrastra, pues su sentido habitual subraya muy unilateralmente el aspecto emocional-afectivo. Oscurece con ello el hecho de que para Husserl "la palabra alemana '*Einfühlung*' es totalmente ajena a lo afectivo", ya que se refiere a las operaciones de objetivación del otro o alter ego. Por la otra, recuerda que el prefijo alemán "*Ein*" se traduce regularmente con "in" o "im", como en "*Eindruck*" = "impresión", y propone atenerse en particular al sentido del "*in*" en latín, que con acusativo indica movimiento, tendencia-hacia[18]. En segundo lugar, Julia ha vertido el texto titulado "Valor de la vida – Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923>"[19]. Como indica en su Nota introductoria, este manuscrito de investigación aborda problemas ético-existenciales que recorren tres órdenes de temas: 1. El yo, los otros y las cosas, 2. La persona ética, su valoración, propósitos y fines, 3. El enfrentamiento entre destino y racionalidad[20]. Se trata de un texto relativamente extenso en el que un Husserl poco familiar para los que conocen sus textos teóricos publicados se refiere a la vulnerabilidad huma-

[16] Publicado en *Acta Fenomenológica Latinoamericana* II, 2005, pp. 311-317.
[17] *Loc. cit*., p. 312.
[18] *Loc. cit*., pp. 314-315.
[19] Publicado en *Acta Fenomenológica Latinoamericana* III, 2009, pp. 789-821. El original permaneció inédito hasta 1997, cuando Ullrich MELLE lo hizo público en *Husserl Studies* 13/3 (1997), pp. 201-235.
[20] *Loc. cit*., p. 790.

na y las dimensiones de la falta de certeza en cuestiones que nos afectan radicalmente porque conciernen al sentido mismo de la vida.

II. 2. Traducciones de libros

La tesis doctoral de Julia Iribarne fue publicada en dos tomos[21]. Como señala Eugenio Pucciarelli en el prólogo, la investigación que propone recorre un itinerario cuyo punto de partida es la pregunta por la existencia de una teoría de la intersubjetividad en Husserl, que enfrenta luego la objeción del solipsismo, tomando como hilo conductor la expresión de Husserl "llevo a los otros en mí", se detiene a continuación en la quinta *Meditación cartesiana* y muestra por último la unidad de la teoría de la intersubjetividad de la mano de la monadología[22]. Un interés particular exhibe el segundo tomo, pues como lo recuerda muy acertadamente Rosemary Rizo-Patrón en su reseña a esta obra[23], tiene el gran mérito de ofrecer, por vez primera en la lengua castellana, una cuidadosa selección de textos de los tres monumentales volúmenes de *Husserliana* consagrados al tema de la intersubjetividad, los tomos XIII, XIV y XV, tanto en la forma de traducciones completas o parciales, como de sumarios de las cuestiones más relevantes. Esta selección se atiene al criterio cronológico empleado por Iso Kern en la edición alemana y presenta textos fundamentales que conciernen a la impatía, a la sociología fenomenológica, a la monadología, a la corporalidad y a la teleología.

Un nuevo aporte a la comprensión de la fenomenología es proporcionado por la traducción del libro de Karl Schuhmann, *Husserl y lo político*[24]. Este texto ya clásico aborda la cuestión de la constitución de la esfera de la comunidad política y del estado. A la cuidada versión del texto de Schuhmann se suma un Estudio preliminar en el que se desgranan y explicitan las cuestiones centrales que permiten percibir su contenido y su alcance, en particular los problemas de la temporalidad y la historia, de la monadología, de la facticidad y la teleología implicada en ella. Julia se extiende en torno al problema del estado, destaca la

[21] IRIBARNE, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, tomo I (1987) y tomo II (1988).
[22] Ibíd., tomo I, p. III.
[23] Publicada en *Areté* VI/1 (1994), pp. 194-198.
[24] SCHUHMANN, Karl, *Husserl y lo político*, Buenos Aires: Almagesto, 1994 y reeditada más tarde por Buenos Aires: Prometeo, 2009.

función primariamente negativa que le otorga Husserl y se ocupa de la relación entre la filosofía de la historia y la historia de la filosofía.

Un párrafo aparte merece el admirable trabajo de traducción de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl, que constituye la última y más ambiciosa contribución de Julia a la delicada labor de tender puentes[25]. La versión incluye los setenta y tres parágrafos del texto editado en *Husserliana* VI y nuevamente enriquece la edición con un extenso y pormenorizado Estudio preliminar que esclarece los planteos fundamentales y orienta la lectura de la obra. Quisiera hacer tres breves observaciones. En primer lugar, se trata de la tercera traducción castellana de la *Crisis*. Hay una primera, olvidable, que fue reemplazada ventajosamente en el año 1991 por la versión, clásica y ya largamente agotada, de Jacobo Muñoz y Salvador Mas[26]. En segundo lugar, el texto preparado por Julia Iribarne consigna también la paginación original de *Husserliana* VI, lo que constituye un servicio muy útil a la hora de consultar el original en alemán. Se suma con ello al loable criterio que han seguido también otros prestigiosos traductores de la obra de Husserl al castellano[27]. Y en tercer lugar, la traducción que ofrece la doctora Iribarne representa una mejora y un enriquecimiento considerables respecto de las versiones anteriores.

Sin ánimo de oscurecer los indudables méritos de la traducción española, quisiera señalar de manera somera y sin pretensiones de exhaustividad, cuatro aspectos en los que la nueva traducción contribuye a que el lector de habla castellana pueda acceder más eficazmente a un texto particularmente difícil como es el de la *Crisis*. Primero, se corrigen errores de orden puramente tipográfico. Segundo, se enmiendan algunos errores de traducción. Tercero, se reemplazan algunas expresiones que o bien no siguen los criterios ya establecidos, o bien dificultan la comprensión. Cuarto, se proporcionan alternativas a traducciones discutibles.

[25] HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar: Julia V. IRIBARNE, Buenos Aires: Prometeo, 2008

[26] HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducción castellana y nota editorial de Jacobo MUÑOZ y Salvador MAS, Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

[27] Cabe citar muy especialmente a Miguel GARCÍA-BARÓ con *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, Madrid: F.C.E., 1982; César MORENO y Javier SAN MARTÍN con *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza, 1994; Agustín Serrano de Haro con las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002 y Antonio ZIRIÓN con *Las conferencias de París*, México: UNAM, 1988, *El artículo de la* Encyclopædia Britannica, México: UNAM, 1990, y los tomos primero y segundo de *Ideas*, México: UNAM/F.C.E., 2013 y 2005, respectivamente.

En lo que respecta al primer aspecto, quisiera señalar un caso que me parece importante porque la intención del autor queda visiblemente alterada. Se encuentra en la página 19 de la versión de Muñoz y Mas (original en Hua VI, p. 17): ..."Intento guiar, no enseñar; mostrar, no describir". Julia traduce (p. 62): "Intento guiar, no enseñar, sólo mostrar, describir..."[28].

El segundo aspecto es el más significativo. Se pueden mencionar algunos casos como:

1) *Feldmesskuns*t (Hua VI, p. 25), que Muñoz y Mas traducen como "mensuración" (p. 27) y Julia corrige con "agrimensura" (p. 70). Sin embargo, en la misma página los traductores españoles vierten, correctamente, *Messkunst* como "mensuración";

2) *entschieden* (Hua VI, p. 30): "definido" (Muñoz y Mas, p. 32) y "decidido" (Julia, p. 74);

3) *Methode* (Hua VI, p. 31): "medio" (Muñoz y Mas, p. 33) y "método" (Julia, p. 75);

4) *Voraussicht* (Hua VI, pp. 42 y 51): "anticipación", "predicción" (Muñoz y Mas, pp. 44 y 52 respectivamente) y "previsión" (Julia, pp. 86 y 94 respectivamente);

5) *Formelsinn* (Hua VI, p. 48): "sentido de...formas" (Muñoz y Mas, p. 49) y "sentido de...fórmulas" (Julia, p. 91);

6) *gegliedert* (Hua VI, p. 109): "desmembrado" (Muñoz y Mas, p. 111) y "articulado" (Julia, p. 149); un capítulo aparte está representado por

7) *Leistung* (Hua VI, pp. 3, 42, 49, 131, 148), traducido en ocasiones como "rendimiento" (Muñoz y Mas, pp. 5, 25, 44, 51), en otras, como "realizaciones" (pp. 134 y 153), y que Julia vierte como "producción" (p. 49), "producto" (p. 68), "operación" (pp. 86, 170, 186) y "efectuación" (p. 92).

El tercer aspecto incluye casos relevantes como

1) *Fülle* (Hua VI, p. 27 *passim*), vertido como "plétora" (Muñoz y Mas, p. 29 passim), frente al más sencillo "contenido" (Julia, p. 72 *passim*). Sin embargo, cabe observar adicionalmente: a) que la traducción más habitual del término es

[28] El texto original reza: "Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen, zu beschreiben, was ich sehe". A fin de simplificar las referencias, emplearé en esta sección las abreviaturas "Muñoz y Mas" y "Julia" para referirme a las respectivas traducciones de la *Crisis*.

"plenitud"[29], expresión más ajustada al sentido husserliano que la opone a "vacío"; b) que "contenido" vierte usualmente los términos *Inhalt* y *Gehalt*;

2) *Einstellung* (Hua VI, p. 107): "enfoque" (Muñoz y Mas, p. 109), frente al ya devenido término técnico "actitud" (Julia, p. 147); algo similar ocurre con

3) *vorgegeben* (Hua VI, p. 148), vertido como "está dado con anterioridad" y "está previamente dado" (Muñoz y Mas, p. 153), frente a "predado" (Julia, p. 186-187), así como con

4) *Einstimmigkeit* (Hua VI, p. 164), que, si bien es traducido fielmente como "consonancia" (Muñoz y Mas, p. 170), haciéndose eco de la idea encerrada en la raíz *Stimme*, "voz", no sigue al más usual "concordancia" (Julia, p. 202).

El cuarto aspecto, relativo a las decisiones de traducción discutibles, abarca casos como

1) *Vorbild* (Hua VI, p. 1): "ejemplo modélico" (Muñoz y Mas, p. 3) frente al más claro "modelo" (Julia, p. 48);

2) *Faktum* (Hua VI, p. 25): "hecho" (Muñoz y Mas, p. 27) y "factum" (Julia, p. 70), pero (Hua VI, 182) también "factum" (Muñoz y Mas, p. 188) (Julia, p. 219);

3) *Naturgesetzlichkeit* (Hua VI, p. 55): "legaliformidad natural" (Muñoz y Mas, p. 56) y "legalidad natural" (Julia, p. 97);

4) *selbstverständlich* y su sustantivación *Selbstverständlichkeit* (Hua VI, p. 112): "autoevidente", "autoevidencia" (Muñoz y Mas, p. 115; cf. sin embargo la aclaración en la p. 190), frente a "obvio" y "lo obvio" (Julia, p. 152);

5) *Vergegenwärtigung* y *Vergegenwärtigen* (Hua VI, pp. 107 y 130 respectivamente): "presentación" y "presentar" (Muñoz y Mas, pp. 110 y 134 respectivamente), vertidos por Julia como "presentificación" y "lo presentificado" (pp. 147 y 169 respectivamente)[30]. Por último cabe mencionar el difícil caso de

6) *Diesheit* (Hua VI, 181), que los traductores españoles vierten con el curioso neologismo "aqueididad" (p. 188) mientras que Julia prefiere "carácter de ser esto" (p. 219)[31].

[29] Cf. ZIRIÓN, Antonio, *GTH. Glosario-guía para traducir a Husserl*, 2013. Aquí abreviado como *GTH*. URL: http://www.ggthusserl.org/dbglosario/detailsResults.php?rid=1820

[30] Sobre este complejo término, acerca del cual hemos sostenido alguna vez una pequeña controversia con Javier San Martín, puede verse la observación que hace Agustín Serrano de Haro en su traducción de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *op. cit*., p. 19.

[31] Tal como lo consigna *GTH*, Dorion Cairns traduce esta expresión de dos maneras, según se refiera 1) al *concretum*: *this (-here*), que Zirión vierte como "esto-de-aquí", URL:

En los últimos años, Julia emprendió, junto con la profesora peruana Mariana Chu, la traducción de algunos textos del tomo XXXVII de Husserliana que corresponden a las *Lecciones sobre introducción a la ética* dictadas por Husserl en los semestres de verano entre los años 1920 y 1924. Este trabajo, que llegó a completar, no ha sido editado aún.

III. OBSERVACIÓN FINAL

Nuestro somero recorrido por la obra de traducción de Julia Iribarne nos permite comprobar que su labor ha logrado transitar con éxito los estrechos desfiladeros que separan la fidelidad de la infidelidad al sentido. Quien elabora una traducción, como dijimos, tiende puentes, fusiona horizontes que sin su intervención quedarían inconexos, permanecerían extraños entre sí. Pero al extender un camino sobre el abismo hace una apuesta —alcanzar el otro lado, trasladar el sentido— y a la vez corre un riesgo —perder pie y caer en la hondonada, traicionar el sentido. Julia alcanza el difícil y delicado equilibrio entre estos tensos opuestos y llega a ser *traduttora* sin devenir *traditora*. Abre así y *se* abre a un diálogo infinito en el que se entretejen íntimamente su comunión subjetiva, personal, incluso solitaria, con el autor traducido, y su complicidad con la comunidad de traductores, con la tradición a la que pertenece y a la que contribuye prolongándola. Sus elecciones y sus decisiones a la hora de verter un término, una expresión, una idea, pueden siempre, en su condición de interpretaciones, de sobreiluminaciones, ser sometidas a crítica, a revisión, son materia discutible, pero cumplen una función cultural de vasto alcance, pues en este ámbito tenso de encuentro y fusión de horizontes acontece una ampliación intelectual enriquecedora, tiene lugar, como describe Gadamer a propósito de la obra de arte, un "incremento de ser". Algo semejante es lo que expresa Klaus Held en una meditación precisamente acerca de la traducción, de la cual afirma que "es un fragmento de institución de cultura; el traductor contribuye a ella al hacer que el mundo de pensamiento de un gran filósofo de otra cultura

http://www.ggthusserl.org/dbglosario/detailsResults.php?rid=978. O bien 2) como determinación: *thisness*. Ricœur la vierte como "*eccéité*", mientras que Zirión, Julia y también Mario Presas la traducen como "ecceidad". URL: http://www.ggthusserl.org/dbglosario/detailsResults.php?rid=979.

se incorpore a su propia cultura como patrimonio común"[32]. Se suma con ello a la noble e infinita tarea que Husserl vislumbraba como la teleología ínsita en el *factum* de la subjetividad, que es la renovación espiritual de la humanidad. Con su esfuerzo generoso, sin grandilocuencias, con esa humildad que es propia de los grandes espíritus, Julia Iribarne nos ha dejado un valiosísimo legado como constructora de puentes culturales, un legado en el que ha conjugado la aspiración a la humanización y la fidelidad a sí misma.

[32] HELD, Klaus, "Bemerkungen zur Phänomenologie des Übersetzens/ Observaciones sobre la fenomenología de la traducción", en *GTH*. URL: http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 247-263

JULIA IRIBARNE:
"VIVA HASTA LA MUERTE" Y AÚN MÁS

JULIA IRIBARNE:
"ALIVE UNTIL DEATH" AND YET MORE

María Gabriela Rebok
CONICET, UNSAM, UCA
Buenos Aires, Argentina
mgrebok@gmail.com

Resumen: El origen de este escrito está en la pregunta fundamental de ¿cómo puede ser *feliz* alguien que sabe que va a *morir*? La relación entre felicidad y muerte se presenta como paradójica; sin embargo, como experiencias extremas, hacen sospechar un oscuro parentesco. Esta es, de alguna manera, también la apuesta de Iribarne. La exposición se articula en tres partes: pensar lo imposible: la muerte; propuesta de otra perspectiva de la finitud: como troquelado de la vida; la posible apuesta a la felicidad. Como categoría intermediaria en la relación muerte-felicidad se operó con la categoría de *juego*.

Palabras clave: finitud, felicidad, acontecimiento, juego.

Abstract: The source of this paper is the fundamental question: how can somebody be *happy* when he knows that he must *die*? The relationship between happiness and death appears as a paradox; nevertheless, as extreme experiences, it may be suspected that there is an obscure kinship between both. This is what in a way is also at stake for Iribarne. The exposition is articulated in three parts: thinking the impossible: death; proposal of another perspective on finitude: as an imprint of life; the possibility of happiness as being our best bet. The category of *play* is employed as an intermediary category in the relationship death-happiness.

Key Words: finitude, happiness, event, play

Es inevitable y doloroso preguntarse: ¿cómo puede ser *feliz* alguien que sabe que va a *morir*? Pero lo que nos ha llevado a esta conmemoración es la reciente muerte de una fenomenóloga y amiga. Y experimentamos que su muerte nos afecta profundamente, que —de alguna manera— prefigura la nuestra. Si bien ella, Julia, ahora no habla, nos hace hablar y escribir a modo de un "trabajo de duelo". Nos obliga a tematizar la misteriosa relación entre vida y muerte.

Es precisamente ese "*entre*" la cifra de la finitud y el espacio asignado a nosotros, los humanos[1].

En primer lugar, nos aproximaremos a la *meditación de la muerte* que, junto a algunos pensadores contemporáneos, fue también abordada por Julia Iribarne.

En segundo lugar, tomando como bisagra la misma *finitud*, alumbramos con ella el lado de la vida, incluida la vida después de la muerte, tematizada en algunas culturas.

Finalmente, a la luz de los análisis precedentes, retomamos las perplejidades del deseo de felicidad.

1. PENSAR LO IMPOSIBLE: LA MUERTE

Empecemos, entonces, por preguntarnos acerca del misterio de la *muerte*, misterio que se extiende también al sufrimiento y al amor, como reza en el nº XIX de *Los sonetos a Orfeo* de R. M. Rilke:

> No se ha reconocido el dolor,
> ni se ha aprendido el amor,
> y lo que nos aleja en la muerte
> no ha sido develado aún.
> Sólo el canto sobre la tierra
> santifica y celebra[2].

A partir de Rilke nos vuelve a inquietar en la cultura occidental contemporánea una preocupación por la *muerte propia*. El poeta la compara con la ma-

[1] Como resulta evidente, la parte encomillada del título es una cita del libro homónimo de Paul RICŒUR, *Vivo hasta la muerte*, seguido de Fragmentos, trad. Horacio PONS, México: Fondo de Cultura Económica, 2008. En mi rememoración de la excepcional personalidad de Julia Iribarne se entrecruzan el recuerdo de una conmovedora conferencia pronunciada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, recogida en forma levemente modificada en el libro citado en la nota 2, y el propio testimonio de Julia en su modo valiente de afrontar la enfermedad y la muerte. Este modo sugiere una libertad superior y rara, libertad que era su pasión fundamental y de la que dejó huellas también en su obra. Ya en 1981 publicaba *La libertad en Kant*, Buenos Aires: Lohlé. En el prólogo, Eugenio Pucciarelli comenta: "El pensamiento de Kant es el camino, pero la meta es personal: se trata de ponerse en claro a sí misma, nada menos que en la esfera que afecta a la persona en lo que tiene de más propio e inalienable." Transitó luego Julia Iribarne la fenomenología de la mano de Edmund Husserl. Un hito fundamental de este camino es su estudio *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Lohlé, 1987.

[2] RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeo (1922).* Escritos como epitafio para Wera Ouckama Knoop, edición bilingüe con traducción, prólogo, introducción y comentarios de DÖRR ZEGERS, Otto, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, p. 40. "Nicht sind die Leiden erkannt,/ nicht ist die Liebe gelernt,/ und was im Tod uns entfernt, ist nicht entschleiert./ Einzig das Lied überm Land/ heiligt und feiert." Ibíd., p. 41. En carta a su editor Witold Hulewisz, escribe Rilke que estamos referidos al centro de un amplio reino, que compartimos tanto con los muertos como con los aún no nacidos, y por el cual transformamos lo visible en lo invisible, introduciendo nuevas vibraciones en el universo. Cit. por DÖRR, *op. cit*., p. 19 s.

durez del fruto que llevamos en nosotros desde el principio, principio que se retrotrae al vientre materno, según reza en *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*:

> ¿Y qué le daba a las mujeres esa belleza melancólica cuando estaban embarazadas y paradas y en su gran cuerpo, sobre el cual reposaban involuntariamente las delgadas manos, había *dos* frutos: un niño y una muerte? ¿No provenía la sonrisa densa, casi nutricia en su rostro totalmente despejado del hecho de que consideraran a veces que crecían ambos?[3]

Esta descripción pasmosa tiene por contexto la crítica a las megápolis —Rilke comienza el escrito en Roma y lo continúa en París— donde la muerte alienada adopta múltiples máscaras y se expande hedionda.

Sin embargo, el poeta conoce otra alternativa, la de una muerte unida de manera destinal a una vida con sentido y amor, de aquel amor religioso y comunitario de hermanos, experimentado en sus viajes a Rusia, en compañía de Lou Andreas Salomé. Dios, el oscuro-luminoso, es interpelado en la siguiente plegaria:

> Oh Señor, da a cada uno su muerte propia
> el morir que surge de aquella vida
> en la que tuvo amor, sentido y necesidad.
> Porque somos tan solo la cáscara y la hoja.
> la gran muerte que cada uno tiene en sí,
> ese es el fruto alrededor del cual todo gira.
> Porque lo que hace extraño y difícil el morir
> es que no es *nuestra* muerte; una que finalmente
> nos toma, sólo porque no maduramos ninguna.
> Por eso una tormenta nos arrasará a todos.
> [...] Pero tus ángeles vuelan como bandadas de pájaros,
> y encuentran a todos los frutos verdes[4].

En los días de cosecha los ángeles —símbolos de profunda transmutación— arrasarán con los frutos, muchos de ellos lamentablemente verdes. Los "frutos verdes" son la metáfora poética de Rilke para señalar la resistencia a la transformación abismal, o sea, lo contrario de la muerte propia y madurada.

[3] "Und was gab das den Frauen für eine wehmütige Schönheit, wenn sie schwanger waren und standen, und in ihrem großen Leib, auf welchem die schmalen Hände unwillkürlich liegen blieben, waren *zwei* Früchte: ein Kind und ein Tod. Kam das dichte, beinah nahrhafte Lächeln in ihrem ganz ausgeräumten Gesicht nicht davon her, daß sie manchmal meinten, es wüchsen beide?" RILKE, Rainer María. *Die Aufzeichhnungen des Malte Laurids Brigge*, Leipzig: Reclam, 1982, cap. 1, § 26. [La traducción es nuestra.]

[4] RILKE, R. M., *Das Stunden-Buch III. Von der Armut und vom Tode* [*Libro de las horas III, De la pobreza y de la muerte*], *Erste Gedichte*, en *Sämtliche Werke*, Rilke-Archiv (Hg.), Frankfurt am Main: Insel, 1955, I, 347 s.

Según Heidegger puede hablarse aquí de la *muerte alienada*, considerada siempre ya sea como un *accidente* (es decir, un acontecimiento extraño a mi vida) o como la muerte *del otro* [siempre y cuando no sea el "otro amado" como excepción, según veremos en Romano].

Cabe agregar que, en nuestra civilización, la muerte se ha convertido en la *muerte reprimida*, enemiga, tabuizada: "de esto no se habla". Sin embargo, no por ello deja de acecharnos, tanto más cuanto menos advertida sea.

Con todo, la filosofía occidental —digna hija de la tragedia griega— aprendió a preguntarse a partir de la experiencia de la *finitud*, una finitud que deja sus mordeduras también en la libertad humana. No obstante, según Julia Iribarne, el hombre "aun sintiendo dolorosamente la desproporción de las fuerzas, no puede sustraerse a su vocación de responsabilidad. El responsable da respuesta, tiene capacidad de responder. En este caso la responsabilidad se convierte en un desarrollo de preguntas, de búsquedas, de vigilias. Lo humano está a salvo mientras no se detenga el preguntar por él y la pregunta se extienda y se convierta en un quehacer"[5].

Y esto ocurre claramente ya desde Platón y de otras perplejidades unidas al *ars moriendi*. Es en el siglo XX cuando Heidegger —en diálogo crítico con Rilke— liga la existencia auténtica a su libre y anticipadora relación con la muerte. Para Heidegger, se trata de una posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*) del *Dasein* y, como tal *posibilidad* se ha de comprender desde el *poder-ser* develado en el proyecto existencial. La posibilidad efectiva, y no soñada o ilusoria, se funda siempre en el poder-ser. La ausencia de tal poder la anula. Pero el poder-ser es también la fórmula privilegiada de la *libertad*.

> El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse se abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto de la existencia ya alcanzada. […] Puesto que […] en él [en el adelantarse] se encuentra la posibilidad de una anticipación existentiva del Dasein *entero*, es decir, la posibilidad de existir como *poder-estar-entero*"[6].

[5] IRIBARNE, J., *La libertad en Kant*, p. 11.

[6] HEIDEGGER, Martin., *Ser y Tiempo*, trad. Rivera J. E., Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1997, § 53, pp. 283 s. "Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, dass es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen lässt. Das Vorlaufen erschliesst der Existenz als äusserste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. […] liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das

Se hace visible aquí la marca de un desgarro respecto del hundimiento en lo cotidiano, que —paradójicamente— habilita el acceso a la existencia como un todo. En este texto y en el siguiente de Heidegger podemos advertir también el doble aspecto de la libertad, tantas veces destacado: la "libertad de" lo cotidiano y del decurso pasado de la existencia, y la "libertad para" la muerte como posibilidad señera que coloca el proyecto existencial entero en la perspectiva ligera, pero angustiante de la posibilidad. La angustia como temple fundamental es una inicial apertura, como "noche clara" ilumina precisamente lo oscuro de nuestro fundamento abismal: la *libertad*.

En Julia Iribarne aparece también esta diferencia, pero termina adhiriendo a la finalidad kantiana del "deber ser".

> Libertad es lo que permite al hombre ser tal o negarse, libertad es lo que permite tomar distancia de su cuerpo, de su circunstancia, de su tiempo, de los demás, hasta de su propio pensamiento. Así entendida parece vincularse a la "libertad de". Como "libertad para" involucra un sentido positivo: […] hace falta promover nuevos órdenes, abandonar el ser y proponer el deber ser[7].

En Heidegger la promoción de "nuevos órdenes" no se debe principalmente a la actividad de un sujeto, como sí aparece en Iribarne, sino la instauración de un mundo y el giro del tiempo responden al sobrevenir del acontecimiento-apropiación (*Ereignis*)[8].

Pero retomemos el derrotero de *Ser y tiempo*:

> Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el 'uno mismo' y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada (besorgende Fürsorge), y de serlo en una libertad apasionada (leidenschaftlichen), libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la l i b e r t a d p a r a l a m u e r t e*[9].

heisst, die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren" (Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, [9]1960, p. 264).

[7] IRIBARNE, J., *La libertad en Kant*, p. 12.

[8] *Cf*. HEIDEGGER, Martin., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65], von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann, 1989; *Über den Anfang* [GA 70], CORIANDO, Paola-Ludovica (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2005; *Das Ereignis* [GA 71], von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.

[9] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 285. "Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden F r e i h e i t z u m T o d e*" (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 266).

Con esta idea de una posible *libertad para la muerte*, Heidegger des-realiza el morir para situarlo en nuestro poder-ser referido a la muerte como posibilidad que apela a nuestra decisión y libera todo el espectro de posibilidades en los momentos críticos de nuestra existencia. Son aquellas posibilidades las que en verdad nos habilitan para una vida también propia. En otras palabras, basta estar vivo para estar en condiciones de morir. Con todo, insistirá Heidegger: el animal termina, sólo el hombre muere. La muerte como "relicario de la nada" roza lo sagrado y custodia nuestra diferencia con el ser y con los divinos.

> El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva (unbezügliche), cierta y como tal indeterminada, e insuperable (unüberholbare) del Dasein*[10].

Con ello no se sostiene en absoluto que el morir sea contingente en el sentido de que pueda acontecer como no acontecer. Es, sin lugar a dudas, una posibilidad *cierta* y, como tal, ineludible. Queda *indeterminado* su cuándo y su dónde, quizás también su "de qué" hemos de morir.

Lo primero que se afirma es que es "*la posibilidad más propia"*, es decir, peculiar, que esculpe nuestro núcleo esencial. Por eso mismo nos singulariza, nos arranca de una eventual y reiterada fuga hacia la muerte del otro, de todos los otros. Asimismo, es —como posibilidad— la definitiva, insuperable e irrebasable. Nos concluye, estemos ya dispuestos y maduros, o seamos todavía lamentables fragmentos, muñones humanos, "frutos verdes", al decir de Rilke. Salvo excepciones, el sobrevenir de la muerte se nos antoja siempre prematuro.

Hay un giro (*Kehre*) en el Heidegger medio (a partir de los treinta) hacia el *Ereignis* o acontecimiento-propiación, que repercute también en el pensamiento de Claude Romano. Si bien el protoacontecimiento es, para Romano, el nacimiento —y, con ello, quiere diferenciarse del "ser-para-la-muerte" de Heidegger—, la muerte de alguien amado tiene indudablemente también un carácter acontecial, esencialmente diferente a los corrientes sucesos intramundanos. Como en Heidegger, la clave se desnuda si pensamos la raíz de lo *posible*, que

[10] HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 52, p. 278. "Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes lässt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*" (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 258 s.).

incide como novedad incalculable, imprevisible. Incide como un rayo en la trama de lo planificado y controlado. Romano deslinda aquí el *hecho* del *acontecimiento*.

> Consideremos la muerte de un ser querido. Ciertamente esta muerte aparece prefigurada entre los posibles de nuestro mundo: desde siempre o casi, nosotros 'sabemos' que la muerte viene a golpear a cualquiera, que ella no perdona a ninguno de los que amamos, que puede sobrevenir en cualquier tiempo y lugar. Y sin embargo, cuando esta muerte se produce, nuestra primera reacción es con frecuencia de sorpresa e incredulidad —'¡No es posible!'. Esta fórmula expresa muy bien la paradojal imposibilidad del acontecimiento —y ello aún cuando sería esperado y previsible al máximo nivel. En cuanto hecho como otros, el acontecimiento de la muerte de otro actualiza los posibles previos prefigurados en el horizonte de nuestro mundo cotidiano; a este respecto es susceptible de una explicación; hay causas: un accidente o […] una larga enfermedad. […] Y sin embargo, *en tanto acontecimiento*, la muerte de otro nos llena de estupor, nos arroja en la incomprensión y la ruina. […D]esborda todo hecho y toda actualización por la carga de posibles que mantiene en reserva y en virtud de la cual lo que toca son los cimientos mismos del mundo para el existente. […A]lcanza lo posible en su raíz y, por consiguiente, trastorna el mundo entero de aquel a quien sobreviene, […] al trastornar ciertos posibles, reconfigura en realidad lo posible en su totalidad[11].

Para Proust, la muerte de Albertina transforma e ilumina de otra manera las relaciones sociales, la experiencia del arte, la comprensión de la muerte y del tiempo. Escribe Proust: "entonces mi vida fue totalmente cambiada".

> Estremecer los cimientos del mundo, alterando lo posible en su totalidad, instaurar un nuevo mundo para aquel a quien adviene: tal es el tenor fenomenológico de todo real acontecimiento. […E]l acontecimiento no es sólo lo que sobreviene, de alguna forma, *antes de ser posible*, sino que es también lo que *trae consigo su propio horizonte de inteligibilidad*[12].

Aporta consigo nuevos posibles que gestan la trasformación de lo habido hasta el instante de la irrupción del acontecimiento:

> […É]l *es* esta revolución misma del sentido en su origen. El acontecimiento es ese trastorno del sentido del mundo que adviene en un hecho, […] hace secesión y excepción, […] abre la dimensión de su propia inteligibilidad […] retrospectiva (44). […N]o adviene sino según el secreto de su propia latencia, no se declara como tal sino después de golpear, cuando está instalado desde hace mucho tiempo"[13].

Abre así la cuestión de su *temporalidad paradojal* (45).

[11] ROMANO, Claude., *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecial*, trad. A. FORNARI, A., MENA, P. y MUÑOZ, E., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, p. 42 s.
[12] Ibíd., p. 43.
[13] Ibíd., pp. 43-45.

Nos consta que Romano pretende diferenciarse de Heidegger al quitarle al "ser-para-la-muerte" el carácter de acontecimiento decisivo, porque el proto-acontecimiento para Romano es la *natalidad* y su poder trastrocante e innovador. Sin embargo, a falta de la posibilidad de contar, por ahora, con la experiencia de mi propia muerte, cuento con un peculiar anticipo: la muerte de una persona amada. Y mi duelo resulta tan singular como singular es la muerte de la persona amada. Me advengo a mí mismo por medio de ella, que es otra. De esta manera, recibo mi nombre esencial: ya no *Dasein*, sino "*adveniente*". En tanto que *adveniente*, el hombre se determina por la *experiencia* y la *historia* relacionadas con acontecimientos fundadores. Esto le confiere el carácter de aventura[14] —con sus notas de riesgo y futuro— a la vida del *adveniente.*

Aquí se nos hace necesario volver al texto de Julia Iribarne, quien detecta lúcidamente la dificultad fenomenológica para abordar la cuestión ya no de la muerte del otro, sino de la propia:

> Cuando enfrentamos el fenómeno de la muerte como correlato intencional de la conciencia, vale decir, desde el punto de vista fenomenológico, se hace manifiesto el desafío que plantea la muerte a la reflexión. El fenómeno de la muerte no puede ser descrito como experiencia vivida por cuanto se supone que la muerte es precisamente el fin de la conciencia personal. […] ¿cómo podemos meditar sobre la experiencia de la muerte si no tenemos en nuestro horizonte la 'institución originaria' de esa experiencia?[15]

Asimismo aclara Julia Iribarne que tal *institución originaria* corresponde a la primera experiencia sedimentada en el horizonte de experiencia, posibilitante de ulteriores percepciones.

Ahora bien, en lo referente a la propia muerte, falta esta institución originaria. Por consiguiente, hemos de conformarnos con la interpretación de ciertas señales anticipatorias —la pérdida de energía vital, las enfermedades terminales, la tristeza extrema, la desesperación, la carencia de amor— para las que la muerte ya no una enemiga que se combate. Vuelve a ser significativa la muerte del *otro amado* y la herida de su consecuente ausencia. Julia Iribarne lo describe con una acertada sensibilidad literaria:

> Percibimos su ausencia como el aniquilamiento de nuestra expectativa anticipante de su presencia en una silla vacía, en un abrigo que cuelga sin destino de una per-

[14] *Cf*. ibíd., pp. 45 s.
[15] IRIBARNE, Julia., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora, 2013, p. 152.

> cha, en un par de zapatos vacíos, y estamos seguros de que nuestra percepción de esta ausencia no es pasajera. Podemos alucinar su voz que nos nombra, podemos estar seguros de que en cualquier momento llamará por teléfono o golpeará a nuestra puerta, hasta podemos pensar que en cualquier momento lo encontraremos por las calles por donde solía andar[16].

Sobre todo experimentamos esa presencia de la muerte todavía ausente, pero inminente, en el cuidado de enfermos terminales que nos son cercanos. Su morir de alguna manera nos arrastra consigo y ya nos ha separado del mundo circundante, o mejor, lo recorta sólo de acuerdo con las necesidades del enfermo.

En general, la médica suiza residente luego en los Estados Unidos, Elisabeth Kübler-Ross, especializada en el cuidado de enfermos terminales, distingue cinco fases de la agonía que implican todo un proceso de duelo, aunque no todas se cumplen siempre con nitidez:

1.- "El paciente siente la necesidad de abstraerse a la verdad mientras no sea capaz de soportarla".

2.- "En la *segunda fase* el paciente ha dejado que la verdad entre en su conciencia, pero no puede conformarse con ella. Se rebela. «¿Por qué precisamente yo?» es la pregunta que late detrás de la rabia".

3.- "En la *tercera fase* el enfermo intenta negociar con Dios o con el destino: "Sólo un año… […] sólo hasta que los niños sean mayores…". El paciente reconoce que es él el afectado, pero suplica un aplazamiento".

4.- "En el período de la depresión, la *cuarta fase*, el paciente se duele de las pérdidas sufridas en el pasado […]. A continuación viene el verdadero dolor preparatorio, durante el cual el paciente se duele por su futura pérdida". "*Inician el duelo de su propia muerte* […]".

5.- "En la *última fase* el paciente empieza a desligarse de la vida [… es la fase de la entrega]"[17].

En este mismo sentido, Paul Ricœur —en su último libro *Vivo hasta la muerte*—, basándose en su propia experiencia de acompañamiento y en el testimonio de quienes dispensan los cuidados paliativos, escribe que en los últimos momentos los agonizantes, en la medida en que todavía están lúcidos, movilizan "los recursos más profundos de la vida para la venida a la luz de lo Esen-

[16] Ibíd., p. 154.
[17] SCHAUP, Susanne. *Elisabeth Kübler-Ross,* Barcelona: Martínez Roca, 1997, pp. 63-65.

cial, para romper [incluso] las limitaciones de lo religioso confesional"[18]. Nos preguntamos, entonces, si lo acontecial de esta anticipación de la muerte no ha de estar al servicio de la vida transformada e intensificada en más fecunda y digna. Sólo así cabe esperar coherentemente una muerte de acuerdo con su posibilidad más digna.

2. PROPUESTA DE OTRA PERSPECTIVA DE LA FINITUD: COMO TROQUELADO DE LA VIDA

Como acertadamente escribe Julia Iribarne: "Sabemos que una meditación sobre la muerte es el reverso de una meditación sobre la vida. Sólo lo que ha vivido puede morir"[19].

A su vez, ya vimos como el "anticipar la muerte" rebota sobre la existencia entera con el beneficio de la autenticidad, de una intensificación de la vida misma.

Pero la finitud, siendo nuestra característica como humanos, es en verdad ese entredós entre la vida y la muerte que resguarda su respectiva relación. Y toda relación supone como condición de su posibilidad la diferencia, y en este caso es tan profunda, una verdadera hendidura, que provoca la tentación de apartar la vista de tal abismo. Con todo, quien se atreve a transitar esa región deviene inevitablemente creador. Así parece percibirlo también Julia Iribarne cuando, evocando a Borges, dice: "La vida de cada uno es el poema que espera ser escrito." O, remitiendo a la película "Ensayo de Orquesta" de Federico Fellini, cita: "Somos todos músicos. Estamos aquí para ensayar. Las notas nos salvarán. La música nos salvará. Aférrense a las notas"[20].

Según Sartre, la finitud va tatuando límites en la corporalidad, el pasado y la libertad, que constituyen nuestra facticidad.

Ya desde Kierkegaard se sabe que no sólo angustia el límite tras el cual se agazapa el mal, la imposibilidad, sino también y sobre todo la libertad comprendida como poder-ser, el amor, el bien[21].

[18] RICŒUR, Paul. *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*, trad. Pons, H., Buenos Aires: F.C.E., p. 39.
[19] IRIBARNE, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 151.
[20] Ibíd., p. 145 s.
[21] *Cf*. REBOK, María Gabriela., "Aventuras y desventuras de la libertad", en AAVV. *Vigencia del filosofar*, Buenos Aires: Paulinas, 1991, pp. 181-185.

Eugen Fink, en *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, tratando de comprender al hombre desde su propio testimonio en el presente vivencial, destaca las siguientes estructuras coexistenciales, que a su vez son símbolos esenciales del mundo: muerte, trabajo, dominio (*Herrschaft*), amor y juego[22]. Como resultado de su interrelación, "nuestra vida parece estar anudada según un modelo misterioso, se parece en su inextrincabilidad al nudo gordiano. Y el Alejandro que con la espada corta el enredado nudo es la muerte; ella disuelve los enigmas de la vida en tanto los apaga"[23].

Un último nodo problemático que nos plantea Julia Iribarne —y que llama "*la expectativa escatológica"*— puede resumirse en la frase siguiente: "La muerte entendida como fin de toda conciencia posible y la consecuente negación de la inmortalidad es una tesis que no puede ser ni probada ni descartada racionalmente"[24].

Pero es esa misma conciencia la que se rebela contra su desaparecer. La sobresalta en forma insistente la pregunta reprimida por la *supervivencia*. Muchas religiones en complicidad con sus respectivas culturas, y la filosofía relacionada con ellas, bucearon en estas aguas profundas fuera de los límites de la mera razón. A esto cabe añadir la perplejidad de la misma ciencia para dar cuenta de lo que ella todavía llama "experiencias de muerte cercana", pero que —para los que estuvieron en tal coyuntura— era una auténtica experiencia de muerte.

Julia Iribarne aduce el caso de las culturas orientales —la India, por ejemplo— con la creencia en una "interminable transmigración del alma y su incesante renacimiento. La innovación más sorprendente de Buda […] se relaciona con el fin de tales transmigraciones, una «redención» de este movimiento y la entrada del alma en el nirvana. Muerte significa aquí el fin de la vida terrena"[25]. En consecuencia, la muerte resulta para ellos un descubrimiento tardío.

Iribarne también hace pesar la argumentación de Max Scheler[26] basada en la trascendencia del *espíritu* respecto de sus actos y su cuerpo. Y no menor respeto le merece a nuestra homenajeada Unamuno, y su resistencia a aceptar

[22] *Cf*. FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg-München: Alber, 1995, p. 59 s.
[23] Ibíd., p. 60.
[24] IRIBARNE, J. *En torno al sentido de la vida*, p. 161.
[25] Ibíd., p. 162.
[26] SCHELER, Max. *Muerte y supervivencia. Ordo Amoris*, Madrid: Revista de Occidente, 1934, p. 93 s.; cit. por IRIBARNE, J., *En torno al sentido de la vida,* p. 165.

la muerte como algo definitivo, porque siente "un hambre furiosa de ser", "un hambre de divinidad". La fama es sólo un retazo de eternidad, no la eternidad misma. "El peligro consiste en querer creer mediante la razón y no mediante la vida. Porque la fuente de la creencia en la inmortalidad es la vida que quiere persistir. La voluntad es la fuerza íntima que hace que los seres quieran persistir, es la divinidad que obra en nosotros"[27].

3. LA POSIBLE APUESTA A LA FELICIDAD

Retomemos la inquietante pregunta del comienzo: ¿cómo puede ser *feliz* alguien que sabe que va a *morir*? Además a este "alguien" que somos nosotros, le tocará hacer tantos duelos cuantos amados y amigos sobreviva. Y esto prescindiendo de los duelos que cincelan la propia identidad con su historia dramática. Veremos más adelante cómo Julia Iribarne sugiere una secreta articulación entre *felicidad* y *muerte* a partir de la experiencia que constata que, en momentos de suprema *felicidad*, hemos soltado el yo y no nos importaría morir en ese instante, más aún hasta se hace deseable la *muerte*.

> Este sentimiento de haber alcanzado una dimensión de felicidad [antes había escrito de plenitud], ajena al tiempo, homogénea, nos lleva a desear la muerte para no recaer en las vicisitudes del tiempo. Lo singular de esta experiencia es que de un modo espontáneo se invierte la dirección de la intencionalidad de la conciencia, la conciencia no se orienta hacia algo sino que es capturada; es probable que ese proceso raro por infrecuente se empariente con los éxtasis místicos[28].

La felicidad propiamente tal sólo es posible por vía del éxtasis, de la entrega de sí a lo que nos excede. Es pertinente agregar que la pregunta por el sentido de la vida adopta muchas veces la forma de la pregunta por su teleología, o sea, la pregunta por el *fin* de la vida. Y como fin puede significar tanto el término como la meta de la vida, la respuesta es inevitablemente doble y denuncia una controvertida relación entre la *muerte* y la *felicidad*.

Un punto clave de acceso a la felicidad, sin abandonar la condición de mortales, es el *juego*. Fink lo ha llamado "oasis de la felicidad". El hombre en su integridad es tanto un aproximarse a la muerte como un simultáneo estar ex-

[27] UNAMUNO, Miguel de., *El sentimiento trágico de la vida (1912)*, en *Ensayos*, T. I y II, Madrid: Aguilar 1951, p. 861; cit. por Iribarne, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 166.
[28] IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida.*, pp. 155 s.

puesto a la resistencia y a los dones de la tierra. Por su condición social supone además una tensión entre el amor y el poder.

> El hombre es esencialmente mortal, esencialmente trabajador, esencialmente luchador, esencialmente amante y —esencialmente jugador. Muerte, trabajo, dominio, amor y juego conforman la elemental estructura de tensión y el bosquejo fundamental de su enigmática y polivalente existencia humana. Y si Schiller dice: "[…] el hombre sólo está entero cuando juega [...]", entonces vale también que sólo está entero cuando trabaja, lucha, cuando se enfrenta con la muerte, cuando ama[29].

Siendo el juego un fenómeno fundamental de la existencia, —junto a los ya mencionados: muerte, trabajo, amor y dominio— de alguna manera se diferencia de ellos al ser capaz de asumirlos en sí, representándolos. En alemán una representación teatral (*Schauspiel*) una ejecución musical se dicen con el verbo "jugar" (*spielen*). El juego obedece a un espontáneo impulso vital, es en sí mismo un instaurador y portador de sentido.

Por su parte, Harald Holz destaca la preeminencia del juego respecto del trabajo, en la medida en que es un proceso plenificante que tiende a alcanzar el ápice del sentido en la *relación* que establece, más que en el resultado o producto. Asimismo hay una marca entrópica en el proceso del trabajo en un doble sentido: respecto de la materia que transforma, aniquila un valor para instaurar otro; respecto del trabajador, éste alcanza su satisfacción no durante la acción, sino una vez que ha terminado. La entropía respecto de la materia o del sistema axiológico establecido no ocurre sin atentar contra la biosfera o contra la herencia cultural. El juego, en cambio, no tiene su fin fuera de sí, despliega una teleología existencial, o sea, por medio del acto mismo de existir, que es simultáneamente un coexistir, pre-estructurado en la condición de persona. Su paradigma sería el amor[30]. Conceptualmente condensado, el juego "es relación subsistente participada por diferentes personas libres"[31]. Además Holz pone de relieve otras características del juego: totalidad cooperativa, creatividad dinámi-

[29] "Der Mensch ist wesenhaft Sterblicher, wesenhaft Arbeiter, wesenhaft Kämpfer, wesenhaft Liebender und —wesenhaft Spieler. Tod, Arbeit, Herrschaft, Liebe und Spiel bilden das elementare Spannungsgefüge und den Grundriß der rätselhaften und vieldeutigen menschlichen Existenz. Und wenn Schiller sagt: «... der Mensch ist nur da ganz, wo er spielt ...», so gilt auch, daß er nur da ganz ist, wo er arbeitet, kämpft, wo er sich dem Tod entgegenhält, wo er liebt", FINK, Eugen. *Spiel als Weltsymbol*, Cathrin NIELSEN und Hans Rainer SEPP (Hg.), Freiburg-München: Karl Alber, 2010, p. 16. La traducción de todas las citas de este libro es nuestra.

[30] *Cf*. HOLZ, Harald., *Philosophie humaner Praxis in Gesellschaft, Religion und Politik*, Freiburg-München: Karl Alber, 1974, pp. 174-177.

[31] HOLZ, Harald., *Philosophische Tagebücher*, en *Werkausgabe*, Reihe VII, Bd. 39 Teil 2 (inédito).

ca, positividad existencial de libertad intersubjetiva y necesidad, riesgosa aventura y, por todo ello, categoría del acontecer histórico[32].

No es difícil advertir el estrecho parentesco entre juego y felicidad, particularmente visible en los juegos de amor. Sin embargo, nuestro deseo de felicidad y sus múltiples interpretaciones, es lo siempre inquietante de nuestra existencia, que se traduce en una incansable ansiedad de futuro debida a nuestro carácter irremediablemente fragmentario. Entonces, conviene llamar con Fink al juego "oasis de felicidad", porque ostenta en su circularidad un símbolo de autosatisfacción, un sentido en sí mismo, una posibilidad de demorarnos en el tiempo, escapando así al carácter devorador de Kronos. Permite recuperar en cierta medida el tiempo paradisíaco de la infancia[33].

El juego es gozo creativo, configurador de gran alcance. Puede abrazar hasta lo más trágico y transfigurarlo, como sucede en las logradas tragedias. Abarca la condición tragicómica de nuestra existencia. Y es el encuentro con el *sentido* que genera el juego, lo que habilita el gozo aun de lo terrible, y le otorga esa fascinación que encanta.

Carga de sentido al movimiento del cuerpo entero y compromete todos sus sentidos. Acontece así también una comunicación casi al modo del contagio. El jugar es siempre comunitario, un jugar-con, aun en el caso del juego en soledad. Las reglas de juego son vinculantes, aunque pueden cambiarse por consenso con los demás participantes[34]. Es el símbolo de la libertad del espíritu, pero de un espíritu encarnado.

> Precisamente en las esenciales acciones fundamentales no puede el hombre ser independiente de las cosas, por el contrario, está referido a ellas: en el trabajo al martillo, en el dominio a la espada, en el amor al lecho, en la poesía a la lira, en la religión al altar —en el juego al juguete[35].

Ahora bien, el juguete implica una dimensión mágica, capaz de asumir cualquier cosa, cualquier rol, en suma, un microcosmos. Nutre su alegría con la levedad de la apariencia y de los posibles. Es la experiencia de una libertad iné-

[32] *Cf*. HOLZ, H., *Philosophie humaner Praxis…,* pp. 169-181.
[33] *Cf*. FINK, E., *Spiel als Weltsymbol*, pp. 17-18.
[34] *Cf*. ibíd., pp. 19 ss.
[35] "Der Mensch kann gerade in seinen wesenhaften Grundhandlungen nicht frei von den Dingen bleiben, er ist auf sie angewiesen: in der Arbeit auf den Hammer, in der Herrschaft auf das Schwert, in der Liebe auf das Lager, in der Dichtung auf die Leier, in der Religion auf den Opferstein — und im Spiel auf das Spielzeug" (ibíd., p. 21). Cabría, sin embargo, señalar que —en los juegos en los que empieza a tallar el arte— el juguete ya no es necesario; así, por ejemplo, en la ronda, en la danza en general, en la música, etc.

dita. Sin embargo: "El juego puede albergar en sí el momento apolíneo de la mismidad libre, pero también el oscuro momento dionisíaco de la pánica entrega de sí"[36].

Por su acción simbólica el juego contribuye a la autointerpretación de la existencia. Es un crear finito en la dimensión extra-ordinaria de la apariencia, del orden de lo imaginario. Es un espejar muy diferente a la mera apariencia, sinónimo de lo ilusorio. Es en el arte como juego donde aparece en su máxima potencia y verdad. Pone en movimiento el plexo de las relaciones que nos constituyen.

> La fiesta arcaica es más que una diversión popular. Es la elevada realidad efectiva de la vida humana, elevada a la dimensión mágica en todas sus relaciones. Es espectáculo cultual, en el que el hombre siente la cercanía de los dioses, de los héroes y de los muertos, y se sabe puesto en presencia de todos los poderes benditos y terribles de la totalidad cósmica[37].

Basado en el antecedente de Heráclito y de Nietzsche, Fink defiende un concepto especulativo del juego, que como "[c]aracterización de la esencia del ser en el ejemplo de un ente, es una fórmula conceptual del mundo lanzada desde un modelo intramundano"[38].

Para finalizar, deseo rescatar una frase de Julia Iribarne que me parece su autorretrato y como una apuesta trascendente: "La belleza se relaciona con la eternidad y es opuesta a la finitud"[39]. Como ya sostenía Platón, la belleza instaura un *ordo amoris* que atraviesa la muerte en beneficio del resplandor fascinante de la verdad (*Banquete* 206 b).

4. CONSIDERACIONES FINALES

Atendiendo al proceder hermenéutico, hemos desglosado la pregunta conductora: ¿cómo puede ser *feliz* alguien que sabe que va a *morir*? en otras preguntas acerca de la relación vida-muerte, urgidas por nuestra finitud.

[36] "Das Spiel kann das helle apollinische Moment der freien Selbstheit, aber auch das dunkle dionysische Moment panischer Selbstaufgabe in sich bergen" (ibíd, p. 24).
[37] "Das archaische Fest ist mehr als Volksbelustigung, es ist die erhöhte, in die magische Dimension erhöhte Wirklichkeit des Menschenlebens in allen seinen Bezügen, ist kultisches Schauspiel, wo der Mensch die Nähe der Götter, der Heroen und der Toten verspürt und sich in die Gegenwart aller segnenden und furchtbaren Mächte des Weltalls gestellt weiß" (ibíd, p. 25).
[38] "Kennzeichnung des Wesens des Seins im Gleichnis eines Seienden, ist eine begriffliche Weltformel, die von einem innerweltlichen Modell abspringt" (ibíd, p. 28).
[39] IRIBARNE, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 156.

Nuestra interpretación del misterio de la muerte —efectuada en diálogo con la obra de Julia Iribarne, Rilke, Heidegger y Romano— permitió indicar, por el carácter anticipatorio del ser-para-la-muerte, una temporalidad succionada por el futuro (Heidegger), pero que —en su condición acontecial— se centra sobre el instante que aclara retrospectivamente (Romano). En todo caso, la *relación* vida-muerte —y no su dicotomía— es liberadora de posibilidades, más decisivas que la realidad cuando se trata de apostar a la transformación. En el fondo, en diálogo crítico con Romano, sostenemos que el nacimiento como acontecimiento originario no se contrapone radicalmente a la muerte, ya que es su condición de posibilidad. Basta haber nacido, —aun más, basta haber sido concebido— para estar en condiciones de morir. Y quizás la muerte no sea sino un "nacimiento al revés" hacia una dimensión más abarcadora de la vida. Heidegger nos confronta con la paradoja de la muerte que, marcando nuestro límite, "trans-finaliza todo acabamiento, extra-limita todo límite"[40].

Y, sin embargo, somos los habitantes del límite, con toda su carga de inhospitalidad, llevamos el límite tatuado en el cuerpo, en la libertad, en la historicidad, en el poder, en el amor, en el trabajo, pero con hambre de eternidad al decir de Unamuno. La aventura de transponer los límites en cada uno de los "coexistenciales" (Fink) imanta nuestra libertad y sus esfuerzos. Lo llevamos a cabo a "contramuerte", en un juego peligroso. Recuérdese la escena del juego de ajedrez entre el caballero y la muerte, a orillas del mar, de la película "El séptimo sello" de Ingmar Bergman. ¿Somos acaso irremediables perdedores?

Pero el juego también tiene la otra cara, la de acompasarse con el "juego del mundo", la "danza de las horas", el juego de las múltiples relaciones, el juego como "relación subsistente participada por diferentes personas libres" (Holz). La circularidad en los juegos, la paradigmática circularidad de la pelota y de la ronda, el círculo como ideograma de la perfección, el juego como "oasis de la felicidad" (Fink) no excluyen que nosotros mismos "estemos en juego", lo cual implica enrostrar inevitablemente el riesgo de muerte. Si el "estar en juego" supone un riesgo, un peligro no provocado por nosotros, el "poner en juego" mienta aquel rasgo de nuestra libertad por el cual nos arriesgamos. Pero, entonces, el juego y la felicidad que es capaz de producir, dejan de ser un fe-

[40] "Er [der Tod] über-endet alle Vollendung, er über-grenzt alle Grenzen", HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, [3]1966, p. 121. La traducción es nuestra.

nómeno marginal del mundo "productivo y serio", una mera diversión y distracción -o, en el mejor de los casos, un recurso terapéutico y de relajación- todo ello alentado por el montaje de la industria correspondiente.

Por el contrario, tomarse el juego en serio —y esta es la condición necesaria para no estropearlo— implica aceptar la provocación más alta posible de la libertad, la plenitud de la libertad en el arte. Ella no se atiene a normas previamente establecidas y muchas veces momificadas, sino que no cesa de producir nuevos valores y nuevas reglas, por esencia comunicativas. La experiencia de duelo, transformadora y liberadora de posibilidades no previstas antes de los acontecimientos críticos de nuestra existencia, significa un lanzamiento hacia los riesgos de la creatividad. Quizás así podamos entrever algo de esa relación entre muerte y felicidad, sospechada por Julia Iribarne, buscada por medio de nuestra pregunta y poetizada por la tragedia. Como bien lo vaticinó Hölderlin:

> Muchos intentaron en vano decir alegremente lo más alegre,
> Aquí se me expresa finalmente, aquí en el duelo[41].

[41] "Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen, / Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus", HÖLDERLIN, Friedrich, "Sophokles", en *Sämtliche Werke*, Paul STAPF (Hg.), Berlin-Darmstadt: Der Tempel-Verlag, p. 211. La traducción es nuestra.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 265-287

CC BY NC ND

RECONSIDERANDO LA RELACIÓN ENTRE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

RETHINKING THE RELATIONSHIP BETWEEN NATURE AND SPIRIT

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Resumen: La siguiente reflexión interroga en qué sentido puede todavía hacerse valer hoy la distinción entre ciencias naturales y ciencias de la cultura reconsiderando dicha distinción en el marco de la fenomenología husserliana. Se indaga si ella refleja un "hiato en la cultura" irreversible e infranqueable —heredado del dualismo cartesiano, la crítica kantiana, el positivismo naturalista y la reivindicación neo-kantiana de las ciencias del espíritu— o si más bien no puede concebirse un suelo común como fuente última de su sentido y validez. Se constata que sólo podrá descubrirse dicho suelo común trascendiendo toda toma de posición ontológica ("monista" o "dualista"), e interrogando las fuentes trascendentales de la experiencia humana. Dicha interrogación revelará, a su vez, consecuencias inesperadas respecto del carácter finito y limitado de toda empresa humana.

Palabras clave: Hiato en la cultura, neokantismo, positivismo, ciencias naturales, ciencias humanas, fenomenología trascendental.

Abstract: The following contribution reflects upon the sense that the distinction between natural and cultural sciences may still have nowadays, reconsidering it within the framework of Husserl's phenomenology. It questions whether it reflects an irreversible and insurmountable "hiatus in culture" —inherited from Cartesian dualism, Kantian critique, Comte's naturalism and the neo-Kantian vindication of the cultural sciences— or whether a common soil as their ultimate source of sense and validity may not be conceived instead. It purports that, the said common ground, may only be discovered by transcending every ontological statement (albeit "monist" or "dualist"), and by questioning the transcendental sources of human experience. This interrogation itself reveals unexpected consequences regarding the finite and limited character of every human endeavour.

Key Words: Hiatus in culture, neo-Kantianism, positivism, natural sciences, human sciences, transcendental phenomenology

Para Julia, *In memoriam*

Conocí a Julia Valentina Iribarne personalmente en 1993, acontecimiento que atesoro como un cambio fundamental en mi trayectoria académica —como

lo fue, cuatro años previamente, mi encuentro con Roberto Walton y Graciela Ralón en los Archivos Husserl de Colonia, Alemania, bajo la dirección y tutela de la severa, pero finalmente generosa (como luego aprendí), dirección de Úrsula Panzer. Fueron los Walton quienes en 1992 me pusieron en contacto epistolar con Julia, y gracias a los tres finalmente supe que ya no me hallaba aislada en Latinoamérica en mi interés por el pensamiento de Edmund Husserl —por el que yo sentía, casi desde mi ingreso en la universidad como estudiante de Letras, una creciente fascinación e interés. En 1992 me animé a organizar, para celebrar el 75º Aniversario de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), un primer coloquio de fenomenología husserliana para el que invité a conocidos fenomenólogos europeos (especialmente alemanes y belgas). Lamentablemente, el presidente electo de entonces, con el apoyo de las fuerzas armadas, clausuró el Parlamento Peruano convirtiéndose en un presidente *de facto*. En señal de protesta, la gran mayoría de mis invitados anunciaron su retirada del evento. Les propuse, entonces, publicar en su lugar un libro, para el que solicité a todos mis invitados enviar un texto. Todos aceptaron con entusiasmo la alternativa y así pude editar en 1993 el libro *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica* contemporánea, con la colaboración no sólo de Roberto, Graciela y Julia, de Argentina, sino de Rudolf Bernet (a la sazón Director de los Archivos Husserl de Lovaina), Klaus Held, Karl Schuhmann, Jacques Taminiaux, Elisabeth Ströker, Mario Presas, Ernst-Wolfgang Orth, y el filósofo peruano que entonces tenía más reconocimiento exterior, Francisco Miró Quesada Cantuarias.

Entre tanto, Julia, a quien todavía no conocía personalmente, generosamente me envió de regalo los dos volúmenes de su libro *La intersubjetividad en Husserl*, ofreciéndose venir a Lima para la presentación del libro colectivo en el Instituto Riva-Agüero de la PUCP, y ofrecernos de paso un par de conferencias. Cuando se enteró que en 1995 estaba redactando mi tesis doctoral, me envió la edición alemana —bastante mejorada y actualizada— del libro que anteriormente me había enviado —*Husserls Theorie der Intersubjektivität*— traducido por Menno-Arend Herlyn con el apoyo de Hans Rainer Sepp, en la Editorial Karl Alber Freiburg / München. Aquel volumen, que me dedicó con las cariñosas palabras —"Para Rosemary, con mi cariño y mis entusiastas deseos de éxito, un gran abrazo, Julia, 3.11.1995 Bs.As." — fue un regalo impagable en las últimas semanas de redacción de mi disertación por lo que le estoy eternamente agradecida.

Desde entonces, nos visitó en el Perú en varias ocasiones, nos encontramos en numerosos eventos en el extranjero, y siempre compartió conmigo sus reflexiones y sus publicaciones con una generosidad sin límites. Jamás abordó un tema filosófico por un puro interés exegético, sino que supo siempre extraer de sus disciplinadas y profundas lecturas e interpretaciones consecuencias filosóficas de gran trascendencia. Se interesó así por entender —distinguiendo y vinculando— las cuestiones relativas al instinto y la libertad, la naturaleza y el espíritu, la metafísica y la ética, la trascendencia y la teología, la mortalidad y la inmortalidad, en discusiones donde destacaba el horizonte teleológico de su articulación.

De Julia he aprendido muchísimo, tanto por su gran calidad humana y señorío, como por su gran inteligencia, lucidez, y conocimientos en el campo de la fenomenología de Husserl. Su vida y su obra quedarán grabadas en mi corazón y en lo que pueda eventualmente yo misma producir.

En esta ocasión, ofrezco en su memoria una reflexión sobre el significado del hiato kantiano entre naturaleza y espíritu, y la posibilidad de su reconsideración desde el pensamiento de Husserl.

1. EL HIATO EN LA CULTURA

La distinción decimonónica y neo-kantiana entre ciencias naturales "explicativas" ("empírico-deductivas") y ciencias de la cultura "descriptivas" o "interpretativas" es una respuesta a la reducción positivista de todo saber humano al paradigma fisicalista desde que Comte publica a partir de 1830 su *Curso de filosofía positiva*. La distinción neokantiana pretende restituir la dignidad de las ciencias del espíritu o la cultura, como detentando un estatuto científico *sui generis* y como siendo incluso "más verdaderas" que las ciencias naturales, aunque se caractericen con criterios extraídos de estas últimas.

En esta ocasión me pregunto si esta distinción llega a reflejar un "hiato en la cultura" irreversible e infranqueable, o si más bien es posible interrogar en dirección de un suelo común como su fuente última de sentido y validez. El descubrimiento de ese suelo común, con la fenomenología de Husserl, revela a su vez consecuencias inesperadas respecto del carácter finito y limitado incluso de las ciencias de la naturaleza.

El desarrollo de la *filosofía* moderna durante los siglos XVII y XVIII sanciona un cambio profundo en el modelo de racionalidad antiguo y medieval que ya se viene dando desde la llamada "revolución científica" en el siglo XVI. El nuevo concepto de ciencia desde Galileo Galilei (1564-1642) se asocia a una concepción matematizada del método experimental moderno, concomitante a una "matematización" inédita de la naturaleza. Así, el concepto moderno de "naturaleza" reemplaza a las acepciones medievales de *natura naturans* y su *ens creator* (Dios creador), y de *natura naturata* en tanto *ens creatum*. Desde entonces por "naturaleza" se entiende el ámbito físico (material o corpóreo), y subsidiariamente a la psique o alma (conciencia o mente).

Surge así un nuevo concepto de "racionalidad" con dos aspectos diferenciados y complementarios: uno *matemático* y otro *naturalista.* La racionalidad "matemática" inspira desde R. Descartes (1596-1650) una *metafísica* de certezas indiscutibles fundada en un "dios que aritmetiza" (*hó théos arithmetitzei*); también impulsa el desarrollo de las *ciencias formales* desde G.W. Leibniz (1646-1716) hasta el desarrollo y revolución de las matemáticas y lógica a fines del siglo XIX e inicios del XX. Ellos conservan su preferencia por la *deducción* precedida por alguna forma de *intuición intelectual* en el establecimiento de los primeros principios de la ciencia.

En cambio, la racionalidad "naturalista" se concibe como correlato de una realidad crecientemente concebida en términos de "hechos constatables" de modo sensible, empírico y experimental. Los empiristas privilegian la *intuición sensible* por ser "más cercana a la experiencia", "nos es más familiar", y porque sólo ella es considerada capaz de ofrecer las *premisas particulares* que fungen de punto de partida firme y seguro de generalizaciones *inductivas*. A ambas dimensiones de la ciencia moderna, se añade el papel de la intervención técnica sobre la naturaleza, con Francis Bacon (1561-1626) y Thomas Hobbes (1588-1679), quienes sostienen que el conocimiento de las *causas* de los fenómenos da el "poder" de *anticipar* o *prever* los efectos deseados con el objeto de *producirlos y controlarlos*. La "tecnificación" de la ciencia moderna se potencializa cuando el matemático francés F. Viète (1540-1603) introduce el álgebra desde el mundo árabe, transformándola en un análisis simbólico que permite luego la *aritmetización*, *formalización* o *algebraización técnica* de la geometría euclidiana, dando lugar a la geometría analítica con Descartes y luego con Leibniz. El modelo que se desprende de estas profundas transformaciones pronto convier-

te a la *física matemática*, por su precisión y exactitud, en el paradigma de todas las ciencias modernas.

La filosofía moderna y las nacientes ciencias del espíritu también acusan el impacto del objetivismo fisicalista moderno. La teorización galileana introduce *de facto* un dualismo metafísico entre dos órdenes naturales, cerrados en sí mismos: el *orden físico* donde sólo caben los cuerpos geométricos sometidos a rígidas leyes causales, determinadas *a priori*, y el *orden espiritual* o mental —el de la psique, los problemas humanos y las propiedades culturales. Al distinguir entre *res extensa* y *res cogitans*, Descartes adopta tanto el paradigma "objetivista" como el dualismo ontológico del fisicalismo cientificista, pues aborda la sustancia pensante con los mismos criterios de sustrato-atributos y de evidencia clara y distinta que corresponden a la extensión matemática, e introduce un *modelo deductivo* para reconstruir el mundo *extenso* a partir de los atributos de la *sustancia pensante*. Luego los racionalistas modernos (como Leibniz y Wolff), introducen en la naturaleza objetiva el orden de la *aeterna veritas* al radicaliz la idea de un mundo "en sí" como unidad racional sistemática en donde cada particularidad se halla perfectamente determinada en una estructura anticipada y disponible. Así, la historia de la filosofía moderna se caracteriza por reflexionar sobre el desarrollo vertiginoso de las ciencias naturales.

Pero Immanuel Kant (1724-1804), siguiendo a los empiristas, inclina la balanza finalmente del lado de la *intuición sensible* como única fuente fidedigna del *contenido* de las ciencias, por lo que tiene que reinterpretar a las matemáticas como una ciencia que se construye a partir de la sensibilidad. Su interpretación criticista del *fundamento* de la ciencia natural newtoniana, así como el "hiato" que introduce entre el "mundo sensible" y el "mundo inteligible", son decisivos para la posteridad decimonónica y para el tema que me convoca aquí.

En efecto, Kant sigue al *empirismo* al sostener que todo conocimiento *comienza* con la experiencia sensible, aunque no todo conocimiento *procede* de él. Así, la totalidad del conocimiento científico se contruye con contenido material que nos "es dado" sólo por vía de nuestra *sensibilidad pasiva*[1]. Rechazando las intuiciones intelectuales, que sólo pertenecen a un *intellectus archetypus* o divino, sostiene que la *actividad* o *función* del *entendimiento* (judicativa e infe-

[1] *Cf.* KANT, Manuel, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción, estudio preliminar y notas de Mario CAIMI, edición bilingüe.

rencial) configura dichos contenidos y les imprime su forma racional. En sí mismo el entendimiento es enteramente vacío e incapaz de acceder a contenido alguno que no le haya sido dado desde la sensibilidad. Por otro lado, sigue a los *racionalistas* al sostener que el entendimiento humano posee elementos *a priori* que, si bien no son "contenidos" en el sentido de "ideas innatas", consisten en "*formas* intelectuales" o "conceptos puros" que brotan *espontánea y activamente* de la función judicativa del entendimiento. Sin embargo, se aparta del racionalismo al introducir un elemento *a priori* y puro (claro y distinto), aunque puramente pasivo, en la *sensibilidad*: las "formas puras del espacio y el tiempo". Esta posición *no es racionalista* por cuanto para ellos —como por ejemplo, para Leibniz— la sensibilidad "ve oscuramente" lo que por vía inteligible se ve "clara y distintamente". El hiato que introduce Kant entre el mundo sensible y el mundo inteligible consiste en concebir al mundo sensible como intuitivo, inmediato, pasivo, con un elemento receptor formal *a priori,* y al mundo inteligible como discursivo, mediato, no intuitivo, vacío, enteramente formal, activo o espontáneo[2]. La ciencia natural y las matemáticas se despliegan a través de juicios sintéticos *a priori* en los que se articulan, por un lado, los conceptos puros y formales del entendimiento con los *fenómenos* asequibles por vía sensible —cuya composición es tanto material o sensible cuanto formal o pura— gracias a la función sintética suprema de un "yo pienso" que acompaña a todas las representaciones.

Según Kant, la ciencia natural y las matemáticas acotan el campo total del conocimiento racional teórico, siendo su alcance exclusivamente el mundo fenomenal, sensible, configurado por la actividad del entendimiento. Pero queda fuera del alcance de la ciencia natural el ámbito trascendente o *noumenal*, el de las cosas en sí o las esencias. Las ciencias naturales y las matemáticas son incapaces de acceder a las cosas trascendentes, que son sólo *pensables* como "conceptos puros de la razón" o "ideas" a los que no corresponde ningún objeto cognoscible, o son *asequibles* por la vía de la *razón pura práctica*. Así se acota el campo de una *metafísica del porvenir*[3] en un nuevo sentido, que se presenta como *metafísica de la naturaleza* —encargada de despejar las condiciones de

[2] La concepción de este hiato ya se da en Kant una década antes de la publicación en 1781 de su *Crítica de la razón pura*, concretamente en *La 'dissertatio' de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.
[3] *Cf.* KANT, Manuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Leipzig: Reclam, 1945.

posibilidad *a priori* del conocimiento científico o teórico— y como *metafísica de las costumbres* —encargada de despejar las condiciones *a priori* de la acción moral[4].

En suma, el pensamiento crítico kantiano, articula las demandas fundacionales del empirismo y el racionalismo moderno, con dos propósitos: uno *científico*, que consiste en fundamentar las ciencias naturales y matemáticas y sus dos fuentes (sensible e intelectual), y uno *filosófico*, que garantiza la posibilidad de un discurso *no científico* pero que pueda satisfacer los "profundos intereses de la razón" —los intereses metafísicos, éticos, y escatológicos—, un discurso que esté a buen recaudo del determinismo causal que rige el mundo de la naturaleza fenomenal, salvaguardando la *libertad* indispensable para la acción moral.

Éste es el "hiato" que Kant introdujo en la cultura, temiendo probablemente lo que ya empezó a realizar durante su vida el matemático, físico y astrónomo francés, Pierre-Simon Laplace (1749-1827), quien, inspirado por Newton y su concepción de las leyes de la naturaleza, extendió el determinismo causal a todos los ámbitos de la ciencia y la cultura. Sus ideas fueron luego recogidas por Augusto Comte (1798-1857), fundador de la tradición filosófica naturalista conocida como "Positivismo".

2. DEL "HIATO EN LA CULTURA" A LA NATURALIZACIÓN DEL SABER

La obra de Comte, especialmente el *Curso de filosofía positiva* que publicó entre 1830 y 1842, y el *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844)[5]*,* tuvo una inmensa influencia en todos los ámbitos de la cultura en general durante los siglos XIX y XX, más allá del ámbito propio de las ciencias naturales físicas. Su auge coincidió con la decadencia del idealismo alemán a partir de la muerte de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en 1831. Su pensamiento se caracterizó fundamentalmente por su naturalismo y cientismo, es decir, por interpretar la totalidad de la realidad desde la óptica de las ciencias naturales, obnubilado por su asombroso progreso así como el de las matemáticas, y por reducir toda la

[4] En torno a la distinción entre "metafísica de la naturaleza" y "metafísica de las costumbres", *cf.* el Prefacio de KANT, Manuel, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Editorial Encuentros, 2003, traducción de Manuel GARCÍA MORENTE.
[5] COMTE, Augusto, *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), *y Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), Buenos Aires: Ediciones Orbis Hyspamérica, 1984.

realidad al único rasero de los "hechos" empíricos, individuales y generales, constatables por la experiencia. El espíritu ilustrado que persistía en el contexto posterior a la Revolución Francesa con su idea del orden social, su antropologismo que giraba alrededor del "gran ser" de la humanidad, su utopismo fruto de su confianza en un progreso sin retorno de la humanidad, su historicismo relativo al grado de evolución de la humanidad, así como el espíritu anti-teológico y anti-metafísico de la época, determinaron la concepción comteana de la filosofía como un *sistema*. Ésta debía descubrir una *ley universal* que unificara a las diversas ciencias naturales y sus leyes bajo un *método único* aplicable de modo uniforme a todos los temas, y bajo la premisa de su famosa "ley de los tres estados" como ley absoluta, invariable, necesaria y sólida que rige el desarrollo de la humanidad por etapas que se excluyen y suceden en *progresión* y metamorfosis permanente: del estado teológico-ficticio, al estado metafísico-abstracto y finalmente al estado científico-positivo que es el fin conclusivo y estado "final y maduro" de la historia, propio de una "humanidad adulta"[6]. Su meta fue lograr, pues, la *unidad de un saber* más allá del fraccionamiento de las seis ciencias positivas qué él concibió: la *física* celeste (astronomía), la *física* terrestre (mecánica), la *física* inorgánica (química), la *física* orgánica (fisiología) y la *física* social (sociología), todas precedidas por las matemáticas[7]. Así, los hechos reales y empíricos y sus leyes debían ser *unificados* bajo una *ley universal* que él concibió como la de la *gravitación universal*[8]*.* Comte tuvo correspondencia con John Stuart Mill (1806-1873) quien, con su *Lógica raciocinativa e inductiva*, le proporcionó la "lógica" empirista que requería el positivismo y cuyo carácter supuestamente "demostrativo y probatorio" —a pesar de tratarse de una lógica "inductiva"— debía estar garantizado por la *uniformidad absoluta de la naturaleza* o la "*ley de la causalidad universal*"[9].

Sin duda el positivismo de Comte cumple un papel positivo y desmistificador en el trabajo y progreso de las ciencias naturales, llamadas a prestar una mayor atención a la observación de la naturaleza que a las construcciones especulativas, así como también cumple un papel relevante subrayando la finitud de todo saber humano. Por otro lado, la tendencia "unificadora" que introduce

[6] *Ibid.,* pp. 26-31.
[7] *Cf. Ibid.,* pp. 51-74.
[8] *Cf. Ibid.,* pp. 31-38.
[9] MILL, John Stuart, *A System of Logic, Raciocinative and Inductive* (1943), Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.

la "filosofía positiva" de Comte sigue de algún modo vigente en la Teoría de la Gran Unificación de la física actual (conocida como TGU), por la que los físicos siguen buscando una única fuente que se halle a la base de las cuatro fuerzas fundamentales reconocidas en el universo[10]. Pero otra consecuencia del positivismo es también la pretensión de medir a las ciencias culturales con el mismo rasero que el de las ciencias naturales, debiendo supuestamente usar "los mismos métodos", la misma epistemología, y estar sustentada por una misma "ontología implícita". Produce en ese sentido una "naturalización" de la cultura a todo nivel. Se pretende que la "lógica inductiva" con la que Mill enriquece la concepción de Comte debe ser asimismo capaz de demarcar radical y definitivamente las fronteras entre "ciencia" y "no-ciencia". Ahora bien, el positivismo de Comte había sido precedido por una forma más sofisticada del naturalismo como el "utilitarismo" de James Mill (1773-1836) y Jeremy Bentham (1748-1832), quienes difundieron la idea de introducir el *determinismo causal* de la naturaleza física a los dominios de la historia y la sociedad. John Stuart Mill, por su lado, también es uno de los fundadores decisivos de un "empirismo gnoseológico" y "psicologismo lógico", que no sólo pretende revertir la lógica aristotélica y proponer como verdadero silogismo a la "inducción", sino que por medio de ella pretende explicar la génesis de todos los conceptos, leyes (o principios) y teorías de la lógica mediante una generalización de la experiencia introspectiva volcada a los "hechos de la vida psíquica" estudiados por la psicología. Su "psicologismo lógico", entonces, es el de la variedad más extrema, pues llega a sostener que la "lógica es una rama de la psicología", negando toda validez *a priori* a esta disciplina formal. En suma, el positivismo de Comte termina propagándose durante el siglo XIX en distintas direcciones y escuelas con distinto grado de radicalidad, desde diversos tipos de pragmatismo hasta los más crudos materialismos, empirismos y sensualismos, como los biologismos y fisiologismos reduccionistas de Karl Vogt (1817-1895) y Jacob Moleschott (1822-1893), que pueden valer como propuestas "materialistas científicas".

Así, todo el naturalismo decimonónico está en general influenciado por una cierta interpretación unilateral de la obra de Kant como aquel que destrona a la

[10] Se trata de la interacción gravitatoria, la interacción electromagnética, la interacción nuclear fuerte y la interacción nuclear débil. Sólo se han podido unificar la interacción electromagnética con la interacción nuclear débil, dando lugar a la interacción electro-débil. Pero sigue siendo el gran reto de la física actual la unificación de ésta con la interacción gravitatoria y con la interacción nuclear fuerte. Quien inicialmente unificó la fuerza magnética y la eléctrica fue el físico J. C. Maxwell (1831-1879).

metafísica racionalista y proclama en su lugar el triunfo indiscutido de las ciencias naturales. Pero en algunos de los representantes del positivismo, hasta el siglo XX, la impronta kantiana es más conspicua, como en el precursor del Círculo de Viena, Ernst Mach (1838-1916), físico y filósofo austríaco muy respetado incluso por Einstein, quien reconoce en la obra de aquél una influencia en su propia teoría de la relatividad general[11].

3. EL NEOKANTISMO Y LA REIVINDICACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Sin embargo el reduccionismo naturalista del positivismo empieza a causar lo que Edmund Husserl (1859-1938), décadas más tarde, caracteriza como un "malestar en la cultura", y —usando palabras de Kant— por excluir los "intereses más profundos de la razón". En ese sentido dice en una frase muy dura a inicios de su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de 1936[12], que "el positivismo decapita a la filosofía." Dicho malestar empieza a manifestarse alrededor de 1870 con un rechazo general al "reduccionismo naturalista" de toda realidad a los hechos empíricamente constatables, por un lado, y con la reintroducción de nociones kantianas eliminadas por el positivismo —fundamentalmente la noción de *a priori* en el campo del conocimiento y la moral, así como problemas metafísicos, éticos y estéticos que apelan a un nuevo concepto de historicidad en la base de las "ciencias humanas".

Destacan dos escuelas neokantianas alrededor de 1870 con claros perfiles diferenciados pero teniendo en común una reacción crítica al positivismo, rescatando elementos fundamentales del pensamiento kantiano silenciados por el naturalismo. Se trata de la escuela de Marburgo, de tendencia más *epistemológica*, y la escuela del sudoeste alemán, conocida como Escuela de Baden, que retoma el *proyecto metafísico* de Kant en dirección de las "ciencias de la cultura" o el espíritu, más allá de la égida de las ciencias naturales. Entre sus antecesores se cuenta con Alois Riehl (1844-1924), Johannes Volkelt (1848-1930) y Max Wundt (1879-1963), quienes re-introducen la idea del *a priori* como crite-

[11] "In 1930 Einstein would say that, 'It is justified to consider Mach as the precursor of the General Theory of Relativity,' although Mach did not buy Einstein's theory — in keeping with the disagreements that were common among people trying to describe the basics of nature." (http://www.fsmitha.com/h2/phil-einstein.htm).

[12] *Cf.* Hua VI, p. 7 (HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. IRIBARNE, p. 53).

rio de la "validez *objetiva*" del saber —distinguiéndolo de la formación *subjetiva* de las ideas estudiada por la psicología—, y ya empiezan a leer a Kant como un metafísico.

Los intereses de la Escuela de Marburgo son más epistemológicos por lo que sus trabajos fundamentalmente retoman aspectos de la filosofía especulativa o teórica de Kant, con alguna influencia platónica, identificando a la filosofía con la lógica (entendida como una teoría del conocimiento) a la base de la ética y la estética. Sus principales representantes son Herman Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924), quienes reconocen un elemento *a priori* y formal —universal y necesario— en el conocimiento científico, no derivable de la *empirie*, y retoman el proyecto de una filosofía trascendental.

A esta Escuela se suma años más tarde Ernst Cassirer (1874-1945), preocupado también por problemas gnoseológicos y epistemológicos derivados de la filosofía de Kant. Pero su originalidad consiste en su aporte a las ciencias de la cultura por su preocupación por el lenguaje y el mito, especialmente en su *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929)[13]. Cassirer prolonga las reflexiones de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) sobre el lenguaje, pero atribuye a la *imaginación trascendental* kantiana no sólo el papel de articular el entendimiento con la sensibilidad en tanto fuente y mediadora entre ambas facultades, sino como *sede del pensamiento simbólico.* Para Cassirer, la imaginación trascendental se halla a la base tanto de las formaciones lógicas, por un lado, como de las formaciones poéticas, por el otro.

La Escuela de Baden, en cambio, más que interesarse por la razón especulativa kantiana y por problemas epistemológicos, privilegia a la razón práctica y a las teorías axiológicas. También por cierto sus miembros acusan una cierta influencia hegeliana, siendo sus principales representantes y fundadores tanto Wilhelm Windelband (1848-1915) como Heinrich Rickert (1863-1936). Ellos denominan "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*) —o "ciencias históricas", de la "cultura", "humanas", "morales" o "sociales"— a disciplinas como la historia, la sociología, la lingüística, la etnología, la antropología, la estética, la moral, el derecho, la religión, etc., desarrollando de esa suerte una "teoría de la cultura." Incorporan, conforme a su neokantismo, aspectos negados por los

[13] CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas,* vols. I, II y III, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, segunda edición 1998, traducción de Armando MORONES.

"naturalistas" como los conceptos de *idealidad* y de *normatividad* en la lógica y en la ética, aunque siempre desde una perspectiva formal. Pero su principal característica es su distinción tajante entre dos grandes regiones del ser, la "naturaleza" por un lado, y la "cultura", por el otro, distinguiendo radicalmente las "ciencias de la naturaleza" y sus métodos *generalizadores* ("nomotéticos"), de las ciencias de la cultura o humanas y sus métodos que distinguen la *individualidad* de cada cultura o formación social. Tuvieron una gran influencia en Husserl, Scheler, Heidegger, Hartmann y Jaspers.

Sin embargo, quien precede los trabajos de los neokantianos de ambas escuelas, especialmente la de Baden y todas sus tesis fundamentales, y es pionero en la reacción anti-positivista del siglo XIX, es el criticista Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien, en sus distintos textos como la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883)[14] o su *Psicología y teoría del conocimiento* (1895-1896)[15], es el que introduce la radical distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, aunque concibe a ambas como "objetivaciones del espíritu". Las "ciencias naturales" son portadoras de un *método* "explicativo", por el que Dilthey entiende que incorporan una serie de herramientas diversas como el cálculo, las inferencias lógicas, las estadísticas, las mediciones, así como los métodos experimentales, siendo la naturaleza su *fundamento*. En cambio, el *método* de las "ciencias del espíritu" es fundamentalmente "comprensivo", por el que Dilthey entiende la operación por la cual las mentes acceden a otras mentes mediante las expresiones culturales y las "objetivaciones" del espíritu que se dan en la historia, por lo que su *fundamento* es precisamente la historia. El método "comprensivo" involucra una dimensión *descriptiva*, otra *valorativa* y finalmente una de *interpretación*. La dimensión *histórica* en la obra de Dilthey juega un papel central, pues es *en ella* que se dan las expresiones y objetivaciones del espíritu, y es *en ella* que el ser humano aprende lo que él es —y no mediante una mera introspección psicológica. Ahora bien, un elemento central en la concepción diltheyana está en sostener que en la medida que *toda ciencia* es un producto del espíritu, las "ciencias del espíritu" son "más ciertas" que las ciencias naturales. Dilthey es el primero en introducir una idea que luego reto-

[14] DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949, traducción de Eugenio IMAZ.
[15] DILTHEY, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978, traducción de Eugenio IMAZ.

man los neokantianos de Baden, según la cual las ciencias naturales se ocupan de "leyes generales" mientras que las "ciencias del espíritu" se ocupan de lo radicalmente *individual* en el orden del ser, del deber-ser y del valor —como es el caso de una obra de arte, única e irrepetible. Todo "hecho cultural" es así singular y remite a vivencias espirituales creadoras correlativas, que los integran[16]. Los "hechos culturales" y las "objetivaciones del espíritu", objeto de las "ciencias del espíritu", son denominados por Dilthey "significados" o "totalidades significantes" en tanto expresiones de la vida[17]. Estos "hechos culturales" o "significados" son captados a su vez por "*categorías* básicas de la significación" o sus "tipos esenciales", que Dilthey clasifica de modo neokantiano (como también lo hará luego Husserl) como *categorías* "teóricas o racionales", "prácticas o voluntarias" y "valorativas, emocionales o afectivas"[18].

Además de los aspectos *descriptivos* y *valorativos* del método "comprensivo" de las ciencias del espíritu, Dilthey añade el aspecto *hermenéutico*[19]. Su interés por este elemento lo lleva a desarrollar una "teoría de la interpretación" como un conjunto de reglas y preceptos de la comprensión descriptiva y valorativa que involucran al intérprete en el proceso de la interpretación, en una concepción por decir "holística" de la misma, pues los significados se relacionan con la vida como las partes con el todo[20].

Sin embargo, lo que queda un poco en la indeterminación o ambigüedad es el concepto genérico de ciencia del que parte Dilthey. Por cierto, él sostiene que las "ciencias del espíritu" son "más verdaderas" que las "ciencias naturales", porque estas últimas también son "objetivaciones del espíritu"; también sostiene que "(…) la 'objetividad' del saber que persiguen <las ciencias del espíritu> tiene también otro sentido" que el de las ciencias naturales. Lo que queda en la ambigüedad son sus afirmaciones respecto de "los 'métodos' que nos acercan en las ciencias del espíritu al ideal de la objetividad del saber", a pesar de que ellos muestran "diferencias esenciales con aquellos otros que cumplen el mismo cometido en el conocimiento de la naturaleza"[21]. Pues bien, es este concepto de "objetividad" como ideal de las ciencias del espíritu el que lleva luego a Edmund

[16] *Cf. Ibid.*, pp. 301-310 *passim*.
[17] *Cf.* también, al respecto, la recopilación de textos diltheyanos en *El mundo histórico*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944, traducción de Eugenio IMAZ, pp. 256-269 *passim.*
[18] *Cf.* también DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, *op. cit*., p. 31 *passim.*
[19] *Cf. Ibid.,* pp. 241 ss., 250 ss., 321-325.
[20] *Cf. Ibid.,* p. 269 *passim.*
[21] DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, *op.cit.,* p. 92.

Husserl a temer que un cierto rezago positivista se desliza en la filosofía de Dilthey, a pesar suyo. Pero lo que más reprocha Husserl tanto a Dilthey como a los neokantianos de la Escuela de Baden, es haber profundizado el "hiato en la cultura" que introduce Kant con su dualismo entre los ámbitos de la "naturaleza" y el de la "libertad".

Mi pregunta a estas alturas es si es posible reconsiderar la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura, más allá del "hiato" señalado por Dilthey y los neokantianos, pero también más allá del reduccionismo positivista de todo dominio de las ciencias y la cultura a su mero rasero natural.

4. MÁS ALLÁ DEL DUALISMO ENTRE NATURALEZA Y ESPÍRITU

Cuando uno plantea la distinción entre naturaleza y espíritu, conducente a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, uno se enfrenta al hecho de que dicha *relación* o *distinción* sólo puede plantearla un espíritu consciente de sí mismo, y sólo puede planteársela *a sí mismo*. Como señala Ullrich Melle[22], refiriéndose a la concepción husserliana del problema de la naturaleza y el espíritu, aún cuando el espíritu consciente-de-sí-mismo conozca su origen dentro de la evolución natural y conozca que hay otras "formas de vida" que se relacionan estrechamente con él, aún incluso si sabe que vive la mayor parte de las veces *por debajo* del nivel más alto posible de auto-conciencia, no puede negar su singularidad y distinción radical respecto de la naturaleza, "no puede escapar de su responsabilidad" interpretándose desde un "monismo naturalista", como es el caso del naturalismo positivista.

Podríamos todavía preguntarnos de dónde proviene la división y delimitación de las distintas regiones de la ciencia (las naturales, físicas y psico-físicas, y las culturales o "del espíritu"). Sobre este tema reflexiona también Edmund Husserl, desde la perspectiva de su filosofía fenomenológica desde 1910 hasta su última obra, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936, aunque casi no publica ninguna de esas investigaciones durante su vida. En su opinión, la distinción y relación entre dichos tipos de disciplinas es uno de los problemas básicos de toda teoría de ciencia; es más, sostiene

[22] MELLE, Ullrich, "Nature and Spirit", en: NENON, Thomas y Lester EMBREE, *Issues in Husserl's* Ideas II, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996 (Serie *Contributions in Phenomenology*, vol. 24), p. 16.

que un "abismo esencial insuperable"[23] separa ambos tipos de ciencia, y sin embargo no están absolutamente separadas en compartimentos-estanco puesto que, de alguna manera —tal como Dilthey ya lo había de algún modo presentido—, parecen penetrarse y abarcarse mutuamente, "de un modo muy difícil de comprender"[24].

Este problema, por cierto, concierne la "clasificación" de las ciencias según las regiones del ser que abarcan y según sus métodos. Pero el problema, para Husserl, también lo involucra en su larga batalla contra el naturalismo positivista que, según su opinión, "hace imposible una vida del espíritu verdaderamente libre y grande volcada hacia las metas ideales de la humanidad"[25]. Para la filosofía naturalista, la única "realidad" existente es la de la *naturaleza*. Ella "naturaliza" al espíritu y las ideas, volviéndolos "hechos in-significantes dentro de una maquinaria mundana in-significante"[26]. Así, lo que está en juego en la pregunta por la relación entre la naturaleza y el espíritu es, según Husserl, el "rescate del espíritu y de la humanidad" de su "reducción naturalista".

Pero ha de reconocerse que la dificultad estriba en que el espíritu sólo se manifiesta en su conexión inseparable con la naturaleza corpórea y material, que permite indagaciones sobre la historia natural desde la biología evolucionista, las investigaciones genéticas, la dependencia de su funcionamiento respecto de eventos somáticos y condiciones externas. Nada de esto niega Husserl, como se percibe en las dos primeras partes del segundo volumen de sus *Ideas*[27]. Allí nos señala que las determinaciones básicas de la naturaleza física son espacio, tiempo y causalidad, y los *cuerpos físicos* son sustratos de propiedades causales esenciales. Dicha causalidad es, a su vez, inductiva, estableciéndose entre entidades mutuamente exteriores regidas por "regularidades empíricas de co-existencia y sucesión"[28]. En cambio, las *entidades psico-físicas* son realidades multi-estratificadas, siendo su estrato *inferior* el de la materialidad *física*, el *intermedio* el de las *sensaciones* fundadas en cuerpos orgánicos, y el *superior* el

[23] HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke* – Husserliana, vol. XXV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1987, p. 324. En adelante, me referiré a los volúmenes de la Husserliana, editados ulteriormente por Kluwer Academic Publishers y Springer (Dordrecht), con la sigla Hua, seguida del volumen en números romanos. En el caso de existir una traducción al español, la señalaré a continuación.
[24] Hua IX, p. 39.
[25] HUSSERL, Edmund, Manuscrito inédito F I 35/19ª; citado por MELLE, Ullrich, *op. cit*., p. 18.
[26] *Ibid.,* 20b; *loc. cit*.
[27] Hua IV, pp. 1-172 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, vol. II, México D.F.: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q., pp. 31-213; en adelante, *Ideas* II).
[28] Hua IX, p. 103.

de las entidades puramente *psíquicas*. Esta "triplicidad" de estratos constituye la realidad psico-física del ser humano[29].

A estos tres estratos de realidad les corresponde tres tipos diferenciados de *experiencias*: la percepción puramente *material*, la experiencia *somatológica* del cuerpo orgánico o viviente, y la experiencia puramente *psíquica*. Y si podemos tener *experiencias* de cuerpos *materiales* sin experiencias somatológicas y psíquicas, así como experiencias *somatológicas* sin experiencias psíquicas, en cambio no es posible tener experiencias *psíquicas* que no involucren necesariamente experiencias somatológicas y material-corpóreas.

Las *ciencias naturales* pretenden abordar a sus objetos —las entidades materiales y psico-físicas— como regidos por nexos inductivo-causales y determinados por leyes exactamente definidas. Conciben así a lo individual como una "particularización" de una *ley exacta general*[30]. La *física* aborda a la naturaleza material corpórea como campo de investigación, mientras que la *psicología naturalista* es la ciencia natural de la naturaleza psico-física, en tanto espacializada y objetivamente temporalizada como "anexo causal del cuerpo físico"[31]. La psicología naturalista, así, intenta imitar a la física en cuanto ciencia "explicativa" por leyes causales.

La fundamental diferencia entre ambas ciencias naturales, la *física* y la *psicología*, es que la primera lleva a cabo una idealización matematizante de la naturaleza corpórea, con el objeto de alcanzar la "pura determinación objetiva" de la realidad "en sí misma", "batallando contra todo aquello que es meramente subjetivo"[32], como señala Husserl. El mundo de la vida "experimentado" e "intuitivo" es considerado, desde el punto de vista de la física matemática, un mundo "meramente aparente" respecto de los predicados físico-matemáticos supuestamente "verdaderos" y exactos de la naturaleza "objetiva" —predicados alcanzables mediante procedimientos experimentales controlados por el pensamiento lógico-matemático[33]. Estas son las dos caras, la *empírica* y la *deductiva*, la sensible y la matemática, de la *física.* Desde Galileo Galilei esto ha sido posible al distinguir las *cualidades primarias*, propiedades cuantificables y ma-

[29] Hua V, p. 14 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, vol. III, México D.F.: UNAM, 2000, traducción por Luis E. GONZÁLEZ revisada por Antonio ZIRIÓN Q., p.24; en adelante, *Ideas* III.)
[30] Hua XIII, p. 90.
[31] Hua IX, p. 166.
[32] *Ibid.,* p. 96.
[33] *Cf.* Hua V, p. 65 (*Ideas* III, pp. 77-78).

tematizables de la realidad física —esto es, las propiedades espacio-temporales de la extensión matemática—, de las *cualidades secundarias* de los cuerpos, subordinadas a nuestras sensaciones subjetivas.

Pero las realidades psico-físicas *no son matematizables* como la naturaleza puramente física. Los nexos inductivos causales en ambos casos no son iguales, y sin embargo ambos pertenecen al modo "naturalista" de explicar el mundo. La experiencia somatológica nos pone frente a campos de sensación, sentimientos sensibles y diversos tipos de impulsos y tendencias que dependen causalmente del estrato físico corpóreo. Ambos estratos —el físico y el estesiológico— están funcionalmente coordinados en una suerte de "dependencia condicional". Por otro lado, las sensaciones no sólo manifiestan la sensibilidad de un cuerpo orgánico, sino también sirven de base "material" (*hylética*) a nuestras vivencias psíquicas. De este modo la vida psíquica depende mediatamente del cuerpo y el cerebro. Sobre esa base se constituyen las ciencias zoológicas y antropológicas —científico naturales— del ser humano.

Pero el ser humano no se reduce a esta "externalidad empírica", según Husserl[34], ni se le puede "naturalizar" del todo. Si bien el alma (esto es, la conciencia, el *ego,* o el espíritu) está conectada a la causalidad psico-física, lo cierto es que sus "producciones" de sentido y de valores de verdad, éticos y estéticos, son *irreductibles* a una explicación calculante según leyes causales. No se trata con esto de "criticar" el proceder —perfectamente legítimo— de las ciencias naturales, sino de no "reducir" *toda explicación científica* al modelo que ellas proponen, y pretender que lo que no es "calculable" en la actualidad lo será con el progreso ulterior de la investigación, conforme al *ethos* de este tipo de ciencias. En otras palabras, lo "criticable" según Husserl es el pretendido "absolutismo metodológico" de las ciencias naturales. El "absolutismo" del naturalismo olvida reconocer que su proceder (su método) es relativo a un cierto "interés epistémico del sujeto personal" que se pone entre paréntesis y se borra en su misma elaboración. En efecto, por *razones esenciales*, la descripción de las prácticas y habilidades científicas *no debe entrar como una parte componente* de la ciencia natural. Por ello los científicos naturales, como sostiene Hubert Dreyfus, proceden en dos momentos: a) primero, *produciendo* datos descontextualizados al usar instrumentos que registran sólo *variables* independien-

[34] Hua XIII, p. 482.

tes de contextos subjetivos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues sólo sobre dichas variables gobiernan las leyes científicas; y, b) posteriormente, *eliminando* toda referencia —en la producción final de su trabajo— a las *actividades subjetivas* que han consistido precisamente en producir dichos datos descontextualizados[35].

Así, *todo* campo científico remite a *experiencias* constitutivas de sentido y de validaciones respecto del mundo, sean éstas experiencias correlativas a los cuerpos físicos, de tipo somatológico, o puramente psíquicas. Estas *experiencias* científico-naturales enfrentan al mundo externo como un mundo de facticidades puras, de cosas espacio-temporalmente situadas en un nexo universal causal. Pero en el *mundo de la vida* cotidiano tenemos *otra experiencia* de la realidad y de nosotros mismos; su sentido y validación escapa totalmente el alcance de las ciencias naturales. En el mundo de la vida, donde nos hallamos como sujetos *personales* y *comunidades de sujetos*, todo lo que nos rodea es portador de *predicados de sentido espirituales* que se han originado en actividades o vivencias subjetivas y personales "dadoras de sentido" —predicados que se les ha atribuido a las cosas. Así, el mundo circundante vivido no es un mundo de meros hechos, sino un mundo poblado de "pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, telas, herramientas, etc.", es decir, "objetos de valor" de diversos tipos —"objetos de uso" u "objetos prácticos". Como señala Husserl, "no son objetos que se hallan en las ciencias naturales"[36], sino aquellos de los cuales hablan las "ciencias de la cultura".

Para Husserl la "cultura" en sentido amplio "comprende todas las realidades que tienen predicados de sentido"[37], es decir, que son "correlatos de subjetividades actuantes"[38]. Los sujetos personales mismos y las comunidades sociales pertenecen también a estas realidades culturales. Las culturas ellas mismas son *producto* de la actividad histórica de las comunidades humanas. "El mundo de la vida es un mundo histórico-tradicional-cultural"[39], es un mundo de predicados práctico-normativos y valores, pero también un mundo de predicados teoréticos o cognitivos. En otras palabras —como había afirmado anteriormente

[35] Cf. DREYFUS, Hubert L., "Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal", en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.
[36] Hua IV, p. 27 (*Ideas II*, p. 56).
[37] MELLE, Ullrich, *op. cit.,* p. 24.
[38] Ms. F I 35/115b, citado por MELLE, U., *loc. cit*.
[39] *Ibid.,* p. 25.

Dilthey—,las *producciones teoréticas* de las "ciencias naturales", físicas y psicofísicas también pertenecen en general a la "cultura", según Husserl. Pero, al igual que Dilthey, la meta epistémica de las "ciencias culturales" propiamente dichas, a diferencia de las "ciencias naturales", no es la explicación por leyes causales sino una "comprensión" interna por otro tipo de "causalidad" —aquélla de las "motivaciones".

Ahora bien, si extirpamos hipotéticamente del mundo de la vida cotidiano y circundante todo "predicado de sentido" teórico, práctico o valorativo, dicho mundo se reduce al puro estrato abstracto de la experiencia sensible y perceptiva. Ciertas ciencias de la naturaleza de tipo morfológico y meramente descriptivo pueden intentar sistematizar las formas típicas intuitivas de este mundo perceptivo, que es relativo a la sensibilidad perceptiva humana. Pero el intento de las ciencias naturales desde Galileo busca *trascender* esta relatividad para alcanzar una supuesta "naturaleza en sí", tal como es creada por Dios en un "lenguaje matemático". Si el mero mundo perceptivo sin predicados prácticos ni de valor es ya un mundo abstracto —separado de la *totalidad vivencial* en la que es originalmente *dado*—, la ciencia moderna galileana introduce un segundo estrato de abstracción, eliminando el estrato abstracto fundante de la naturaleza intuitiva y sus "cualidades secundarias" subjetivo-relativas, y reemplazándolo por un estrato de "cualidades primarias" cuantificables e idealizadas matemáticamente. Finalmente, lo que intentan las "ciencias naturales físicas" es matematizar indirectamente incluso las cualidades secundarias de los olores, colores, sabores, de las sensaciones y los instintos[40]. Y las ciencias naturales tienden a tomar a esa "realidad", que es el resultado final de una doble abstracción, como la única realidad "objetiva", "en sí" y "verdadera".

En esto consiste la absolutización del naturalismo que se halla a la base de la "crisis de las ciencias y la cultura europeas", según Husserl, y que nos pone ante un mundo sin la visión de colores, sin el olor de aromas, sin la escucha de sinfonías, sin sujetos personales, sin valores, sin sentimientos, y sin un último sentido para la vida humana. El mundo se da como una naturaleza muerta, meramente mecánica. Sin embargo, su influencia en el mundo de la vida de hoy es inmensa, pues su tipo de explicación matemático-calculativa exacta ha permitido su aplicabilidad tecnológica, la cual a su vez ha redundado en beneficio de la

[40] *Cf.* Hua VI (*Crisis*), §9.

propia investigación "científico-tecnológica-industrial". El mundo de la vida de hoy es así radicalmente otro que hace 200 años. Este gran "progreso" se ha debido sin duda a que opera un olvido del mundo de la vida y sus experiencias subjetivas, que aparecen como impedimentos en su camino hacia la pura objetividad. Este es el "objetivismo, tecnicismo y naturalismo" de la ciencia natural moderna.

No se trata de que las "ciencias de la cultura" y la filosofía recusen a la ciencia moderna de la naturaleza física. Pero lo que sí se necesita son "ciencias de la cultura" que no reduzcan la vida humana personal y su mundo de la vida al esquema "objetivista" de la ciencia natural física. Y aunque su desarrollo no se da al modo de las "ciencias naturales", Husserl deja planteadas, en la tercera parte de sus *Ideas II*, las bases de lo que él propone como una "ontología del espíritu *subjetivo*" —una ontología de tipo "mundano" dentro de la "actitud natural". Ésta se basa en la *experiencia originaria* de nosotros mismos y de los demás como *personas* que habitan en sus respectivos mundos circundantes, y cuyos conceptos claves son la "*intencionalidad*" de nuestra vida consciente (teórica, valorativa y práctica), y la "*motivación*" como ley esencial de la vida espiritual. La vida consciente e intencional es caracterizada además como *activa*, en la cual se despliegan tomas de posición prácticas, valorativas o teóricas. Pero dicho estrato *activo* de la vida consciente descansa, a su vez, en la vida *pasiva* primaria del espíritu (la de los impulsos e instintos), a la que se añade una *pasividad secundaria* en la que se sedimentan sus hábitos, habilidades y convicciones, productos de las "tomas de posición" de su vida activa. El espíritu *sabe* de su raigambre en la naturaleza, sabe que no se ha auto-producido y que posee talentos y habilidades que dependen del cuerpo y su sensibilidad. Su vida además es histórica y, en tanto tal, irreversible, es decir, no "iterable", dándose su carácter esencial bajo la forma de un *desarrollo* permanente. Cada espíritu personal e individual es miembro de un mundo espiritual intersubjetivo y comunicativo[41] en el que entra en diversas relaciones con sus congéneres —como relaciones de trabajo, de amor u odio, etc.. De sus relaciones de tipo "yo-tú" surgen las comunidades personales o comunicativas que no se reducen a una suma de sujetos atomizados.

[41] HUSSERL, Edmund, "Naturwissenschaftliche Psychologie, Geisteswissenschaft und Metaphysik" (1919), en: NENON, Thomas y EMBREE, Lester, *op. cit.,* p. 6.

Como Ullrich Melle resume: "Intencionalidad y motivación, actividad sobre la base de la pasividad, pasividad primaria natural y pasividad secundaria de habitualidades, desarrollo e historicidad, actos sociales y espíritu común como personalidades de un nivel superior: éstas son las determinaciones esenciales y estructuras esenciales del espíritu subjetivo. En estas determinaciones se muestra a sí misma la diferencia ontológica radical entre naturaleza y espíritu"[42], diferencia que se acentúa más cuando se incluyen dos adicionales determinaciones del espíritu: la *razón* y la *libertad*.

Correlativamente a esta "ontología del espíritu *subjetivo*" Husserl concibe una "ontología del espíritu *objetivo*" —también mundana y en la actitud natural— que determina las leyes y formas *a priori* de la cultura —tanto de la cultura "material" de las herramientas, objetos de uso, bienes materiales, etc., por un lado, como las de la cultura "ideal" de las religiones, teorías científicas, composiciones musicales, etc., por el otro. Dicho "espíritu objetivo" también cae bajo normas de la razón, pues la idea práctica más elevada de la humanidad es la de una "cultura de la razón".

Esto me permite finalmente cerrar el último estadio de mi reflexión, que consiste en examinar si más allá de las distinciones radicales entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias de la cultura", en cuanto investigan distintas regiones de la realidad y en cuanto exhiben distintos métodos, no cabe hablar de un cierto "suelo común" a ambas como última fuente de su sentido y validez. Ya habíamos señalado, como sostuvo también anteriormente Dilthey, que las "ciencias naturales" físicas y psico-físicas, con sus respectivos métodos causales inductivos, también son productos "culturales", y forman parte de la llama "ontología del espíritu objetivo", pues su constitución de sentido y validez se desprende y produce a partir del contexto universal del mundo-de-la-vida. En ese sentido, ya en la actitud natural se puede sostener que ambos tipos de ciencias exhiben una cierta trabazón o co-dependencia. Las "ciencias humanas" o "culturales" pueden así estudiar la "historia de las ciencias naturales", así como intentar comprender las motivaciones internas del enfoque naturalista y de sus diversas abstracciones e idealizaciones. Las "ciencias de la cultura", asimismo, pueden evaluar críticamente las demandas de verdad y razonabilidad de las

[42] MELLE, Ullrich, *op. cit.,* pp. 30-31.

ciencias naturales, por ejemplo evaluar sus pretensiones a promover una "humanidad racional".

Pero se podría argumentar que la "trabazón" no necesariamente privilegia a las "ciencias culturales", pues éstas no son las únicas que aspiran a explicaciones universales de lo que hacen sus contrapartes. En efecto, las "ciencias naturales" también pretenden dar explicaciones universales sobre los fenómenos espirituales, dando la impresión que ambas son igualmente legítimas. Sin embargo, la actitud de las ciencias humanas no es "abstracta" como la de las ciencias naturales, sino que tiende a recoger y describir la infinita *complejidad* de la correlación entre el *espíritu subjetivo* y sus *productos culturales objetivos*. En ese sentido son ciencias "concretas" de la vida espiritual-personal y su mundo cultural-histórico. El problema con la "absolutización" de la actitud de las "ciencias naturales" es la pretendida universalización de sus métodos abstractivos.

Decía que las ontologías del "espíritu subjetivo" y del "espíritu objetivo" con las que Husserl pretende fundamentar todos los ámbitos de la ciencia y la cultura, son parte constitutiva de una fenomenología "mundana", dentro de la actitud natural —cosa que comparten con las "ciencias de la naturaleza". Pero Husserl va más lejos, y pretende dejar al descubierto el "suelo común" de las "ciencias naturales" y "ciencias de la cultura" a través de su "fenomenología trascendental" —que sólo se despliega abandonando la actitud natural y mundana, a través del método radical de la *epojé* de ésta y la "reducción fenomenológica-trascendental". Dicho suelo es en última instancia la *intersubjetividad trascendental* como el fondo "absoluto" a partir del cual se abre la posibilidad de comprender a la *naturaleza* misma como cargada de predicados teóricos de sentido y de validez producidos por actividades intencionales *espirituales*; abre la posibilidad de comprender tanto a la región del *espíritu* como a la región de la *naturaleza* como "ideas en sentido kantiano" a las cuales las ciencias mundanas (naturales y culturales), que son por ello *finitas*, se aproximan sólo asintóticamente, siempre corrigiéndose y en ocasiones replanteándose, también en un proceso histórico interminable "realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, (…) pero que así es de hecho realizable"[43].

[43] Hua III, p. 139 (HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José GAOS por Antonio ZIRIÓN QUIJANO; pp. 466).

Así, el suelo común de la naturaleza y el espíritu, de las "ciencias naturales" y de las "ciencias del espíritu" es, en la concepción de Husserl, la vida misma del espíritu.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie*** Nº 3, 2015, 289-311

EL CAMINO HACIA UNA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

THE WAY TO THE TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY

Javier San Martín
UNED
Madrid, España
jsan@fsof.uned.es

Resumen: La obra de Julia V. Iribarne se basa, entre otros, en tres conceptos centrales, inter-subjetividad trascendental, ética trascendental y antropología trascendental. En este texto de homenaje a su persona y a su trayectoria intelectual, dado que nuestra autora se basa fundamentalmente en los inéditos de Husserl, aclararé, en primer lugar la posición del legado póstumo [*Nachlass*] husserliano en la obra de este. A continuación dedicaré un apartado a exponer el desarrollo de cada uno de esos conceptos a lo largo de su trayectoria, desde la intersubjetividad (apartado 2), pasando por la ética (apartado 3), hasta antropología trascendental (apartado 4).

Palabras clave: Iribarne, Julia V.; intersubjeti-vidad; ética fenomenológica; antropología filosófica

Abstract: Julia V. Iribarne's lifework rests, among others, on three central concepts, transcendental intersubjectivity, transcendental ethics and transcendental anthropology. In this text in tribute to her person and intellectual trajectory, and because Julia V. Iribarne's writings are founded basically on Husserl's *Nachlass,* I shall first clarify my conception about the relation of this *Nachlass* to his work. Next I will dedicate a section to explain the development of each of the concepts throughout her career, from intersubjectivity, (paragraph 2), to ethics (paragraph 3) and to transcendental anthropology (paragraph 4).

Key Words: Iribarne, Julia V.; intersubjectivity, phenomenological ethics; philosophical anthropology.

La obra de Julia Valentina Iribarne está íntimamente vinculada a la publicación de los manuscritos inéditos de Husserl. En efecto, su doctorado, llevado a cabo a partir de la publicación, en 1973, de los tomos XIII, XIV y XV de Husserliana, versó sobre la intersubjetividad en Husserl. Posteriormente, sus dos obras más significativas después de su trabajo de doctorado, *La fenomenología*

como monadología y *De la ética a la metafísica*, toman en consideración principalmente los escritos husserlianos de la época de Friburgo, que como se sabe, permanecieron en su mayor parte inéditos. Todos estos trabajos se enmarcan en la nueva visión de Husserl que, desde el libro de Don Welton *The New Husserl. A Critical Reader* (2003), se conoce como "el nuevo Husserl". Sin embargo, la obra de la profesora argentina, quizás por dificultades de distribución, no ha sido aún muy difundida. En general, este número de nuestra revista debe servir para darle esa visibilidad. Por mi parte, me centraré en los tres temas básicos de la obra de Julia V. Iribarne. En el primer apartado comentaré la problemática de obra de Husserl en relación con su legado póstumo, lo que se conoce como su *Nachlass*[1]*,* dada la importancia de este en la obra de la profesora argentina. En los otros seguiré los tres temas centrales de la investigación de J. V. Iribarne, la intersubjetividad, la ética y la antropología, todos en un plano trascendental, aspecto que es el punto clave.

1. EL *NACHLASS* DE HUSSERL Y LA OBRA DE JULIA V. IRIBARNE

Según consta en la presentación que Roberto Walton hace de la trayectoria intelectual de Julia Iribarne para su ingreso en la Academia de Ciencias de Buenos Aires, Julia había obtenido el doctorado en 1988. Es justo el año en que la conocí, en el Congreso de Santiago de Compostela, que organizamos con Maria Teresa Tyminiecka. Mi impresión de Julia fue la de una señora elegante y prudente, a la que no sabía encuadrar académicamente porque, pareciéndome mayor que yo —aunque tampoco pude nunca asegurar en qué medida lo era—, me parecía más joven en la Academia, pues hasta esa fecha nada de ella había tenido oportunidad de leer. Sin embargo, el tema que trabajaba y que se publicó precisamente entonces coincidía a todas luces con mis propias preocupaciones. Sus dos tomos sobre la intersubjetividad me dieron una pista muy importante. Recuerdo que el organizador del Congreso en Santiago, Nel Rodríguez Rial, y yo tuvimos con M. Teresa Tyminiecka un almuerzo en el que salió el tema de los manuscritos de Husserl, sobre los que yo había basado en gran medida mi tesis doctoral, de 1972. La opinión de la Sra. Tyminiecka era que esos

[1] Se llama *Nachlass* en alemán a la totalidad de los inéditos de un autor a la hora de su muerte. En español sería el legado póstumo, la herencia, pues *Nachlass* literalmente significa "lo dejado después", que aquí, aplicado a los escritos, significa los inéditos y textos editados póstumamente.

manuscritos no podían alterar el sentido de las obras publicadas por Husserl; que ni siquiera hubiera de tomárselos en serio, hasta, tal vez, ni siquiera existiría el derecho a hacerlos públicos puesto que su autor no lo había hecho. Mi escándalo fue mayúsculo, tanto más cuanto el mismo Husserl estaba convencido de que entre sus manuscritos había no sólo textos de trabajo sino verdaderas investigaciones consolidadas, "ciencias enteras" [ganze Wissenschaften], como con frecuencia los denominaba cuando alguien comentaba que aún faltaban por desarrollar partes de su obra, por ejemplo, la fenomenología genética, y él respondía con esas palabras señalando a los lugares donde guardaba sus manuscritos. Con ello se estaba indicando que no era verdad que no publicaba esos manuscritos por ser páginas impublicables, o porque no quisiera que vieran la luz. Más bien lo contrario, prefería trabajar en nuevas investigaciones a invertir en las tareas tediosas y que tanto tiempo exigen para ultimar y redondear los textos y, después, tener que seguirlos hasta su publicación.

En su momento le comenté a Julia V. Iribarne la opinión de M. Teresa Tyminiecka y evidentemente su escándalo fue también mayúsculo porque toda su obra se había basado principalmente en los póstumos de Husserl. Para mí, esa dificultad que planteaba M. Teresa Tyminiecka había sido una cuestión inexistente, nunca me planteé el tema, quizás porque, habiendo empezado a leer a Husserl desde las intuiciones de Merleau-Ponty, que se basaba en la lectura que había hecho de algunos textos póstumos de Husserl, y de la *VI Meditación cartesiana* de Fink, para mí el *Nachlass* del filósofo moravo era parte integrante de su obra. Por supuesto, lo mismo que para Julia V. Iribarne.

Y justo esa pertenencia de las publicaciones póstumas a la obra de Husserl es lo que se convirtió en el centro de la fenomenología de Julia Valentina Iribarne. Para describir qué significa eso, me basta con fijarme en la oposición entre el Husserl que se genera con la publicación de *Ideas* I, y el Husserl que emerge, principalmente, en la época de Friburgo. En *Ideas* I Husserl propone su método de la epojé y la reducción, por el cual el mundo es puesto entre paréntesis, para quedarnos con el mundo como correlato de mi experiencia, como noema de las múltiples noesis que constituyen la vida subjetiva. Desde esa idea, la fenomenología pura, como descripción del yo puro, es la filosofía primera, mientras que todos los análisis posteriores de lo que aparece en la experiencia serían temas de filosofía segunda. Ante todo las ontologías regionales que tratan de los diversos objetos de la experiencia, primero, la naturaleza;

segundo, mi propio cuerpo, con su alma, constituyendo cuerpo y alma la persona humana, por supuesto, como parte del mundo; luego los otros, como partes también del mundo; y tercero, el reino del espíritu, la cultura, incluida aquí la ciencia. Si el estudio del humano es la antropología filosófica, que así es una ciencia regional sometida a la filosofía primera, también lo son el saber de los otros y, por supuesto, la ética, que regula los comportamientos del sujeto en relación consigo mismo y con los otros. Obviamente, también los temas relacionados con el principio y fin de la vida, o la inserción del propio sujeto trascendental en la historia, que son los grandes problemas metafísicos. La filosofía fenomenológica, que abarcaría todos estos saberes, de carácter regional, es, así, una filosofía segunda, respecto a la cual la fenomenología pura expuesta en *Ideas* I es la filosofía primera. Este esquema fue el usual, y el que podemos llamar ortodoxo, frente al cual, por otro lado, se revelaron muchos discípulos y alumnos de Husserl dando lugar a las nuevas orientaciones en la fenomenología, que terminaron por aparecer como heterodoxias, tanto que se popularizó el dicho de que la historia de la fenomenología es la de sus heterodoxias.

El principal problema vino, como se sabe, del giro trascendental que se produce en las *Ideas I*, a resultas de la práctica de la epojé y la reducción, entendidas ambas como una unidad metodológica por la cual el mundo de la actitud natural, el mundo en el que vivimos y actuamos, ese mundo descrito en el § 27 de *Ideas* I, donde se dice que estoy en un mundo de cosas, pero en un mundo que, con la misma inmediatez de las cosas, se me da:

> como un mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosas, también con caracteres de valor, como bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc. En forma inmediata hay cosas ahí como objetos de uso, la "mesa" con sus "libros", el "vaso", el "florero", el "piano", etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen constitutivamente a los objetos de "ahí adelante" en cuanto tales, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general" (Hua III/1, 58; Zirión 137).

Pues bien, ese mundo, el mundo de las personas, en el que vivo, según se dirá en *Ideas* II, en actitud personalista, y que es en el que estamos y actuamos, se pone entre paréntesis, para dedicarnos al mundo que se da a la conciencia.

El que leía a Husserl desde las *Ideas*, e iba ampliando su conocimiento desde esta obra, entendiendo también *Meditaciones cartesianas* desde ahí, no te-

nía otra posibilidad de comprenderlo entenderlo más que desde el esquema anterior, facilitando así el conocimiento de una fenomenología clara, en la que Husserl estaba relativamente encasillado como un idealista o un trascendentalista al estilo kantiano o neokantiano, en el que el sujeto trascendental es el yo constituyente del mundo, y todo el resto objetos constituidos en este mundo. Como la constitución, además, se hace de acuerdo a esquemas cognitivos, porque es muy menor lo publicado por Husserl en referencia a otro tipo de actos, el predominio de la teoría sobre la práctica parece total. Por otro lado, ese esquema hace de la fenomenología una filosofía escasamente apta para pensar un mundo convulso como el que surgió a partir de 1914 y que dio lugar al violento e inestable siglo XX. La fenomenología prevista por Husserl de modo sistemático en las *Ideas* I no parecía una filosofía adecuada al siglo, y por eso una vez llegados los nazis al poder, prácticamente desapareció de la escena filosófica, siendo sustituida por lo que fue conocido como las 'herejías' de la propia fenomenología husserliana, por ejemplo, en Alemania, la filosofía heideggeriana prolongada después con la hermenéutica gadameriana; y en Francia, la fenomenología francesa, que pronto derivaría en la filosofía deconstructivista, y epígonos, tales como las filosofías de Deleuze y otros parecidos.

Todas estas filosofías se basaban en el mantenimiento de aquella visión de Husserl prevista en el tomo primero de *Ideas*, de acuerdo a la cual el mundo ordinario de la vida, en el que viven o vivimos las personas, tiene que ser puesto entre paréntesis, por lo que no tendríamos que contar con él.

El problema fue que ya en la época de Friburgo ese esquema se había roto. Que los que estaban con Husserl en Friburgo, primero Landgrebe, luego Dorion Cairns y Fink, estaban siendo testigos de una fenomenología muy distinta, que no encajaba en el diáfano esquema de *Ideas* I. Y con la publicación sucesiva de los póstumos de Husserl se fue abriendo paso una nueva visión de este profundamente distinta de aquella primera y que convertía esa filosofía en una filosofía adecuada al mundo contemporáneo. Y en esa tarea trabajó siempre Julia, desde su tesis doctoral sobre la intersubjetividad.

La amplia contribución de Julia Iribarne, entre otras muchas que en este monográfico se están poniendo de relieve, está en el uso que ella hace sin ningún prejuicio de tres conceptos o temáticas, cuyo sentido topológico quiero exponer en este trabajo.

La primera se refiere a la posición de la intersubjetividad; de hecho, de esta arrancan las otras dos. No en vano hizo Julia Valentina Iribarne su tesis doctoral sobre la intersubjetividad. Roberto Walton lo señala muy bien en la mencionada presentación de nuestra autora en su admisión en la Academia de Ciencias de Buenos Aires, ya que se refiere al giro que Julia detecta con el tema de la Intersubjetividad: "El mérito de esta obra es haber puesto de relieve el gran giro efectuado por el pensamiento de Husserl, esto es, la localización de la intersubjetividad en el ámbito trascendental" (Walton, 2005: 5), por tanto, incorporar a la fenomenología la tesis de que la responsable de la constitución del mundo es la subjetividad trascendental pero en la medida en que es *intersubjetividad trascendental*. Si la reducción trascendental, que es el verdadero acceso a la fenomenología trascendental, es consecución del yo trascendental o subjetividad trascendental en el yo humano que soy yo, debe producirse el giro correspondiente para conseguir la intersubjetividad trascendental a través de una correspondiente reducción intersubjetiva. Si con la reducción conseguimos descubrir en el yo individual que somos cada uno su sentido trascendental —definición precisa de la reducción, como reconducción del ser humano a su sentido trascendental, por la cual también y simultáneamente el mundo es reconducido a su sentido trascendental como correlato de la subjetividad—, lo mismo debe ocurrir con la humanidad, el conjunto empírico de los humanos, que debe ser reconducido a su sentido trascendental. Este es el sentido preciso de reducción trascendental intersubjetiva, por la cual en los otros —dados bien como presencias reales, bien como ausentes o también como horizontes sociales, pero en todo caso siendo todos ellos de quienes tomo el sentido de mi identidad social— se descubre un sentido trascendental, al que queda reconducido el mundo como su correlato de realidad, de valoración, de acción y sedimentación de las instituciones de sentido que se efectúan en la historia, por lo que también es un mundo histórico.

Dicho así, además de no tener, aparentemente, esa frase sentido para la inmensa mayoría de personas[2], parece algo de escasa relevancia, pero de he-

[2] Recuérdese lo que le dice Levy-Bruhl a A. Gurwitsch cuando lee la carta que le mandó Husserl el 11 de marzo de 1935: "*Vgl.* H. SPIEGELBERG, *Scrap-Book* (A. Gurwitsch): Levy-Bruhl, after receiving H.'s letter in 1935, showed it to Gurwitsch and asked: "Expliquez-moi, je n'en comprends rien." (Schuhmann, 1977: 459). Para una explicación de la carta, ver Edmund Husserl, "Carta a Lévy-Bruhl", traducción de J. San Martín, en revista *ER, Revista de Filosofía,* 19, año X, pp. 171-175 y de J. SAN MARTÍN "Husserl y la antropología cultural. Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl", en *revista ER, Revista de Filoso-*

cho es un punto en el que se rompe todo el esquema topológico bosquejado en *Ideas* I, lo cual, evidentemente, altera de raíz la fenomenología con la que se estaba operando hasta entonces. Por tanto, Julia V. Iribarne se sitúa, ya desde su tesis doctoral, en un Husserl al otro lado del Husserl tradicional, al que en mi libro *La nueva imagen de Husserl* (San Martín, 2015; ver también 2012) llamo el Husserl "convencional".

La segunda está también en relación con este punto. Porque en el esquema primero los otros era objetos en el mundo. Según el sentido del cambio, el giro en el tema de la intersubjetividad, también la ética tendrá que cambiar de *topos*, de ser una disciplina secundaria, de modo consecuente con el esquema previsto en *Ideas* I, al introducirse en el interior del sujeto trascendental el otro, no como otro individual sino como conjunto de los otros: la intersubjetividad. Con ello, mi comportamiento respecto de esta alteridad ya no es algo externo al yo puro, sino que le afecta, radicalmente, desde dentro. La ética se convierte en un saber trascendental. Hay una ética trascendental, que proviene del hecho de que llevamos a los otros dentro de cada uno de nosotros.

La tercera está en relación con este giro, y no es, topológica o arquitectónicamente, menos problemática que las dos primeras. En efecto, uno de los temas que más claro parece estar en el esquema husserliano inicial es que la fenomenología no es una antropología porque lucha de igual manera contra el psicologismo que contra el antropologismo, lo que significa despojar a estas ciencias o saberes de su pretensión de ser las ciencias primeras que sustituirían a las hasta entonces postuladas como tales, fundamentalmente la metafísica; o ya en la Modernidad, una filosofía del yo; o en el caso kantiano, una crítica de la razón pura. El sujeto puro, como sujeto garante de la verdad, no podría ser el humano resultado de azares históricos puramente contingentes, como es el desarrollo mismo de la evolución. La verdad y el bien no parecen ser de este mundo, sino de otro. Justo eso es lo que se querría indicar con la palabra 'trascendental'. El yo puro precisamente por ello no es el ser humano, que está lejos de ser puro en el sentido fenomenológico porque el cuerpo está sometido a mil azares; en él casi todo es radical facticidad y contingencia, desde el nacimiento hasta la muerte. Pues bien, con el tiempo, aunque en este caso ya más

fía, 19, año X, 1995, pp. 177-204. Actualmente en SAN MARTÍN, 2007. Lo que seguramente Levy-Bruhl no entiende de la carta es la referencia del mundo a la subjetividad, que es lo que significa ser correlato.

al final de su vida, y justo después de haber pronunciado la famosa conferencia sobre "Fenomenología y antropología", en 1931, para rechazar las derivas de Heidegger y Scheler hacia una antropología filosófica —al margen de que se pudiera decir eso en el caso de Heidegger—, Husserl da un decidido giro y se plantea la relación con la antropología y la fenomenología en tonos profundamente distintos.

En un texto de esa época llega a hablar Husserl de una nueva antropología, una auténtica antropología frente a la anterior, y que no sería otra que la que tendríamos que llamar, y así la llamará Julia V. Iribarne, "antropología trascendental".

Los tres conceptos involucrados en esas temáticas, la intersubjetividad trascendental, la ética trascendental y la antropología trascendental creo que cubren en gran medida la aportación de Julia a la fenomenología, entendiendo a Husserl desde la totalidad de su obra, fundamentalmente desde su *Nachlass*. Voy a procurar ampliar el sentido de los tres términos, que podrían servir también para dar contenido a lo que en la actualidad se llama el "nuevo" Husserl.

2. EL GIRO: LA LOCALIZACIÓN DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL ÁMBITO TRASCENDENTAL

Todos sabemos que el tema de la intersubjetividad fue absolutamente decisivo en la trayectoria y recepción futura de la fenomenología de Husserl. Para él mismo, tal como lo hemos terminado sabiendo, fue un verdadero caballo de batalla, porque, fundada la fenomenología, al estilo cartesiano, en la evidencia del *ego cogito*, el solipsismo que ahí acecha no puede dejar de perturbar. Una condición imprescindible para convertir la fenomenología en algo a tener en cuenta y con futuro era resolver cómo, de la certeza del yo como punto nuclear de la fundamentación, se podía pasar a una certeza compartida, es decir, cómo superar el solipsismo epistemológico.

La fenomenología, como filosofía primera, tiene, ante todo, la función de ofrecer a las ciencias un fundamento que pudiera asentarlas en un terreno firme, y así prepararlas para superar las tentaciones del escepticismo que las cuestiona; para ello empieza por la reducción fenomenológica, en la que descubro y convierto en tema de análisis mi vida, que es trascendental por ser condición de posibilidad de toda aparición, cognitiva y valorativa, así como de toda decisión práctica y el lugar en el que se tiene que dar aquella fundamentación.

Pues bien, sólo valdrá esa vida trascendental como tal fundamento, si no sólo es válida para mí, sino si es válida para todos. Pero justo por el modo en que Husserl llevó a cabo la reducción, parece que los otros han desaparecido de mi horizonte. De ahí la importancia de hacer ver que la vida trascendental no soy yo sino que, siendo yo, somos en realidad todos. La vida trascendental es intersubjetiva, es un sujeto compuesto por todos los sujetos. Por tanto, técnicamente, la reducción trascendental, que me tenía que servir para hacer visible el yo trascendental, mi vida trascendental, debe servirme también para lograr la intersubjetividad, es decir, para comprender mi yo trascendental como intersubjetividad, que para cumplir la función asignada debe ser también trascendental.

Pues bien, aquí hay dos momentos funcionalmente distintos: el primero es cómo percibo al otro, que es un tema propio de un análisis constitutivo como el de cualquier otra cosa, tal como Husserl los realiza, por ejemplo, en *Ideas* II respecto al cuerpo y a la cultura, esta en tanto que "objetos espiritualizados". Pero el segundo punto, mucho más relevante, es en qué medida esa experiencia del otro equivale a la aparición o descubrimiento de la intersubjetividad trascendental. Para ello, el otro ha de ser descubierto como otro trascendental, y eso es la ampliación de la reducción fenomenológica trascendental a una reducción fenomenológica intersubjetiva. Y este es el punto clave, un punto que no es fácil de percibir, siendo fundamental. En primer lugar, en la obra publicada de Husserl nunca se habló de este extremo. Más aún, se tomó la "V Meditación cartesiana" como un esfuerzo, por otro lado, baldío (ver Iribarne, 1987a: 72), para salir del ego aislado al otro, sin tomar nota de que ahí se trata de esa ampliación de la reducción trascendental a una reducción intersubjetiva.

Puede ser que en este punto Julia no haya sido lo suficientemente osada para hablar sin precaución ninguna, a tumba abierta, de "reducción intersubjetiva". El principal mecanismo para esa reducción intersubjetiva es la doble reducción, de la que se empieza a hablar en la *Grundproblemevorlesung*, de lo que Julia Iribarne da fe en varias ocasiones[3]. Pero no me consta que llegue a definir esa doble reducción como el modo en que Husserl lleva a cabo la reducción intersubjetiva. Es cierto que Husserl no es pródigo en esa denominación. Y segundo, es Fink quien nos indica que la V Meditación cartesiana tenía ese objetivo, cuando dice que la V Meditación supone la "culminación de la reducción

[3] El tema sale de modo reiterado. Ver IRIBARNE, 1987b: 45, 47, 51, 53-57, 65, etc.

egológica hacia la reducción intersubjetiva implícita en ella misma [en la anterior, en la egológica]"[4]. Cierto que la tesis de Julia Iribarne se concluyó antes de la edición de estos textos de Fink, que se publicaron a finales del otoño de 1988; pero no vuelve después sobre esa denominación, por más que en la edición alemana de las *Meditaciones cartesianas* Husserl hablara, él mismo, de esa "reducción intersubjetiva", cuyo objetivo no es otro que mostrar la trascendentalidad de los otros, esa caracterización del otro que para Julia Iribarne será decisiva de todo punto de vista: que llevamos a los otros en nosotros mismos; porque, en definitiva, la reducción intersubjetiva tiene que hacerse a partir de mis experiencias de los otros, mostrando que incluyen el poner al otro como otro trascendental.

En el magnífico prólogo al libro de J. Iribarne *La fenomenología como monadología* Roberto Walton lo explica con toda claridad:

> 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 un mayor alcance de la vida trascendental al convertir la reducción egológica en una reducción intersubjetiva (Walton, 2002: 13).

Ahí está explicitado de modo perfecto el sentido de la teoría trascendental del otro, de la que Husserl nos había dicho en una anotación puesta debajo del texto de las *Meditaciones cartesianas*, que de la reducción intersubjetiva, en París, sólo había hecho "indicaciones verbales superficiales", pero "de modo sistemático desarrolladas más próximamente en Estrasburgo"[5]. Toda la tarea posterior de Julia Iribarne se basa en estos descubrimientos de su tesis doctoral, aunque es muy posible también que quizás nunca dejara, en alguna manera, de estar vinculada con una concepción de la reducción como epojé antes que como reconducción, condición para hablar sin problemas de una "reducción

[4] „Vollendung der egologischen Reduktion zu der in ihr selbst implizierten intersubjektiven Reduktion", FINK, 1988b: 250.

[5] Hua I, 236, a 39, 30: "über intersubjektive Reduktion nur flüchtige mündliche Andeutungen, systematisch näher ausgeführt in Straßburg". Se cita esta anotación en Hua I, Einleitung, XXIV, de Strasser. Estas indicaciones fueron para mí decisivas para poder responder a la pregunta que me hacía sobre como pasar del yo al otro, que se me planteó, en 1969, con la lectura de Merleau-Ponty. Por eso la tercera parte de mi tesis doctoral sobre la reducción se tituló directamente "La reducción intersubjetiva". Un error en la gestión de mi profesión de investigador dejó esa tercera parte sin publicar, ni siquiera publiqué la reelaboración que de ella tenía ya terminada a finales de los setenta, con lo que esa faceta, muy novedosa, de mi trabajo de doctorado de 1972 quedó desconocida.

intersubjetiva". Esta es la reconducción de los otros mundanos a su sentido trascendental. Por eso, si entiendo la reducción como epojé, se hace difícil esta descripción. En efecto, en el primer capítulo de *La fenomenología como Monadología*, que publica el que posiblemente es el primer trabajo amplio de Julia V. Iribarne sobre la fenomenología, pues es de 1983, se dice de la reducción: "«Reducir» quiere decir desconectar, poner en suspenso ciertas afirmaciones y en primer lugar la que concierne a la existencia del «mundo» de que la conciencia da testimonio. El fenomenólogo lleva a cabo la epojé del juicio de existencia" (Iribarne, 2002: 46). Un poco más adelante se cita la frase de *Meditaciones cartesianas* en que aparece la palabra "reconduce", que traduce la alemana "zurückleitet". La epojé en la medida en que *reconduce*[6] a la subjetividad trascendental, es reducción, y en la medida en que reconduzca a la intersubjetividad trascendental, será reducción intersubjetiva.

3. EL LUGAR TRASCENDENTAL DE LA ÉTICA EN HUSSERL

He comentado las dificultades de distribución de la obra de Julia V. Iribarne. En 2008 participé en el Congreso Internacional de la Sociedad Hispanoamérica de Filosofía que tuvo lugar en Medellín, que se dedicó de manera especial a homenajear a Guillermo Hoyos Vázquez, enfermo ya por entonces y que acababa de salir de una fuerte intervención quirúrgica. Con ese motivose publicó el libro de homenaje al amigo y profesor *La responsabilidad del pensar*[7]*.* Tuve la suerte de adquirir el libro y encontrarme en él con dos textos magníficos, el de Roberto Walton y el de Julia V. Iribarne, que ocupan nada menos que ochenta y cinco páginas. Más de cuarenta cada uno. El artículo de J. Iribarne me impactó mucho por lo que luego diré. El de R. Walton es un excelente estudio, como todos los suyos, sobre el lugar de la ética en Husserl, que, por supuesto, complementa al siguiente.

[6] Julia cita la traducción del argentino Mario A. Presas. En la traducción de Gaos, "zurückleitet", se traduce como "retrotrae" (HUSSERL, 2004: 62), con lo que se pierde el sentido de ser una de las dos palabras alemanas para reducción, *Zurückführung* y *Zurückleitung*. Por otro lado, al final de la frase: "La epojé en la medida en que reconduce [retrotrae, en Gaos] a la subjetividad trascendental", dice Gaos que "puede llamarse la reducción fenomenológico-trascendental". Ese "puede" no existe en alemán. El matiz es muy importante. También la traducción de Presas comete un error, pues el "ámbito trascendental" es un invento de Presas, pues en alemán se refiere a "der natürliche Seinsboden", que ha mencionado en la frase anterior, "la base natural del ser" —y no "la base del ser natural". Mirar las traducciones de textos alemanes de fenomenología resulta muchas veces un llorar por nuestro pésimo nivel.

[7] Alfredo ROCHA DE LA TORRE (ed.), *La responsabilidad del pensar*, Barranquilla (Colombia): Ediciones Uninorte, 2008.

La razón del impacto a que aludo, es que el trabajo de J. Iribarne contiene un análisis de los aspectos esenciales a los que Husserl dedicó su atención en el terreno de la fenomenología genética, esto es, la historia de la subjetividad trascendental que se va haciendo desde los instintos, la síntesis pasiva y la comunidad del amor. La autora insiste en que el carácter novedoso de la fenomenología trascendental husserliana respecto de otras filosofías trascendentales reside en su concepción de los instintos trascendentales capaces de instituir un sistema de aprehensión del mundo y fundar el vínculo intersubjetivo, temas sobre los que volveré inmediatamente. Pero lo que quiero decir ahora mismo es que solo mucho después supe que la contribución de Julia en ese libro era el capítulo IX de su otro gran libro *De la ética a la metafísica*, publicado el mismo año 2008 —aunque en la edición ponga 2007—, pero no muy distribuido[8]. Supongo que la profesora Iribarne tampoco hizo mucho por su distribución, quizás debido a un incidente de salud, pero el hecho es que esta magnífica obra quizás no ha recibido aún la atención que merece.

Llegado un momento ya muy avanzado de su teoría de la intersubjetividad en Husserl, Julia Iribarne se hace una pregunta decisiva: "El bosquejo de la teoría podría introducirse con un planteo preliminar: ¿Cuál es el verdadero problema para Husserl, el problema fundamental de la fenomenología: la pregunta por el otro o la pregunta por el mundo?" (1987b: 124). Está claro que la segunda tiene preferencia, pero igualmente es patente que sólo puede responderse por la primera, y en esa respuesta aparecen las implicaciones prácticas de la fenomenología, que terminan por desvelar que lo que mueve a la fenomenología no es sino la creación de una humanidad auténtica, cuyo núcleo yo diría que es lo que Julia Iribarne llama en su momento "la responsabilidad universal por el otro" (Iribarne, 2009: 29). La fórmula del *ethos* filosófico, el compromiso del filósofo con la creación de una "humanidad auténtica" no la teníamos hasta conocer las *Londoner Vorträge*, pero esa humanidad auténtica no es otra que la noción de monadología propuesta por Husserl ya muy pronto. El problema del mundo entonces no era más que un motivo para cumplir lo que, con Arion L. Kelkel, me gusta llamar la "vocación antropológica de la fenomenología" y, en

[8] Puedo decir que solo en una de las bibliotecas universitarias españolas se encuentra este libro, casualmente una universidad en la que enseña filosofía un profesor argentino.

esta, la ética tiene un lugar privilegiado, siendo además peculiar de la etapa de Friburgo, o del Husserl de después de la Guerra del 14.

Ya en 1990 escribe Julia Iribarne un decisivo artículo, al que quizás no se le prestó excesiva importancia. De haberlo hecho, deberíamos haberlo citado numerosas veces, lo que no ha sido el caso. Cierto que el lugar de publicación no tenía apenas difusión, la revista de *Cuadernos de Ética*, por entonces relativamente desconocida. El artículo ha sido recogido como capítulo XVII de *La fenomenología como monadología*, y efectivamente ahí se ve el camino de la fenomenología en la visión de Julia Iribarne, desde la intersubjetividad pasando por la ética a la antropología, todas por supuesto en un plano trascendental. En ese artículo, que ahora considero decisivo, hasta el título, "Interpretación ética de la 'interpretación' fenomenológica", puede resultar poco esclarecedor, pues en él se trata nada menos que de "una nueva fundamentación trascendental de la ética", como dice a poco de iniciarlo (Iribarne, 1990: 33; 2002: 289). La razón del título está seguramente en un intento de hacer parecer la intersubjetividad de Husserl como un "tema hermenéutico". Hay que tener en cuenta que la Sociedad Argentina de Fenomenología lo es también de Hermenéutica, habiendo encontrado, principalmente, Paul Ricoeur un gran eco en Argentina, sobre todo a través de Mari France Begué. En este contexto el artículo de J. Iribarne es un intento de mostrar que en el núcleo central de la fenomenología, es decir, en la intersubjetividad constituyente, hay una interpretación. Por tanto la fenomenología está de lleno en el terreno de la hermenéutica. Pero eso evidentemente es una cuestión secundaria. Porque lo importante es que esa "interpretación", que es ni más ni menos que la experiencia del otro —J. Iribarne la llama la interpretación originaria (1990: 36 ss.; 2002: 293 ss.)— impone una moral. Y en la medida en que la intersubjetividad trascendental está en el núcleo de la fenomenología, la ética también lo está. Ese es el tema angular del artículo más allá de un título contemporizador. En él se pretende mostrar cómo desde la teoría de la intersubjetividad se llega a esa responsabilidad para con el otro, que es el fundamento de la moral.

Para ello, toma como punto de partida "La paridad de los yo según las operaciones que los constituyen" (1990: 37; 2002: 294). La paridad implica una repetición, es decir, el poner al otro con estructuras semejantes a las mías. Aquí aporta una cita muy importante de Husserl: "El otro es mi 'repetición' intencional y esto no sólo quiere decir que yo lo tengo a él como repetición (ac-

tual o posible), sino también que él [...] también me tiene a mí como su repetición intencional" (Hua XV, 489). Esta repetición, que puede reiterarse hasta el infinito, funda la posibilidad de "constitución de un universo monádico, de mónadas en relación de paridad y de esencia igual [...]" (Hua XV: 636; Iribarne, 1990: 40; 2002: 298). Se quiere decir que, en mi experiencia del otro, este es puesto exactamente como yo, pero también como otro porque su vida le pertenece por el principio de que a las vivencias de cada conciencia sólo tiene acceso cada uno, pues el yo no admite plural (1900: 42; 2002: 300). Pero todo esto lleva a Julia a proponer que la igualdad trascendental que se corresponde con el modo de ser de la experiencia del otro equivaldría a algo así como a la igualdad nouménica kantiana, que es el sentido de lo que quiere llamar la "nueva fundamentación trascendental de la ética" (43; 301)[9], porque "el sentido reiterado de todas" las operaciones que acaba de citar, descubiertas en la experiencia del otro, "nos permite decir que en la igualdad en ellas configurada reside el fundamento trascendental de la ética" (44; 302). Eso le permite terminar con una cita, que clarifica todo su ensayo, y que es de su compatriota Antonio Aguirre:

> El Otro es también un yo como yo y posee en consecuencia todos los derechos implícitos en el concepto de yo, vale decir, todos los que yo tengo. Porque lo constituyo en la repetición, no sólo no lo privo de nada, sino que mediante la constitución le otorgo todo. Mediante la visión en la estructura de repetición de la percepción del Otro me despojo de todos mis posibles privilegios. (45; 303)[10].

4. PARA UNA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Y con esto llegamos ya al final de nuestro recorrido. La intersubjetividad es trascendental, y por eso implica unos deberes de unos respecto a los otros, y en concreto mi deber y mi responsabilidad para con los otros, por tanto, la ética no es algo regional que se debata en el terreno de lo constituido —en aquel *topos* de la filosofía segunda—, sino en el terreno constituyente, en el terreno de lo trascendental, de la filosofía primera. Pero en todo este proceso no ha dejado de haber un giro radical de la fenomenología. Porque cabría preguntar si el esquema previo de la filosofía primera y segunda sigue en vigor.

[9] En De la ética a la metafísica, explora J. Iribarne este punto de la mano de H. Rainer Sepp, donde se habla de en qué medida la ética es reasumida por la filosofía trascendental (Iribarne, 2008: 157ss).
[10] La cita de Aguirre es de *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik,* 1982, p. 42.

Por mor de la brevedad, no dedicaré todo el espacio que debería a este punto, que es en el que estoy más implicado, ya que casi toda mi tarea profesional está en relación con él. Solo voy a indicar algunos de los pasos que dio Julia V. Iribarne en una dirección que justo en estos momentos se está revalorizando en la fenomenología después de haber sido obviada, podríamos decir, hasta con displicencia.

Una ética consciente de sus implicaciones debe conducir a otro tema capital: la metafísica. En *De la ética a la metafísica* (2007), el esfuerzo se encamina a desarrollar una antropología trascendental, sobre todo porque en el fondo los problemas fundamentales de la metafísica son los problemas de nuestra estancia en el mundo a partir de nuestro nacimiento y hasta la muerte, la presencia en el mundo de cada uno de nosotros como humanos. Los problemas metafísicos, en Husserl, se refieren a las preguntas últimas de la vida humana. Tratar de plantear esas preguntas de modo correcto, y tratar de responderlas, asumiendo con una actitud humilde la dificultad de la tarea, ese es el sentido último de la filosofía. Pero eso significa que son preguntas antropológicas. La posición, entonces, de la antropología en relación con la fenomenología es lo que hay que dilucidar previamente porque no parece que al principio le gustara a Husserl confundir fenomenología y antropología. Más bien lo contrario, todo su esfuerzo metodológico estuvo dirigido a salvaguardar la fenomenología de la antropología. Sobre todo cuando percibió que, ya de jubilado en Friburgo, había una tendencia creciente a ver en la antropología filosófica la fórmula básica de la filosofía.

No es este un tema que aparezca pronto en Julia Iribarne. De hecho en sus dos primeros libros, sobre la intersubjetividad y la monadología, no es un concepto que aparezca. Tan sólo lo hace en el libro de 2007. En este, como ya he anunciado, ese tema se explora en el capítulo IX, pero se había hecho notar con anterioridad. Por otro lado, ya en 1990, en el artículo que he citado en las páginas anteriores y que luego será capítulo XVII de *La fenomenología como monadología* recoge una frase de Husserl, de las lecciones de 1927, sobre naturaleza y espíritu, que nos debería haber dado una pista sobre esta orientación de la fenomenología. En efecto, Husserl dice —y lo recogió Iso Kern, de quien lo

toma nuestra autora[11]— que "el carácter fundamental de la fenomenología es ser filosofía científica de la vida"[12].

Otro texto importante es el que cita de la conferencia "Fenomenología y antropología", donde dice Husserl que el "Auténtico análisis de la conciencia es, por así decirlo, hermenéutica de la vida consciente que se refiere (vermeinen: que intenciona) a un ser que siempre es (idéntico), un ser que se constituye intencionalmente en multiplicidades de conciencia" (Hua. XXVII, 177). Julia Iribarne, en aras de ver que en Husserl sale la palabra 'hermenéutica', cita solo parcialmente la frase: "Auténtico análisis de la conciencia es, por así decir, hermenéutica de la vida de conciencia" (ib.). Este texto como se sabe es 1931. Pero el 26 de diciembre de 1927 le escribe Husserl a Mahnke una larga carta en la que le agradece la recensión que este había hecho del tomo VII de las *Gesammelte Werke* de Dilthey, que le había enviado a Husserl, y en la que se refiere a este, para terminar pidiendo una síntesis entre Husserl y Dilthey. Husserl le dice que, a partir de 1905, su filosofía ya es esa síntesis, que se produjo a raíz de su conversación con Dilthey en Berlín. Añade que le impresionó mucho que Dilthey considerara la filosofía de las *Investigaciones lógicas* idéntica a una psicología como ciencia humana, y que la pusiera en el contexto de su meta vital de llevar a cabo "una fundamentación filosófica de las ciencias humanas", esto "me causó una fuerte impresión", dice Husserl; y a continuación explica que desde entonces se dedicó a exponer los problemas de una "geistewissenschafliche Phänomenologie", actualmente diríamos: de una fenomenología como ciencia humana; que *Ideas* II, diseñada en 1912, "trata estos problemas ya de modo extenso", y que incluso de *Ideas* I se deduce "que para mí la fenomenología no es sino ciencia universal y 'absoluta' del espíritu". (Husserl, *Briefwechsel*, III, 460).

[11] Del prólogo a Hua XV, p. XLVII.

[12] IRIBARNE, 1990: 34; 2002: 291. Dice Husserl, y es un texto muy interesante, que adelanta muchas cosas: "El carácter fundamental de la fenomenología es por tanto [el ser] filosofía *científica* de la vida, es ciencia, no bajo presupuestos y sobre la base de las ciencias ya dadas, sino ciencia *radical* que tiene como tema originario científico la vida concreta universal y su mundo de la vida [Lebenswelt], el mundo concreto real; que partiendo desde ahí y creando de modo puro desde la intuición más concreta lleva la tipología estructural de ese mundo a conceptos rigurosos y que en todo caso deben ser comprobados, y que desde ahí consigue de modo sistemático la conceptualidad fundamental que debe servir a todas las ciencias, del mismo modo que por otro lado tal ciencia muestra que todas las ciencias posibles solo pueden tener sentido en relación con las estructuras originarias de la realidad de la vida." Hua XXXII, 241 [org. de 1927]. Así, en este texto se adelanta la problemática del *Lebenswelt*, y la función epistemológica de la fenomenología en relación con las ciencias humanas, y todo ello de acuerdo al texto de la carta a Mahnke, que cito después.

La fenomenología se presenta, pues, como la ciencia a priori para las ciencias humanas, para una fundamentación de estas, como se dice en el texto de las lecciones sobre Naturaleza y espíritu. Justo en ese momento también Ortega escribía el artículo "La 'Filosofia de la Historia' de Hegel y la historiología" (Ortega, 1928), en El que propone un análisis de la vida humana como una ciencia a priori para la ciencia histórica, exactamente lo que se encontró que había hecho Heidegger en *Ser y tiempo*, que pudo leer precisamente cuando acababa de escribir ese artículo.

Puestos a entender la fenomenología como ciencia hermenéutica de la vida consciente, o filosofía científica de la vida, es obvio que la pregunta por la relación de ese saber con la antropología filosófica que ya se estaba haciendo en Alemania tenía que surgir de inmediato. Y Husserl lo afrontó. También lo afronta Julia V. Iribarne, y aunque hasta el cap. IX no se toca el tema, nos salen algunos apuntes que habría que seguir para abordar el asunto a fondo, cosa que aquí no puedo hacer. En efecto, en el texto se deja caer algo así como la "concepción antropológica" de Husserl (Iribarne, 2007: 136), que no es la que podría surgir de *Ideas* II, donde el ser humano aparece como un objeto constituido en la subjetividad trascendental, pues en el caso de J. Iribarne está en relación con la ética, más en concreto con la personalidad ética, que se desenvuelve en un terreno trascendental. Habla igualmente de la "ontología antropológica" de Melle, aunque no hay referencia a ella tal como la concebiría Melle como "punto de partida" (Iribarne, 2007: 161). En todo caso, se está hablando de esa "ontología antropológica" o "concepción antropológica" de Husserl como de los análisis necesarios para comprender la ética husserliana, tal como éste la expone, por ejemplo, en los artículos sobre Renovación, donde la vida humana aparece como definida por la tendencia a la autoconservación y al cumplimiento de sus objetivos, entre los cuales el ideal ético es el fundamental.

Ya sabemos que la ética se enraíza en el terreno trascendental, por tanto teníamos que llegar a plantear la relación de la fenomenología con la antropología, cosa que hace Julia V. Iribarne de la mano de Wolfgang Orth (Orth, 1977) y del artículo que yo mismo escribí al final de mi estancia en Friburgo, en 1989, y que fue publicado en 1991 (San Martín, 1991). El estudio de ambos le lleva a postular una "antropología trascendental". Para ello toma como punto de partida la frase de Husserl, en que se basaría Orth, de que "todo ser humano

lleva en sí un yo trascendental" (Iribarne, 2007: 179). Un poco más adelante nos habla de esa idea de antropología trascendental:

> El ser humano mismo es un sistema de interacción en el sentido de una multiplicidad, que él tiene como a presentificar —en una síntesis identificante característica que se denomina persona—. Las expresiones sobre los comportamientos básicos antropológicos aparecen idénticas a lo expuesto acerca de las condiciones trascendentales de constitución, lo cual nos acerca al concepto de antropología trascendental". (ob. cit., 185).

El segundo momento en que sale la antropología trascendental es en relación, primero, con la idea de que las ciencias humanas o, como dice Husserl, lo empírico está sometido a una racionalización especial: "el juicio normativo según normas universales, que pertenecen a la esencia apriórica de la humanidad racional" (Iribarne, 2007: 186). La "humanidad racional" ha sido traducido por Agustín Serrano de Haro como "la condición humana 'racional'" (Husserl, 2002: 5), lo que permite entender mejor la intención de Husserl. La antropología trascendental incluye la elaboración de esa ciencia apriórica de la condición humana, que incluye la ética. Y después de referirse Julia V. Iribarne al final de la conferencia "Fenomenología y antropología", que termina de un modo altamente paradójico, merece la pena citar el texto entero de J. V. Iribarne:

> Después de los argumentos de E W. Orth y de J. San Martín, este texto de Husserl viene a proporcionar las respuestas que buscábamos. Habíamos dejado en claro que la ética, una vez superada la etapa en que como ontología racional se hallaba en el mismo plano que todas las demás ciencias, como ciencia universal tiene prioridad sistemática respecto de ellas. Por otro lado, la relación fenomenología y antropología sufre un proceso semejante: después de diferenciarse la antropología de la fenomenología, por no haber abandonado la primera la actitud natural, terminan por coincidir una con otra, en la medida en que la antropología reconoce su carácter intencional trascendental.
>
> Resta aún ubicar la ética respecto de esta última relación; a este respecto el final de nuestro estudio formula preguntas. Dado que la fenomenología es la ciencia trascendental de la humanidad racional y, en esa medida, antropología trascendental, la ética como tendencia teleológica de la razón concierne a un ámbito de la misma. (Iribarne, 2007: 187)

Así, la ética quedaría subsumida en la antropología trascendental, siempre que ambas se entiendan en sentido trascendental, además, este es el sentido

en que J. V. Iribarne las trata en este libro, porque ambas quedan subsumidas en la metafísica (ob. cit., 200)[13].

Por fin, el último capítulo, titulado poética y filosóficamente "Éticamente habita el hombre el mundo" (ob. cit., 227 ss.) quiere exponer "las líneas principales de la antropología trascendental de Husserl", lo que hará en el número 3 del capítulo XII, donde se ofrece "una síntesis del pensamiento antropológico trascendental de Husserl", y para ello nos pone una frase que pudiera resultarnos problemática:

> La consideración antropológica del ser humano es una consideración del ser humano como persona que está en el mundo y que se "refiere" al mundo como sujeto de la intencionalidad, (...). Sin duda el ser humano siempre es mentado como sujeto de su cuerpo vivido, como teniendo siempre un cuerpo vivido, como concorde con él (...) el ser en el mundo es mencionado exclusivamente de manera antropológica como referencia intencional de los sujetos entre sí y con el resto del mundo (Hua XV, 481).

El problema está en si esa "consideración antropológica del ser humano" es o no trascendental. De acuerdo a lo que comenta Julia Iribarne, se trataría, no tanto de la mera persona, como se dice en este texto, sino de la persona trascendental, de la que hablaba Husserl en 1930 (Hua XXXIV, 200), un texto publicado ya en 2002, pero que nuestra autora no cita a pesar de que en esas páginas se habla de la auténtica antropología. De todas maneras, en este bosquejo de antropología trascendental Julia V. Iribarne recupera los desarrollos anteriores sobre el ser humano: desde el hecho de hablar de una persona encarnada para la cual el cuerpo vivido es condición de posibilidad de su ser persona, hasta el ser de un modo que se va haciendo desde un horizonte instintivo, que lo lleva tanto a una situación intersubjetiva como hasta el uso de la racionalidad; un ser inserto en el mundo desde el vientre materno, y dotado de una tendencia hacia el cumplimiento de metas y fines, que actúa de modo motivado. Y que por llevar a los otros en cada uno, tenemos una responsabilidad para con los otros, por lo que nuestro modo de habitar en el mundo es un modo ético de habitar.

[13] No quiero dejar de reiterar la inmensa influencia que en esta trayectoria de Julia V. Iribarne, de la intersubjetividad a la ética, y de esta a la metafísica por la mediación de la antropología filosófica, ha tenido la obra de Hans Rainer Sepp, cuya presencia en este libro de Julia Iribarne es constante. Las obras fundamentales de H. R. Sepp más tenidas en cuenta son su libro de 1997 y el artículo sobre Renovación (SEPP, 1994).

Como colofón de este modesto ensayo que dedico a Julia V. Iribarne, quiero añadir un pequeño comentario biográfico sobre nuestra queridísima amiga. El caso de Julia V. Iribarne desde una perspectiva biográfica es atípico, pero, sin duda, absolutamente ejemplar. Como nos cuenta Roberto Walton en la necrológica —solo en ese momento he sabido yo su edad—, Julia había nacido en 1929, terminó su licenciatura en 1975, por tanto, a los 46 años, después de haber fundado con éxito una familia. Presentó su tesis de doctorado en 1988, momento en que la conocí, como una señora muy agradable y prudente, de edad indefinida, académicamente más joven que yo, pero que me parecía, por su edad, mayor que yo. A partir de su licenciatura, sin urgencias académicas, pudo dedicarse libremente a ampliar su investigación, visitar numerosas veces los archivos de Husserl, impartir docencia, cursos y conferencias, por invitación, en varias universidades, e ir publicando libros y trabajos de investigación con un ritmo continuo hasta su fallecimiento en 2014, dejando tras de sí una obra muy rica, que aún no ha sido apreciada en todo lo que vale. Cierto que se han dado problemas en la distribución de sus libros, pero, igualmente, me temo que con ella ha sido eficaz esa tendencia tan propia nuestra de minusvalorar lo escrito en nuestra lengua, porque, como podemos ver en este monográfico, esta obra es de una gran altura y radicalmente ajustada al momento interpretativo de la obra de Husserl, precisamente en la dirección en que este se está mostrando fecundo en el mundo contemporáneo, por lo que creo que tendremos que volver de modo reiterado y creciente a la obra filosófica de Julia Valentina Iribarne.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Antonio (1982), *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FINK, Eugen (1988), *VI. Cartesianische Meditation*, Teil II, *Ergänzungsband*, ed. por Guy van KERCKHOVEN (Husserliana Dokumente, Bd 2/2), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

HUSSERL, E. (1950-2014), *Gesammelte Werke*, La Haya, Dordrecht: M. Nijhoff, Kluwer, Springer. Se refieren los tomos citados con la abreviatura Hua. y el tomo en cifras romanas.

— Husserliana I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, , ed. e introd. de S. STRASSER, M. Nijhoff, La Haya, ^{2}1973.

— Husserliana III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. de K. Schuhmann, La Haya: M. Nijhoff, 1976; trad. española de J. GAOS, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura, FCE, 1949, ^{2}1962; nueva edición y refundición integral de la trad. por A. ZIRIÓN, México: FCE.

— Husserliana XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, ed. de I. KERN, La Haya: M. Nijhoff, 1973.

— Husserliana XXVII: *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, ed. de Th. NENON y H. R. SEPP, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher. 1989.

— Husserliana XXXII: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, ed. por Michael Weiler, Dordrecht: Springer, 2001.

— Husserliana XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), ed. de S. LUFT, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2002.

Husserl Ed, *Briefwechsel*. III. *Die Münchner Schule*. Ed. de K. Schuhmann con la colaboración de E. SCHUHMANN. Husserliana Dokumente III/ Band III, Dordrecht: Kluwer.

— (1979), *Meditaciones cartesianas*. Introducción, traducción y notas de M. Antonio Presas. Madrid: Ediciones Paulinas.

— (2002), *Renovación del hombre y de la cultura*. Cinco ensayos, introd. de G. HOYOS VÁSQUEZ, trad. y notas de A. SERRANO DE HARO, Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, (orig. «Fünf Aufsätze über Erneuerung», en *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), Hua XXVII, 3-94.

— (2004), *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José GAOS y M. GARCÍA-BARÓ. México DF: FCE.

IRIBARNE, Julia V. (1987a), "La fenomenología como monadología", en *Escritos de Filosofía*, 15-16. Ahora en IRIBARNE 2002, pp. 71-85.

— (1987b), *La intersubjetividad en Husserl*. Bosquejo de una teoría I. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

— (1988), *La intersubjetividad en Husserl*. Bosquejo de una teoría II. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

— (1990), "Interpretación ética de la 'interpretación' fenomenológica", en *Cuadernos de Ética*, 8, 33-34. Actualmente en IRIBARNE 2002, cap. XVII.

— (1992), "El concepto husserliano de mónada", en *Escritos de Filosofía*, 21-22. Ahora en Iribarne 2002, pp. 87-102.

— (2002), *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

— (2005), "Acerca de los avatares del llegar a ser 'uno' mismo", en http://www.ciencias.org.ar/user/FILE/IRIBARNE.pdf (consultado 2014).

— (2007), *De la ética a la metafísica*. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl. Bogotá: Sociedad San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional.

— (2008), "Ética y antropología", cap. IX en A. ROCHA DE LA TORRE 2008, pp. 66-107.

— (2009), "Estudio preliminar" a Husserl y lo político, trad. de K. SCHUHMANN, *Husserls Staatsphilosophie*. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 15-30.

ORTH,Wolfgang (1977): „Anthropologie und Intersubjektivität. Zur Frage von Transzendentalität oder Phänomenalität der Kommunikation", en *Phänomenologische Forschungen*, 4, 103-129.

ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (ed.) (2008), *La responsabilidad del pensar*, Barranquilla (Colombia): Ediciones Uninorte.

SAN MARTÍN, J. (1991), „Phénoménologie et Anthropologie", en *Études phénoménologiques* 13-14, 85-114. Traducido como cap. V en SAN MARTÍN, 1994, pp. 165-196.

— (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED.

— (1995), "Husserl y la antropología cultural. Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl", en *ER, Revista de Filosofía*, 19, año X, pp. 177-204. Actualmente en SAN MARTÍN, 2007, 125-152.

— (2007), *Para una filosofía de Europa*. Ensayos de fenomenología de la historia. Madrid: Biblioteca Nueva/UNED.

— (2012), "En torno a la nueva visión de Husserl", *Valenciana* 9, (Guanajuato, México), 2012. pp. 182-206.

— (2015), *La nueva imagen de Husserl*. *Lecciones de Guanajuato,* Madrid: Editorial Trotta.

SCHUHMANN, Karl (1977), *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls,* La Haya: Martinus Nijhoff.

SEPP, Hans Rainer (1994), „Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität", en GERLACH, H.-M- u. SEPP, H. R. (eds.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 109-130.

— (1997), P*raxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg/München: Karl Alber.

WALTON, Roberto (2002), "Prólogo" a Iribarne 2002, pp. 9-22.

— (2005): "Discurso de recepción [de la académica J. V. Iribarne] del Académico Titular Dr. Roberto J. Walton", en http://www.ciencias.org.ar/user/FILE/-IRIBARNE.pdf, (consultado en 2014).

WELTON, Don (2003), *The new Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 313-328

LA PRODUCCIÓN DE REALIDAD. UNA RESPUESTA AL ARTÍCULO DE JULIA IRIBARNE SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DEL SUEÑO*

PRODUCTION OF REALITY. A RESPONSE TO THE JULIA IRIBARNE'S ARTICLE ON THE PHENOMENOLOGY OF DREAM

Hans Rainer Sepp
Charles University Prague
Praga
hr.sepp@web.de

Resumen: En un ensayo de 2002 Julia Iribarne somete a crítica algunas teorías fenomenológicas sobre el sueño, agregando algunas descripciones de los fenómenos. En este ensayo se evaluará de modo crítico la contribución de Iribarne. En el primer apartado se esbozarán brevemente las principales conclusiones de una fenomenología del sueño tal fueron formuladas desde Husserl a Th. Conrad. En el segundo se contrastará con ellas la crítica de J. Iribarne. En el tercero se examinarán la solidez de sus objeciones antes de intentar, en el último apartado, desde la pregunta central sobre la producción de la realidad en un sueño, formular un resultado que lleva un poco más lejos, pero que igualmente solo puede ser provisional.

Palabras clave: Fenomenología del sueño, realidad, mitos, cultura.

Abstract: In a 2002 essay, Julia Iribarne subjected to criticism some phenomenological theories on sleep, adding some descriptions of phenomena. This essay critically evaluates the contribution of Iribarne. In the first section, it briefly outlines the main conclusions of a phenomenology of sleep that were made from Husserl to Th. Conrad. The second, it contrasts these theories with Iribarne's criticism. The third part examines the strength of their objections, before attempting to formulate, in the fourth and final section, from the central question about the production of reality in a sleep, a result that takes a little further, but it also can only be provisional.

Key Words: Phenomenology of Dream, Reality, Myths, Culture.

* El artículo se refiere a los sueños o ensueño, no al dormir. En la traducción se ha procurado utilizar las palabras de Julia Iribarne tal como aparecen en la versión de este o parecido texto publicada en 2002 en su libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, cap. XXI, "Aportaciones para una fenomenología de los sueños", pp. 369-395. (Nota del traductor)

En su ensayo "Contribuciones a la fenomenología de los sueños"[1], de 2002, Julia Iribarne se refiere a las teorías fenomenológicas sobre el sueño[2]. Somete estas teorías a crítica y agrega algunas descripciones importantes de los fenómenos. En este ensayo se evaluará la contribución de Iribarne de modo crítico. Con este fin, voy a proceder en cuatro pasos: 1. En primer lugar, se esbozarán brevemente las principales conclusiones de una fenomenología del sueño, la forma en que fueron formuladas desde Husserl a Theodor Conrad. 2. En un segundo paso, contrastaré con ellas la crítica desarrollada por Julia Iribarne y, 3. examinaré la solidez de sus objeciones antes de intentar, 4. en la última sección, ante este trasfondo y desde la pregunta central sobre la producción de la realidad en un sueño, formular un resultado que lleva un poco más lejos, pero que igualmente solo puede ser provisional.

1. FENOMENOLOGÍA DEL SUEÑO DESDE HUSSERL A CONRAD

Después de 1930 Husserl presentó un breve análisis del sueño[3]. Ahí distingue Husserl el yo soñante del yo soñado. Mientras que atribuye al yo que sueña una capacidad ficcionante, imaginadora, el yo soñado, el yo fingido, para él, un yo que se encuentra en un estado de vigilia, incluso que percibe. Esta doble distinción entre un yo soñante y otro yo soñado, así como entre la imaginación y la percepción fue decisivo para el debate fenomenológico posterior.

Sartre profundizó este punto de vista de Husserl, que por entonces él desconocía, haciendo hincapié en *L'imaginaire* 1940[4], en que la conciencia en el sueño no percibe, tanto más integrada en la actitud representativa del yo que sueña. El seudo-mundo del sueño, ya atestiguado por Husserl, resulta para Sartre de una determinada relación de creencia del que sueña. Esto no debería ser necesariamente comprendido como una contradicción con la concepción de

[1] En *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, ed. CHEUNG Chan-Fai, Ivan CHVATIK, Ion COPOERU, Lester EMBREE, Julia IRIBARNE, & Hans Rainer SEPP. Web publicada en http://opo-phenomenology.org/. Ver *OPO I in Prague 2002*, Ensayo n.º 28.
[2] Comparar, al respecto, del autor: "Phänomen *Traum*. Ein innerphänomenologischer Dialog", en Ulrike KADI, Brigitta KEINTZEL y Helmuth VETTER (ed.), *Traum, Logik, Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*, Tübingen: Kimmerle, 2001, S. 110-124; "Dream", en: H. R. Sepp and Lester Embree (eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (*Contributions to Phenomenology*, vol. 59), Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010, pp. 75-80.
[3] En una carta dirigida a Jean Hering después de 1930, HUSSERL, *Briefwechsel* (Husserliana Dokumente, Bd. III), ed. por. Karl SCHUHMANN en conexión con Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1993, Bd. 3, *Göttinger Schüler*, p. 119 s.
[4] *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940, en alemán: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, trad. de Hans SCHÖNEBERG, Reinbek 1971.

Husserl, sino que puede ser leída como una determinación más precisa: El yo soñante representa un mundo de ensueño y un yo del sueño de manera que se identifica con su producto, el yo soñado, y despierta en éste la creencia de que se comporta realmente en un mundo real. En consecuencia, Sartre distingue dos etapas de la siguiente manera: el soñante imagina un mundo y refiere el imaginado a sí mismo.

En contradicción con Sartre Jean Hering enfatizó, en varias publicaciones[5], que el sueño no es una representación, sino que las vivencias oníricas son vivencias oníricas perceptivas. Motivado por la posición de Hering, Theodor Conrad, en los años sesenta, trató ofrecer un análisis del sueño que procedería de modo más detallado y relativamente más desarrollado frente a sus predecesores[6], situando la discusión sobre una nueva base, al llevar la "vivencia del ensueño" al punto central. Inicialmente también diferencia una conciencia soñadora, "la producción del sueño", del sueño como producto. La imaginación es la implementación de un auto-desplazamiento: El soñar sería la ejecución de un autodesplazamiento; los que sueñan se separan de su aquí y se desplazan al allí soñado del sueño. El sujeto que sueña presenta, en la medida en que imagina, una presencia absoluta[7]. Con el hallazgo de que el que sueña, al imaginar, presenta y hace aparecer lo imaginado como real, Conrad se acerca a los análisis de Sartre, que probablemente le eran desconocidos.

De nuevo ve Conrad lo presentado al soñar como en dos etapas. Hay que distinguir entre un contenido material —lo soñado como el "entorno del ensueño, que como tal "solo es fingido [vorgetäuscht]— y un contenido vivencial, a saber, la vivencia actual como el "punto central al estilo de un sujeto 'en' el entorno del ensueño" y por lo tanto el núcleo interno del evento del ensueño, que ofrece una existencia "auténtica"[8]. En Conrad, por tanto, se especifica así la diferencia entre el yo que sueña y el yo soñado, convirtiéndose en distinción de la imaginación de algo real (efectuación de un sueño como vivencia de des-

[5] Ver las referencias en el artículo citado en *supra* en la nota 2.
[6] "Der Traum", en del mismo, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens* (Phaenomenologica, Bd. 27), La Haya: Martinus Nijhoff, 1968, cap. III., pp. 57-72.
[7] Ya en 1911. Conrad formuló el hecho de que tanto la percepción como la representación presentan, aunque con la diferencia de que la percepción da el mismo objeto, mientras que en la representación este, formulado de modo paradójico, se presenta ciertamente "en sí mismo" (y no como imagen), "pero no él mismo" (en su ser real efectivo espacio temporal) (CONRAD, "Über Wahrnehmung und Vorstellung", en: *Münchener philosophische Abhandlungen*. *Th. Lipps zu seinem 60. Geburtstage gewidmet von früheren Schülern*, ed. por Alexander PFÄNDER, Leipzig: Johann Ambrosius BARTH, 1911, p.. 51-76; aquí p. 60).
[8] CONRAD, "Der Traum", p. 64 s.

plazamiento) y de la realidad en alguna medida efectivamente vivida e imaginada realidad (ejecución de la vivencia del sueño) en medio de un "entorno de ensueño" imaginado. El sueño sería, como conclusión de Conrad: "una vivencia de desplazamiento disfrazada como una vivencia de no desplazamiento"[9]; se correlaciona con un mundo de la vigilia, pero que no es el mundo de la realidad.

2. CRÍTICA DE IRIBARNE Y CONTRAPROPUESTA

En su artículo[10] Iribarne formuló tres dificultades que ve en los conceptos discutidos: 1. La dificultad de distinguir un yo que sueña y un yo soñado. 2. La dificultad de mostrar la situación [Sachverhalt] de que la conciencia que sueña sea una conciencia imaginativa; y 3. La dificultad que se da, como en el concepto de Conrad de la vivencia de desplazamiento, en el desdoblamiento de la posición local en un 'aquí' y en un 'ahí'.

Frente a estas tres dificultades Iribarne ofrece una tesis contraria básica: Solo se podría hablar de un único yo-central, que está relacionado con la persona y sus intereses habituales, que hace superflua la distinción de un yo que sueña y de un yo soñado. No hay un yo que duerme, que se muestra de modo paralelo en un segundo yo, el yo del ensueño; sólo hay un yo central, que duerme o sueña, que produce una ensoñación cuando el sueño se convierte en ensueño. En el ensueño, el centro egoico [Ich-Zentrum] se comporta del mismo modo que como Husserl ha mostrado en la fenomenología genética el modo de operación de la síntesis pasiva, sería en este caso "un centro activo de síntesis pasivas"[11]. Que ese centro egoico esté despierto, pero no referido a datos del mundo de la vigilia, sino a "estados de conciencia misma"[12], es decir, que ya no tiene en frente un mundo de la percepción, sino la "elaboración" dirigida afectivamente de algunos contenidos de conciencia dirigidos a una meta: "Mientras la conciencia sueña, se reorganiza a sí misma e interrumpe la inactividad del dormir con la actividad de la síntesis pasiva, que da al ensueño su forma"[13].

[9] Ibíd., p. 71.
[10] En lo que sigue me referiré a una versión de este texto de nueve páginas que frente a la publicada está un poco más desarrollada.
[11] En mi versión, p. 6; en la publicada p. 4.
[12] Ibíd.
[13] En la versión presente p. 8, en la publicada p. 7

Sobre la base de la constatación de que se mantiene un yo despierto que no maneja situaciones del mundo real, sino aquellas de la conciencia, Iribarne puede tomar partido frente a la segunda de las dificultades antes mencionadas. Porque no sería entonces decisivo que, si el yo que sueña tiene vivencias, ejecuta una vivencia imaginaria, sino que la conciencia siempre que está despierta, está referida a lo fáctico, y que por eso ni el yo que sueña procede imaginando ni el yo que sueña es imaginado. Porque la conciencia en el sueño, así Iribarne, se refiere a sus propios datos, puede dirigirse a las habitualidades y disposiciones de cada yo propio personal, elaborar lo vivido, incluso hallar soluciones para preguntas abiertas de la vida despierta de la realidad. Aquí está igualmente despierto, como cree en la realidad de su mundo. También pueden surgir emociones que no están permitidas por el auto-control de la conciencia cotidiana. El lado "anónimo" del yo autocontrolado se libera de sí mismo en el sueño, de manera que se hace comprensible por qué hay tanto una historia personal como una historia comunitaria de este inconsciente.

De aquí se sigue, de acuerdo a Iribarne, una respuesta a la tercera dificultad: si se mantiene la identidad de un centro egoico, a partir del estado de vigilia de la conciencia de la realidad, sobre el hundirse en el dormir y el "volver a despertar" en el sueño, tampoco es ajustado aceptar una fragmentación del yo con respecto a su posicionalidad. Como "punto cero de toda orientación (Husserl)"[14], el yo está siempre anclado en un aquí, por lo que no puede al mismo tiempo estar aquí y allá, porque eso sería abandonar su anclaje en el punto cero.

El principal argumento dirigido en contra de una división del yo en un yo que sueña y en yo soñado, o en un yo anclado aquí y uno anclado allí, es para Iribarne que esa diferenciación sólo puede ser constatada con respecto a un estado destacado temporalmente, mientras el despertar desde el sueño, o desde el ensueño, y, por lo tanto, es una distinción cogitativa reflexiva. En realidad, un yo idéntico se desliza de un estado de vigilia al estado de ensoñación. El logro fundamental de Iribarne es acentuar esta coherencia del yo despierto: indicar que en el caso de una persona que sueña se debe tratar del mismo yo; que hace reflexionar que el yo, también despierto, a su modo, en el sueño,

[14] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. *Zweites Buch* (Husserliana, Bd. IV), ed. por Marly BIEMEL, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952, p. 158.

continúa su vida del mundo, sólo con la diferencia de que ahora ya no se está confrontando con hechos del mundo real, sino, de forma reforzadamente afectiva, con aquellos inherentes a su apropiación consciente del mundo; y que los procesos pasivos en los que esto se lleva a cabo pueden, por la caída de los límites racionales que los controlan, y dirigidos para ello por la afectividad, sacar a la luz datos que están ocultos en la vida normal despierta de referencia a la realidad.

3. PRUEBA DE LOS ARGUMENTOS DE LA CRÍTICA DE IRIBARNE

La crítica formulada por Julia Iribarne nos desafía a una toma de partido que responda a ella, e incita a profundizaren el tema multifacético de una investigación fenomenológica del sueño y a seguir desarrollándolo. En las dos secciones sucesivas se dedicarán a ambas cosas, a la profundización y a la continuación del análisis. El trabajo de clarificación de cara a la profundización debe emprenderse en este contexto a partir del hilo conductor de los puntos críticos desarrollados por Iribarne.

La objeción del desdoblamiento del yo.- Esta objeción queda relativizada si se considera que los autores referidos —tanto Husserl como también Sartre y Conrad— no sólo hablan de una división del yo, sino que acentúan que la diferencia entre dos yos sólo puede ser vista desde el trasfondo de un yo indiviso. Así constata ya Husserl que ambos yoes, el yo soñante y el yo soñado, "en el modo de la conciencia" son "el mismo"[15]; sólo deben ser distinguidos en relación con sus respectivas efectuaciones de conciencia. Esto está claramente en relación con una ambigüedad material fundamental del yo: por un lado la vida completa de una conciencia constituye una unidad, por otro lado sobre la base de esa unidad ejecutamos de modo concreto sólo determinados modos de vivencias con sus respectivas relaciones correlativas al yo. Si, por ejemplo, estoy percibiendo, a la vez no vivo en la fantasía, de modo que tiene pleno sentido hablar de un 'yo de la percepción', de un 'yo de la fantasía', sabiendo muy bien que serán diferentes relaciones al yo sólo sobre la base de un yo unitario. Un caso parecido pero más complejo sucede cuando se trata de la distinción entre

[15] HUSSERL en la carta a Hering, p. 119.

un yo mundano y un yo trascendental. Visto fenomenológicamente se sabe que en ese caso se trata del mismo yo y, sin embargo, es ajustado hablar de un yo mundano que a la vez se distingue de un yo trascendental (a saber en el estado de la relación del mundo) como también que es idéntico con este (a saber desde el punto de vista de la fenomenología trascendental)[16].

Si para Sartre el yo soñante ve orientado el mundo por la relación al yo soñado y mediante los caracteres de creencia del yo soñante el yo soñado permanece vinculado a aquel, también se refiere a que en última instancia se trata de un yo único. Es semejante al caso del yo trascendental constituyente, que produce la fe en el mundo que el yo mundano natural de facto despliega [auslebt], que —aunque sólo para la mirada del yo fenomenologizante— es idéntico con el yo trascendental. Conrad acentúa igualmente la unidad de la vivencia egoica, cuando expone que la esfera real de la vivencia del vivir la ensoñación, la ejecutante de la ensoñación y lo soñado ejecutado del mundo del sueño constituyen una totalidad y una "unidad"[17].

La diferencia entre un yo soñante y un yo soñado debe ser entonces entendida en el sentido de que en la ensoñación aparece en primer plano una vivencia que, sobre lo que Iribarne llama la atención, se diferencia de la vida real de vigilia en la medida en que no se refiere al mundo real sino a los estados de la vida de conciencia, lo que no significa otra cosa que la vivencia sucede de dos modos: como ejecución (soñar) y como contenido de la ejecución, como un contenido, sin embargo, que él mismo es una ejecución (vivencia del sueño). Comparado con el desdoblamiento de la reflexión, aquí se da algo parecido, sin

[16] Con E. Fink se pueden incluso distinguir tres relaciones egoicas esenciales: el yo mundano, el yo trascendental y el yo fenomenologizante. Comparar para la diferencia e identidad de los dos últimos: "El diferente modo de ser del ser trascendentalmente constituyente y del hacer trascendental del espectador fenomenológico no es en el fondo ninguna pura distinción […], sino una contraposición y una disociación *en la vida trascendental misma*, es una auto-contraposición: *identidad en la diferencia*, *contraposición en la permanencia en la identidad*", en lo cual lleva a la " fundamentada consideración" de "si en general la estructura de identidad de la vida trascendental puede ser comprendida con las 'categorías lógicas' disponibles de identidad" (E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* [Husserliana Dokumente, Bd. II/1), ed. por Hans EBELING, Jann HOLL y Guy van KERCKHOVEN, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1988, p. 25 s.]). *Cf.* también del autor: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Phänomenologie Kontexte, Bd. 1), Freiburg/München: Karl Alber, 1997, pp. 293-299

[17] *Cf.* CONRAD, "Der Traum", p. 68 s. – También Eugen Fink acentúa una cierta unidad de la corriente de la conciencia que se mantiene en el paso a la ensoñación, cuando habla de que al pasar del dormir a la ensoñación, se conserva una „tenencia del mundo" (FINK, „Vergegenwärtigung und Bild" [1930], en: del mismo, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* [*Phaenomenologica*, Bd. 21], La Haya: Martinus Nijhoff, p. 1-78; aquí, p. 65). Jan Patočka aclara que esto no debe ser pensado en el sentido de relación continua al mundo (PATOČKA, "Die Frage des Solipsismus und das Argument des zusammenhängenden Traums", en: del mismo, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* [*Phänomenologische Schriften*, Bd. II], ed. por Klaus NELLEN, Jiří NĚMEC u. Ilja ŠRUBAŘ, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 43-60).

embargo, cercano a una relación invertida. Mientras en el caso de la reflexión la vivencia que se da en ella se convierte en un mero objeto del acto de reflexión a ella dirigido, la vivencia de la ensoñación es despertada a la vida en todo caso por la ensoñación.

Más claro es el parecido de la división o desdoblamiento del yo en el sueño con otros casos en los que yo me represento en un estado de vigilia como actuando en otros contextos espaciotemporales, sea en el recuerdo, en la expectativa o en la fantasía. Así, el yo que recuerda (que espera, o que fantasía), en relación con su modo de ejecución presentativa, no es idéntico con el yo recordado (esperado, fantaseado). El yo que recuerda está anclado en la actualidad, y por su propia efectuación del recuerdo el yo de nuevo revivificado de la vivencia del pasado se desliza por encima de aquel yo presente, y en la medida en que ahora vivo en el del pasado, este transcribe en un determinado espacio temporal al yo presente. Esto también se puede expresar así: realmente yo siempre ejecuto sólo un único yo, mi yo; en esta ejecución actual 'divago', sin embargo, a través de diferentes relaciones egoicas. En todos estos casos se ejecuta una conciencia de actualidad, de modo que un segundo sujeto yo se disocia de sí mismo y por un determinado tiempo se desplaza y opera en él. Y justo esto se puede describir de dos modos: por un lado, un yo del pasado (yo del futuro) se separa del yo del presente, pero, por otro lado, a la vez siempre se da sólo un único punto medio de la vivencia, que de su posición de ahora se cambia a una posición pasada o futura, o, respectivamente, sin mediación se encuentra en la nueva posición. La diferencia resulta de que el segundo caso es el naturalmente-vivido (me deslizo sin darme cuenta en la vivencia retornada del pasado, o el pasado 'me atrapa', 'se me echa encima'), mientras que el primer caso la mayor parte de las veces es solo evidente cuando se reflexiona sobre este proceso, sin que se pueda decir que fuera producido por la reflexión.

Cuando en el sueño la conciencia se refiere a contenidos propios de las vivencias que obtiene gracias a sus experiencias del mundo de la vigilia, está claro que en estos casos el sujeto aparece de los modos, de modo parecido a los casos del recuerdo vivido de nuevo o posteriormente, o de la expectativa vivida con antelación, como un sujeto que presenta experiencias pasadas o posibles futuras y que como tal vive la experiencia ahora —una vez más o por adelantado— y de esa manera se mete en la 'piel' del vivenciar anterior o futuro. Ciertamente, en la ensoñación la recuperación de lo ya vivido muestra otra estruc-

tura que en el recuerdo o en la expectativa: lo que sucede en la ensoñación no se presenta en un orden temporal; la mayor parte de las veces lo vivido es tomado como 'material' para reelaborar creativamente, como decoración, para seguir poetizando; y el conjunto es experienciado como una ejecución real de la vida en un mundo real, del que el soñador no se puede escapar. Si uno es atrapado por una vivencia de recuerdo, por lo regular permanece bajo el umbral la certeza de que se trata de algo pasado, que uno vuelve a revivir, y se da la posibilidad de desprenderse de ello. El hecho de que en el caso del sueño no se da tal certeza, refuerza la impresión de que el soñante se desliza sin mediación de una fase (real) de vigilia a la otra de la vivencia de la ensoñación.

Y, sin embargo, en relación con el sueño la mediación es apremiante. Si, por un lado, la fase inactiva del dormir separa la fase de vigilia propia de la ensoñación de aquella fase de la vivencia real del mundo, el dormir es a la vez la condición de la ensoñación; no hace falta decir que una fase de vigilia se une en definitiva a otra, pues la segunda, la fase de vigilia de la ensoñación, se establece sobre la base continua de la inactividad del dormir. Desde este trasfondo no se puede evitar la pregunta de cómo, sobre el trasfondo de un yo que duerme se despierta la vivencia de la ensoñación. Ahora bien, podríamos determinar el rol de yo que duerme de tal modo que deja, en definitiva, a la conciencia mano libre para vivirse sin las instancias propias de control que en el estado real de vigilia establece, de manera que sólo suprime un bloqueo. Esta expresión es seguramente acertada, sólo que es cuestionable si es suficiente. Puesto que el 'vivirse' es hasta tal punto en sí bifásico, que del yo que duerme surge la conciencia que sueña y *ella* es en ese contexto tal que *se* vive: es productora y producto a la vez, pero de tal modo que en su producto aparece una vez más, porque se trata *de ella misma* (y no de la realidad). La conciencia soñadora se encuentra y se inventa una vez más de nuevo, y el lugar del encuentro y de su invención es la ejecución del sueño. La dificultad de los diferentes yoes se resuelve, por tanto, cuando se ve que la disociación del yo surge a partir del primer por una autoobjetivación y esta diferencia se cierra porque la vivencia se deposita a la vez en su objeto —independientemente de que toda la operación sucede sobre la base de una vida unitaria de conciencia.

Contra la asunción de que la conciencia que sueña es una conciencia imaginativa.-Es importante reconocer el carácter bifásico en el dato 'una conciencia

(1) que se (2) encuentra', para responder a este segundo punto crítico. La conciencia no se encuentra en el sueño de manera que se refiera a sí misma con un interés de conocimiento, y no basta con decir que se dirige a sí misma en el modo de un sentir emocional. Se encuentra más bien de modo que *se organiza a sí misma*, por más que en ese contexto jueguen un papel conductor los sentimientos y afectos. Ordenamiento significa aquí que la conciencia produce una coherencia relativa consigo misma. Los estados de esta ordenación no son imaginarios, sino que este mismo, el espacio-tiempo de esta coherencia, en el que la conciencia se reserva un lugar para sí misma y cuya formación puede ciertamente ser descrita con el rendimiento afectivo, descrito por Husserl, de la constitución de la síntesis pasiva según la coexistencia y la sucesión. Prescindiendo de que este imaginar transcurre como rendimiento pasivo anónimo, no es ninguna invención poética; es más bien un rendimiento trascendental imaginativo en el sentido de que toda la conciencia trascendental constituyente del tiempo puede ser señalada como *imaginativa*[18], tal que sus ejecuciones y posibilidades de ejecución los tiene en sí misma, sin tener en cuenta una 'realidad'[19]. Percibir sería entonces un rendimiento cuyos resultados encontrarían entrada inmediata en la constitución total imaginativa de la conciencia trascendental constitutiva.

En la ensoñación repite la conciencia el estilo con el que por lo general se refiere al 'mundo', con la importante distinción, por otra parte, de que, como ya se ha dicho, la formación de un mundo del sueño, como reproducción, creativa desde el poder propio, de la formación trascendental-imaginativa del mundo, no está sometida a la regla de la constitución coherente en el estado de la vida real de vigilia (a la que pertenecen el esquema de ordenamiento de la temporalidad o las reglas de la experiencia así como la comprobación de la evidencia. Para llevar a cabo la ordenación imaginativa del soñante hay que aceptar, sin embargo, un segundo momento: la conciencia debe desarrollar y aplicar su capacidad de ordenación, es decir, de tal manera debe estar convencida de la validez de su propio producto, que se atribuya a sí misma un lugar. Si se consigue esto (y la fuerza coercitiva del sueño muestra que por lo general se consigue),

[18] El tiempo "trascendental imaginativo" es "la 'forma de la intuición' trascendental no refleja, en la que gracias a la memoria y a la *expectatio* captamos continuamente el mundo y el suceder del mundo incluyéndonos en él a nosotros mismos" (Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, Múnich: Kösel, 1954, p. 18)
[19] Lo que no significa que la conciencia no esté referida a la realidad, aunque haya que aclarar que significa 'realidad'.- Sobre el concepto de 'real', en relación con el sueño, ver *infra* la última sección.

se abre un campo en el cual la conciencia puede tener experiencias y vivencias como en el caso de la relación a la realidad.

Sólo por la razón de que la potencia imaginativa del sueño no es ninguna ficción, sino que procura el despliegue de un mundo, es comprensible por qué en el sueño no se trata de *fikta* sino *fakta* de la vida de conciencia; por qué mitos basados en el sueño valen como portadores de contenidos de realidad y por qué la investigación de los mitos y el psicoanálisis en general son posibles. Desde este trasfondo se puede decir efectivamente que es *una* conciencia la que 'elabora' imaginativamente contenidos de experiencia en la vida real de vigilia y que este proceso de elaboración continua en definitiva en el sueño — ciertamente con la diferencia de que en el caso del sueño, posibilitado por la puerta del dormir, toma las riendas en su mano y pone en marcha por su cuenta su imaginación trascendental.

La objeción contra la vivencia de estar desplazado.- La tercera dificultad mencionada por Iribarne, para hablar con Conrad en el caso del sueño de una 'vivencia de estar desplazado', ha de ser respondida igualmente sobre la base de una discusión de la primera dificultad, en la medida en que aquí se dan diversas relaciones del yo. De cara a una aclaración, añádase en primer lugar que Conrad entiende bajo una 'vivencia de estar desplazado' no el traslado del centro de la vivencia hacia un allí que habría de ser entendido como de costumbre. El centro vivencial permanece siempre, como acentúa Iribarne, mí 'punto cero' corporal y es anclaje absoluto de todas mis orientaciones; si yo me muevo este punto cero se 'cambia' conmigo. Romperlo o trasladarlo no tendría sentido. Sin embargo, nos podemos comportar de manera que lo que acabamos de decir no tuviera validez, incluso la mayor parte de las veces, efectivamente, nos comportamos de esa manera. La mayor parte de las veces en la vida de vigilia estamos *con* algo, y éste 'con' no es justo el punto cero de nuestra existencia corporal. Comportándonos así, no hemos trasladado el punto cero, sino que sólo lo hemos 'reconfigurado' con la formación de estructuras imaginativas del mundo. Aquí se puede reconocer una vez más claramente el tipo y amplitud de la potencia imaginativa de la existencia humana: ésta alcanza desde el despliegue del mundo (en el ser-con del ser-en-el-mundo, o respectivamente, en el-estar-dirigido-directamente de la actitud natural) hasta la ejecución de capacidades imaginativas individuales como el recuerdo, la fantasía, los sueños des-

piertos o la ensoñación. Si en el caso de la percepción me refiero ante mí a la cosa que se matiza en perspectivas, en el siguiente momento mediante las mencionadas capacidades puedo divagar por las lejanías más remotas. La estructura fundamental de mi vivenciar es en ese momento siempre la misma: yo permanezco anclado en mí punto cero corporal y atado a mi sitio, en el que ocupó plaza, pero, sin embargo, en 'mis pensamientos' estoy en el Panteón en Roma o paseo con Winnetou por la pradera. Esto son vivencias de estar desplazado: en el aquí del punto cero corporal siempre estoy a la vez en un allí, a donde me abduce mi imaginación; la vivencia del allí se superpone a la vivencia del aquí, sin sustituirla. Con esta comprensión de la vivencia del estar desplazado se hace una vez más claro hasta qué punto es correcto hablar de dos yoes sobre la base de la vida unitaria de conciencia, en la medida en que cada vivencia está enraizada en un ahí [Da]: en el 'aquí' del punto cero o en el 'allí' del desplazamiento, que temporalmente se convierte en un nuevo 'aquí' —en un aquí imaginativo de una existencia imaginativa con un punto cero imaginativo—, en tanto que recubre el auténtico aquí, el aquí de mí punto cero efectivo corporal. En la vivencia fáctica me deslizo de un anclaje en el aquí al siguiente; y sólo el análisis muestra que yo me he situado, en ese momento, en desplazamientos imaginativos y, más allá, que hago uso continuo de ellos, pero que en muy raros casos me relaciono efectivamente a mí punto cero corporal al que, sin embargo, durante todos estos sucesos estaba y estoy fácticamente unido. La referencia mutua del centro egoico (*qua* punto cero) y los centramientos imaginativos es así incluso un *factum* fenomenológico.

Por lo que se refiere al sueño, la relación del aquí y el allí es más complicada. Aquí la conciencia no solamente se desplaza en la ensoñación, como por ejemplo uno durante un viaje en tren divaga en un sueño diurno. El soñar despierto siempre está unido con el día, por tanto con el estado de vigilia; en el caso de la ensoñación el dormir nos separa del estado de vigilia. Esto puede ser el fundamento por qué el soñar debe dejar levantarse totalmente de nuevo la maquinaria imaginativa de la conciencia del mundo al margen del contacto despierto con la realidad. El exitoso e imaginativo hecho del convencimiento del soñar asume por así decirlo la función de un resorte hacia la diversificación del mundo imaginativo. Pero puesto que en ese momento no está fundamentado en la realidad, serán dos capas imaginativas: pues aquí no se configura sencillamente un contacto de realidad correlativo con mi punto cero fáctico corporal

con la formación imaginativa del mundo (ser-en), sino que la fuerza imaginativa de la conciencia forma a partir de sí misma (1) de tal manera un contexto mundano con las estructuras imaginativas que le son inherentes (ser-en) (2), que se suscita la apariencia de que ese mundo funciona como una relación de realidad. Con ello tenemos, en el caso de la ensoñación, en efecto, "una vivencia de no estar desplazado camuflada como una vivencia de estar desplazado" (Conrad), porque el camuflaje mismo es el primer acto de la efectuación de la imaginación.

4. LA IMAGINACIÓN DE REALIDAD EN LA DIVERSIDAD DE LA VIVENCIA CULTURAL

A partir de aquí queda todavía por plantear una última pregunta. ¿Está la relación de realidad plenamente caracterizada, si la definimos como un contexto (ser-en) imaginativo? Una respuesta podría ser: 'antes' de la constitución de este contexto, antes de la percepción y de la mezcla de las emociones, antes del sentido y fuera de él, está la mera experiencia de lo *real como algo resistente*. Por lo que concierne al sueño, se debe decir que en él no sólo se produce el contexto imaginativo de lo real como un ser-en, sino también la impresión misma de realidad: justamente en el sueño los efectos sobre nuestro cuerpo vivido pueden ser vividos de modo muy doloroso. El mencionado enmascaramiento como efectuación específica (primera) imaginativa de la ensoñación produce entonces no sólo la imaginación de un mundo imaginativo de realidad, sino que permite tener una vivencia de tal mundo, producido de ese modo por la imaginación de la resistencia, como mundo real.

Ahora bien, si en la ensoñación se da no sólo la producción repetida de un mundo imaginativo, sino que sucede incluso la imaginación de un tal en rigor ajeno a toda imaginación, la experiencia de la resistencia de lo real, se da el caso peculiar de que en el sueño la conciencia se sobrepone incluso a lo real, del que por otro lado, en el estado de vigilia de la relación al mundo real, busca escaparse por la instalación de un mundo dotado imaginativamente. Esto tiene a la vez como consecuencia que el resultado del hecho de ser real (experiencia de resistencia) marca ciertamente la condición de estar despierto, pero abiertamente no ofrece ningún criterio suficiente para distinguir entre el sueño y la realidad, y este resultado tiene importantes consecuencias para la comprensión de hechos culturales.

Con la vista en los procesos culturales se puede defender la tesis de que la constitución imaginativa de un mundo real se da como reacción a la imposición de lo real y se configura en la medida en que trata de librarse de esa presión[20]. Esta reacción está en el contexto de la parada y anclaje del hombre que busca al principio de su hacerse sedentario y realiza su figura circular en sí cerrada de modo doble, en el espacio real (asentamiento; por ejemplo, *nomós* como campo de pastos) y en la conciencia (mitos; por ejemplo *nómos* como ley). Sin embargo, cuanto más asidero se busca en la configuración de esos *oíkoi*, tanto mayor se hace la superficie de confrontación con lo real en la forma de 'reinos que luchan unos con otros'. El trabajo cultural del ser humano tenderá entonces a encontrar un equilibrio en la relación de la configuración de estructuras imaginativas del mundo (con sus apoyos reales espaciales) y la exposición a lo real. En el modo en que intenta conseguir este equilibrio se pueden leer las diferencias culturales. Si ahora resulta que lo real 'se asienta' en medio de nosotros, incluso que la fuerza de la imaginación del soñar es la que reproduce en el sueño no sólo estructuras espacio temporales de un mundo imaginativo, sino incluso la que pone en escena lo real, al soñar corresponde una función especial abismal. En el comportamiento respecto a esta función se muestran tipos culturales diferentes.

En las culturas europeas, por ejemplo, el soñar estaba la mayor parte de las veces unido con aquello que podía alcanzar desde testimonios inciertos de lo divino, de lo incalculable de la representación de una utilidad esperada y luego no conseguida, hasta algo puramente sombrío, y se dejaba aclarar racionalmente allí donde el desarrollo cultural europeo procede en gran medida sublimando y la existencia intenta conseguir su anclaje mediante un fortalecimiento, sin parangón, de estructuras mundanas imaginativas(apolíneas). La introducción masiva de la *divinatio* se vincula con el intento europeo de liberarse de la presión de lo real por la introducción de la *teoría*. Es característico que ya en la

[20] *Cf.* por ejemplo Nietzsche: "Para poder vivir, los griegos tuvieron que crear [...] estos dioses." (Friedrich NIETZSCHE, "El nacimiento de la tragedia", en NIETZSCHE, *Sämtliche Werke* [KSA, Bd. 1], Berlín/New York: *de Gruyter*, 1999, p. 36) Nietzsche ve claramente la importancia de la formación de un "*mundo medio*" imaginativo y mediador pero lo hace relativo a la potencia creativa imaginativa del ser humano. Una posición divergente sería pensar la imaginación creadora de ese mundo de manera que asuma también aquello que *no* se debe solo a su producción constitutiva; tal propuesta subyace igualmente tanto a la "fenomenología real" de Conrad-Martius como al pensamiento "meóntico" de Fink (formado en la estela de Nietzsche). Sobre la relación de lo meóntico y lo real como los márgenes de lo medial *cf.* del autor, *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen* (*libri nigri*, Bd. 1), Nordhausen: Traugott Bautz, 2014.

antigüedad, bajo influjos del Cercano Oriente, la vivencia de soñar se someta a la utilidad de los contextos inductivos del para-qué, en la medida en que se infieren puntos de vista para los presagios. Si Aristóteles intentaba exponer la insostenibilidad de tales expectativas e interpretar los sueños como resultado de las impresiones experienciadas de los sentidos[21], lo presuntamente solo aparente del sueño se convirtió al principio de la modernidad en el contexto cristiano en una prueba de cómo había que caracterizar la fugaz existencia mundana[22]. Mientras aquí el *oíkos* que funda la existencia se desplazó de la vida mundana al reino de Dios, en la medida en que el sueño fue utilizado como modelo, al emparejar el mundo con el sueño, discutían los filósofos la dificultad (ya constatada de modo conocido por Platón) de distinguir entre el sueño y la realidad, y de cara a asegurarse de la existencia, en un trabajo de clarificación apolíneo, buscaban argumentos para proteger la realidad contra la objeción de que también ella fuera eventualmente un sueño.

Que el sueño ni representa una concurrencia con la realidad ni sirve como locura a su desvalorización, sino que representa una etapa más intensiva de lo real, que no puede ser o que no debe ser equiparado con pensamientos de utilidad económica, fue para otras culturas una evidencia. Entre las tribus indias de Norteamérica los sueños valían como una manifestación de los poderes divinos, sin embargo, en contraposición a las tradiciones antiguas europeas, los envíos de los dioses no eran ambivalentes, sino que tenían el poder "de valor absoluto"[23]. De este modo por el sueño y visiones semejantes al suelo se mantuvieron estables los pilares de la autocomprensión humana y del comercio: el sueño se convirtió en "legitimación"[24]. Más aún, la aclaración mítica del mundo se mantuvo por generaciones debido a que, mediante tales visiones oníricas en

[21] "[...] que los seres humanos simples se inclinen por la predicción y los sueños claros, lo que se puede entender, si no es un dios el que envía [el sueño]" (ARISTÓTELES, *De divinatione per somnum* [*Werke in dter. Übers*., Bd. 14, Teil III], trad. y preparado por Philip J. VAN DER EIJK, Berlín: Akademie-Verlag, 1994, p. 29. [aquí trad. de JSM].

[22] Comparar, por ejemplo, en el *Siglo de oro* español, las obras de Francisco de Quevedo (en los *Sueños* de 1627 son de modo irónico sueños los que dan testimonio de la inconsistencia del mundo) y de Pedro Calderón de la Barca. En *La vida es sueño* (1635) dice Segismundo al final de la "Segunda jornada": "Kurz, auf diesem Erdenballe | Träumen, was sie leben, alle, | Ob es keiner gleich erkennt. | […] Denn ein Traum ist alles Leben | Und die Träume selbst ein Traum." (trad. de Johann Diederich GRIES) ["y en el mundo, en conclusión, | todos sueñan lo que son, | aunque ninguno lo entiende. | [...]que toda la vida es sueño, | y los sueños, sueños son"]. Aproximadamente al mismo tiempo en Alemania se decía por parte de Andreas GRYPHIUS: "[…] und alle Phantasie | Der Eitel-leeren welt sey für mir alß ein traum […]": "[…] y toda fantasía | el engreído mundo vacío, es para mí como un sueño […]" (del poema "Verleugnung der Welt", 1650).

[23] Werner MÜLLER, *Indianische Welterfahrung*, Stuttgart: Ernst Klett, 1976, p. 37.

[24] Ibíd., p. 51. Los mitos encontraron así una "confirmación por el por el sueño" (Ibíd., 37).

los estados extraordinarios de vivencias oníricas individuales, que equivalían a procesos de iniciación, se mantuvo unido y con ello siempre vivo el vínculo de la tradición mítica[25].

Estos ejemplos extremos muestran que la relevancia de realidad culturalmente determinada de los sueños está asentada en una amplia escala, que llega desde la realidad aparente hasta un incremento de realidad. En este contexto no se debe pasar por alto que estas diferencias importantes están relacionadas con un momento común, que en ellas opera, pero que no es notado como tal: la capacidad de la conciencia onírica no solamente de poner en escena un contexto imaginativo del mundo, sino también de provocar la impresión de lo real. Un contexto puramente imaginativo de sentido podría sólo ofrecernos contenidos, por ejemplo, mitologemas, pero no surgir con la fuerza con la que son eficaces. Incluso en los casos en los que esta fuerza parece haber desaparecido, cuando los sueños se convierten en burbujas, solo es porque ya al principio de entrada no eran sueños. Así no se habrían introducido estrategias de la *divinatio* sino se hubiera esperado descubrir algo y no se hubiera estado *realmente* afectado por ese querer descubrir. Y ciertamente también la naturaleza contradictoria y hermética a la aclaración interpretativa del sueño pertenece a su potencia real. Y si por ejemplo el psicoanálisis está en un final de este camino, justo en su caso se nota en qué gran medida se trata aquí de algo real y resistente. En conclusión, el modo y la manera cómo en las actitudes culturales respecto al proceso del sueño se 'elabora' el potencial del sueño de producir imaginativamente la resistencia de lo real, puede servir para caracterizar el sentido de realidad de una cultura. Con otras palabras, si se trata de describir las comprensiones de realidad de las sociedades, vale también preguntar a los sueños, y en este caso en especial a su poder de escenificar la vivencia de lo real[26].

[25] Un ejemplo lo ofrece la visión onírica que tuvo el chamán de los Sioux Oglala, Alce negro, (Heňáka Sápa), a la edad de nueve años, cuando estaba postrado con fiebre y se le aparecieron las generaciones de sus antepasados que representaban a todo el globo terrestre (*Black Elk Speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*, as told to John G. NEIHARDT [1932], Albany, NY: Suny Press, 2008, cap. 3). – algo parecido se encuentra entre las culturas aborígenes de Australia, con lo cual desde este trasfondo también el concepto de "tiempo onírico" (dreaming) recibe un contenido concreto (*cf.* del autor "Diesseits von Heimwelt und Fremdwelt. Die Weltstruktur der Aborigines – ein Sonderfall?", en: Beate BECKMANN-ZÖLLER u. René KAUFMANN [Hg.], *Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug*, Dresden: Text & Dialog 2015 [en prensa).

[26] La presente publicación se ha elaborado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Karls-Universität de Praga, en el marco del proyecto de investigación *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Grantová agentura ČR, č. 401/15-10832S).

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía-Segunda Serie***, Nº 3, 2015, 329-331

CC BY NC ND

MIS RECUERDOS DE JULIA IRIBARNE

MY MEMORIES OF JULIA IRIBARNE

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía, CSIC
España
agustin.serrano@cchs.csic.es

Resumen: El autor evoca sus encuentros con Julia Iribarne, y las conversaciones y motivaciones intelectuales que de ellos se siguieron. Apunta su impresión de que el pensamiento de Husserl confirió una hondura más humana y entrañable a la reflexión de Julia Iribarne. En su caso, el verde de la vida no sufrió menoscabo por el gris de la teoría.

Palabras clave: Julia Iribarne, fenomenología, diálogo.

Abstract: The author recalls his encounters with Julia Iribarne, and the talks and intellectual motivations that followed them. He mentions the impression that Husserl's thought gave a more human depth to Julia Iribarne´s reflections. The green of life suffered by her no prejudice from a gray theory.

Key Words: Julia Iribarne, Phenomenology, Dialogue.

Mi conocimiento en persona de Julia Iribarne fue bastante tardío. Yo había leído con interés textos y libros suyos, sobre todo hacia finales de la década de los ochenta, cuando preparaba mi tesis doctoral. Recuerdo en particular los dos tomos sobre la intersubjetividad publicados en la casa editorial Carlos Lohlé: uno de textos de Husserl traducidos por ella, y el otro en que ella misma ofrecía su comprensión de la difícil problemática. Pero por avatares de mi irregular carrera académica no tuvimos oportunidad de coincidir hasta el año 2008 en Buenos Aires. La humanidad entrañable de Julia convirtió nuestro trato, desde entonces, en amistad cordial.

De ese primer encuentro en que yo pude ponerle cara a Julia —como decimos en España— me queda hoy el recuerdo de una velada en que, en presencia de Roberto Walton y de otros amigos, sostuvimos un vivo intercambio de pare-

ceres a propósito de si el pensamiento de Husserl proporcionaba elementos suficientes para acercarse al problema del mal en las proporciones catastróficas que había tomado en experiencias políticas del siglo XX. Yo tenía más dudas que ella, mientras que, si no recuerdo mal, nuestro sabio anfitrión apenas intervino en la conversación —seguramente en la idea de que serían menester un puñado de buenos ensayos para empezar a hablar de tamaño asunto—. En los meses siguientes, Julia me envió a Madrid nuevos textos suyos que ayudaban en aquel pequeño debate, o, más bien, gran debate en pequeño formato. Las separatas y copias llegaban con observaciones de puño y letra, señal de que tenía nuevas ideas sobre lo ya publicado. De cuando en cuando, o de tarde en tarde en comparación con su fecundidad, le enviaba yo también alguna producción mía, que recibía de ella siempre una pronta lectura, con comentarios afectuosos y palabras de aliento.

En mi segundo viaje a Argentina, por diciembre de 2010, en ocasión del homenaje a Walton en el marco del XV Congreso Nacional de Filosofía, volví a coincidir con ella. Se recuperaba por entonces de algún serio quebranto de salud que había sufrido meses atrás. Esta circunstancia no le impidió intervenir como ponente en aquellas jornadas. Su voz, que hacía referencia –si no recuerdo mal- a temas del último Husserl, se entrecortaba en algunos momentos, dejando como un rastro de verdades vulnerables. Tengo para mí que a Julia Iribarne la filosofía de Husserl debió de ayudarla también en un sentido personal y espiritual, y no sólo intelectual; que su dedicación preferente a la fenomenología husserliana le permitía mirar el mundo de la vida con ojos más profundos, más humanos.

Tras este segundo encuentro, mi buzón de correos siguió recibiendo nuevos envíos con su remite. Entre ellos, llegaron sus creaciones como novelista, faceta de la que yo no tenía noticia y que deparaba títulos tan llamativos como ese *Por las calles de Dios en plena siesta*. Pero todavía hubo oportunidad de un último encuentro, particularmente emotivo. Esta vez fue ella la que cruzó el océano; y debió de ser la última ocasión en que lo hizo. En septiembre del 2011 compareció en Segovia como participante en el Congreso *OPO IV*: el cónclave de la Organización de Organizaciones de Fenomenología, y cuya organización, precisamente, coordinaba yo como Presidente de la Sociedad Española de Fenomenología. Dentro de la fragilidad, Julia se encontraba bastante recuperada y se manejó con soltura por las estancias góticas y las escaleras de siglos del

Convento de Santa Cruz la Real. Leyó, como representante de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, la ponencia “Sobre el verde del »árbol dorado» de la vida”, que por supuesto se ha publicado en el volumen monográfico de *Investigaciones fenomenológicas* correspondiente al Congreso. Como ella tradujo luego su texto al inglés para la publicación, lo devuelvo yo con gusto al castellano en esta cita: “El verde de la vida implica en Husserl este reto de combatir »la razón perezosa». Subraya él la obligación urgente, para cuantos están despiertos, de despertar a sus congéneres durmientes; quienes están despiertos eluden los estados de cosas convencionales sobre los que la razón perezosa dormita. Para la filosofía de Husserl, el verde de la vida significa reto, compromiso para con uno mismo y con los otros, y para con la comunidad”[1].

Acabo ya mi recuerdo, y lo hago por dónde empecé mi reconocimiento. La elegante humanidad de Julia Iribarne en un medio académico y universitario tantas veces áspero, ingrato, perezoso; la espontánea sintonía de Julia con corrientes profundas del pensamiento de Husserl; el ánimo incansable en su trabajo, pero también la generosidad a la hora de trasmitir aliento y apoyo a otros… Hasta donde yo la conocí, el verde del árbol dorado agració a su persona.

[1] *Investigaciones Fenomenológicas,* vol. monográfico 4/II (2013): *Razón y Vida,* p. 330

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía,-Segunda Serie*** Nº 3, 2015, 333-355

"LLEVO A LOS OTROS EN MÍ"

LA ÉTICA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA:

TEMA FUNDANTE DE LAS INVESTIGACIONES DE JULIA V. IRIBARNE

"I HAVE ANOTHER IN ME"

ETHICS IN PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE:

FOUNDATIONAL THEME OF JULIA V. IRIBARNE'S INVESTIGATIONS

Germán Vargas Guillén
Mary Julieth Guerrero Criollo
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá
gevargas@pedagogica.edu.co
mjuliethguerreroc@gmail.com

Resumen: El artículo reconoce los aportes que la Dra. Julia V. Iribarne realizó en torno a la ética en perspectiva fenomenológica, especialmente en su obra *De la ética a la metafísica*. Con base en estas contribuciones se responden tres preguntas: ¿cómo la generatividad y la temporalidad se convierten en estructuras de la eticidad? ¿Cómo hay, fenomenológicamente, una metafísica en cuanto se conoce la *mismidad* y la *alteridad* trascendentalmente? ¿Es Dios para la ética un *fictum* o un *factum*? A modo de colofón se alude a la centralidad de la mente y el esclarecimiento de los *estados mentales* como avance en el fundamento y despliegue de la ética.

Palabras clave: Ética, Fenomenología, Intersubjetividad, Generatividad, Temporalidad, Metafísica, Estados mentales.

Abstract: This article identify the contributions that Dra. Julia V. Iribarne made around ethics in phenomenological perspective and especially her work *Ethics in the way of metaphysics*. According to her contributions we could answer these three questions: How generativity and temporality becomes structures of the ethics? How is possible, phenomenologically, a metaphysics if we know *selfhood* and *otherness* transcendentally? Is God a *fictum* or *factum* for the ethics? As a final reference, we will talk about the centrality of mind and we will try to clarify the rationale and mental states like a development of the ethics.

Key Words: Ethics, Phenomenology, Intersubjetivity, Generativity, Temporality, Metaphysic, Mental States.

1. LA ÉTICA COMO TEMA FUNDANTE

¿Qué otro asunto puede ser el centro de una filosofía que pone como núcleo la subjetividad? De manera sumaria presentamos aquí cómo Julia V. Iribarne llegó a esta evidencia a lo largo de su trayectoria de investigación. Aunque la autora tuvo relevantes incursiones por la traducción y por la literatura, sólo haremos unas breves referencias a la primera. A continuación enfatizaremos en el recorrido que la llevó a la ética, primero; y luego, a la metafísica.

Kant fue la primera estancia del recorrido de la fenomenóloga argentina en el camino de la ética. En su obra *La libertad en Kant* (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé S.A., 1981) trató un tema referido a la filosofía práctica. ¿Qué llama la atención de o en este primer tramo? El imperativo categórico (pp. 54 y ss.), el descubrimiento de que la razón procede, en último término, por "normas trascendentales"; la evidencia incontestable de que cada quien, en primera persona, es sujeto del mundo (pp. 76 y ss.). A partir de esto surge una referencia a un *télos* que da sentido a la experiencia humana: la metafísica, a saber, "una ciencia apodícticamente cierta de las leyes del querer, (...) de lo que debe ser por libertad" (p. 74). Plantear este punto de partida es, en sí, hallarse ante la responsabilidad como asunto que funda el pensar filosófico.

Ahora bien, ¿es posible tener una vida ética sin una íntima comprensión del *ser-con-los-otros*, en medio de ellos? La intersubjetividad —acaso sólo avistada por Kant en su comprensión de la estética— es presupuesto, tanto como la subjetividad, de y para una vida ética. Este es el tema nuclear del libro de Iribarne titulado *La intersubjetividad en Husserl* (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé S.A., 1987; volumen 1[1]). ¿Qué aporta, de nuevo, la categoría intersubjetividad? Al mismo tiempo, una solución a la paradoja de la "insociable sociabilidad", pero la íntima comprensión de que lo que hemos llegado a ser es efecto de un proceso de *constitución* no sólo a partir de, sino en medio de los otros. Esto soluciona la paradoja mentada, pero trae consigo otras nuevas: el tener que hacerme cargo desde mi mismo no sólo del sentido del mundo, sino del mundo mismo, y, en especial, de un mundo de todos y para todos.

[1] Una versión refundida y ampliada de esta obra es *Husserls Theorie der Intersubjektivität,* Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1994, traducción del español por Menno-Arend HERLYN bajo la supervisión de Hans Rainer SEPP.

"El otro queda (…) justificado por el *factum* de la ley moral, que sería imposible si Uno estuviera solo. La ética es la ruina de todo solipsismo, la rehabilitación del 'ser-con'" (p. 11). La relación con el otro se funda en la *intencionalidad protoimpulsiva* (p. 107 y ss.) como un *factum* absoluto (p. 119). Este es el origen, la fuente y el proyecto ético: "la intersubjetividad se funda en la común permanencia (…) al ámbito trascendental. (…) como temporalidad intersubjetiva, sobre cuyo trasfondo me encuentro y nos encontramos llevándonos en nosotros mismos los unos a los otros: "llevo a los otros en mí"" (p. 139). De este modo, la relación con los otros pasa de ser un condicionante a tornarse en esfera de *motivación*. La intersubjetividad es temporalidad: todo mi ser, aquí y ahora, se relaciona con un haber-sido; pero, igualmente, con un poder y con un tener-que-llegar-a-ser con y en medio de los otros.

La intersubjetividad en Husserl (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé S.A., 1987; volumen 2) es una obra erudita en la cual Iribarne sigue paso a paso los aspectos constituyentes de la temática, según el hilo conductor de Husserliana XIII*, XIV* y *XV*. En esta obra no sólo ofrece una periodización de los desarrollos de la fenomenología de la intersubjetividad en Husserl, sino que apunta a la caracterización de los mismos, en palabras del propio autor. Parte del mérito de esta obra de Iribarne, es preciso recordar, consiste en haber ofrecido, acaso por vez primera, la traducción al castellano de muchos de los textos de Husserl sobre esta temática.

En esta dirección, cobra sentido la vida monadológica de la conciencia[2]. ¿Por qué? En último término, porque la vida de la conciencia exige el descubrimiento de las normas trascendentales de la razón: normas que valen para uno y valen para todos. Desde luego, la vida personal tiene una base en los instintos, en los sentimientos, en los emociones. Pero también en todos ellos hay un tender *protoimpulsivo* hacia el otro. ¿Cómo, pues, hacerse responsable del mundo sin una íntima comprensión de los procesos de constitución de sí mismo, del *alter*, de las relaciones en las cuales se entrelazan existencias, y, más

[2] Cf. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, 2002.
Nota: Algunos capítulos de esta obra se reeditaron en *Fenomenología y literatura,* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2005. Cada uno de los capítulos de *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* fue comentado por un colega distinto, en la segunda sección del libro. La tercera sección incluye otros escritos de la autora, relacionados con la literatura.

allá de todo ello, de las normas trascendentales de la razón que son, en todo caso, las que nos permiten vivir juntos y vivir bien: bella, justa y sabiamente?

De esto se trata la ética: de poder esclarecer los motivos y las razones por los cuales el mundo compartido se nos da como se nos da, pero, y sobre todo, de hallar alternativas para una vida mejor, para uno y para todos.

2. LA TEMPORALIDAD Y LA GENERATIVIDAD COMO ESTRUCTURAS DE LA ETICIDAD

El ser humano ha experienciado un pasado (retención, retenciones) que lo constituye y está proyectado hacia un horizonte de futuro (protensión, protensiones) que es fuente de sentido teleológico de su existencia. Al ser humano el mundo se le ofrece mediante intereses, en función de fines, movido por motivaciones, actitudes y tomas de posición que, en el plano de la experiencia ética, se mantienen o cambian a lo largo del tiempo. Él no es, ni en su constitución de *identidad* ni en su actuar, un polo fijo. Desde Husserl, la fenomenología se ha encargado de mostrar que, antes bien, se trata de la conciencia encarnada como cuerpo viviente y como encuentro con estructuras que le han sido predadas. El ser humano siempre tiende hacia la reflexión y hacia la razón en la medida en que se constituye con los otros, como un sujeto ético en un mundo del que tiene experiencia desde antes de nacer, desde el vientre materno; pero, del que sólo es consciente a partir de la reflexión.

Para dar respuesta a las preguntas de este estudio se seguirá la investigación de Iribarne en su libro *De la ética a la metafísica* (Bogotá: Ed. San Pablo, 2007). Allí expone una genealogía del sujeto en la que es posible ver los distintos eslabones desde los que se constituye la identidad personal. Así como la identidad de los niños evoluciona, la de las personas maduras también lo hace por medio de patrones de percepción, comportamientos, intereses, posibilidades, motivaciones y valoraciones que se instalan y surgen en, y desde, el cuerpo animado que vive en comunidad con otros cuerpos –con su *alter ego*–, en medio de temporalidades compartidas. En ese sentido, reclama atención la pregunta por la generatividad y la temporalidad en la ética.

Si bien en las investigaciones de Husserl se descubre la estructura teleológica de la conciencia y, a su vez, los diferentes estadios de constitución de sentido, los aportes de Iribarne permiten tener en cuenta que "así como un cierto *télos* funciona en el extremo ideal de conciencia, si es verdad que se produce

un resultado como acercamiento a una meta, debería funcionar en el origen condiciones que hicieran posible tal resultado" (p. 192). Desde tal presupuesto, entonces, se vuelve necesario asumir la pregunta por la génesis.

Iribarne muestra que la fenomenología ha investigado el carácter histórico del yo concreto desde dos polos: por un lado, como origen, fuente, comienzo –según la denominación de Husserl como el *fluyente presente viviente*– y, por el otro, como un yo concreto visto como persona única e irrepetible (p. 80). Hay un fluir originario que alcanza la identidad personal; sin embargo, también hay una distancia entre el carácter abstracto del *ego* —que es sólo un polo de vivencias— y la complejidad del yo que se constituye constantemente como hombre o mujer en el mundo. Esta mirada permite entender que el camino para alcanzar el polo origen del yo no es, precisamente, el de la ontología de Heidegger y tampoco la ontología regional de Husserl. Al yo no se le puede captar como fenómeno constituido. ¿Acaso —pregunta Iribarne— es posible decir de él que *aparece,* cuando más bien pareciera inferirse retrospectivamente de lo que aparece? (*id.*). ¿Cómo alcanza su identidad el yo mundano constituido? (p. 84). Dadas estas cuestiones, la exigencia de ir a los estratos más bajos de la constitución del sujeto muestra una relación entre *generatividad* y *temporalidad.*

Iribarne reitera que Husserl distingue el *tiempo subjetivo* de la *absoluta conciencia atemporal* (*id*). Señala, por una parte, que la conciencia atemporal se refiere a un *ego* concreto maduro, que bastaría para la aplicación del análisis estático a causa de que parte de un fluir que no se puede detener —que cambia sin que nada cambie— y, por otra, refiere un *ego* concreto que permitiría la aplicación del enfoque genético que es propiamente temporal.

El análisis genético pregunta por la génesis de la constitución y toma en cuenta el origen de las condiciones que llevan a un resultado. La temporalidad es la forma de la génesis, pero la génesis no tiene inicio; ella misma se constituye. En esa dirección, el estrato primario del desarrollo yóico señala que hay un fluir que es propio de lo viviente en el origen de la génesis de lo humano. Sin embargo, los alcances del método fenomenológico y de la razón misma exigen un nuevo ámbito que denomina "ontológico fundacional" (p. 85). Según muestra Iribarne, "este análisis permitiría ver en qué momento la vida deja de ser un supuesto o un dato alcanzado ingenuamente para formular la pregunta retrospectiva" (*id)*: dicha pregunta indaga por la génesis de lo propiamente humano.

Aquello que se muestra como el primer estadio genético del desarrollo personal es la *primordialidad*, es decir, un sistema de impulsos y de instintos innatos. El análisis *ontogenético* y *filogenético* muestra que el yo se encuentra en un pre-campo, en el que carece de palabras, y en un estado pre-yo, en el que ya es un centro, pero no es persona porque carece de reflexión (p. 92). El presente primordial, como temporización permanente, es conducido hacia adelante y tiende hacia un fin; sin embargo, aunque este esquema vale para todas las formas animadas que actúan instintivamente, cabe volver a la pregunta: ¿cómo se singulariza, entonces, el paso a lo propiamente humano? (p. 90). Iribarne mostró la distinción que hizo Husserl entre el yo despierto y no-despierto: "la inconciencia, el subsuelo decantado de la conciencia, un dormir sin sueños, la forma-nacimiento de la subjetividad, respectivamente, la problemática comienza antes de haber nacido" (pp. 90-91). Su respuesta señala que el proceso involucra en sus primeros estratos una comunicación instintiva, una vida decantada y una historia oculta: "tanto como el paso de la mónada dormida a la despierta, y luego el pasaje de la conciencia de sí mismo racional a la conciencia de la humanidad y a la comprensión del mundo" (*id*).

A pesar de que un neonato se encuentra en un estado en el que nada sabe de sí mismo, en el que actúa a partir de su núcleo yóico —en el de los instintos innatos, en el que carece de palabras, pero en el que efectúa esa intencionalidad en la que tiende hacia un fin (*protoimpulsivo*)— el nacimiento del sujeto trascendental expone la manera en la que se llega a constituir la categoría *mundo circundante;* a su vez, cómo este sujeto tiene posibilidades para que se desarrolle como cuerpo vivido mediante la organización de sus capacidades, la memoria y la institución de sus habitualidades; todo esto le permite la constitución de objetos, del mundo y de su propia identidad.

Husserl (Hua. XV, p. 605) muestra cómo operan todas las estructuras con el ejemplo del infante que, ya habiendo adquirido experiencia en el vientre materno, es un yo experienciado con habitualidades de más alto grado. Éste tiene percepciones y adquiere nuevos datos por los sentidos, también es capaz de llevar a cabo actos nuevos sobre el subsuelo que ya está predado. Iribarne señala que las habitualidades son horizontes de capacidades que "trazan carriles al comportamiento y también a la percepción de la situación y de los objetos percibidos y valorados que la configuran" (p. 96); la institución de éstas permite el desarrollo de la personalidad.

El infante actúa para satisfacer sus necesidades, a pesar de que en la primera relación con la madre aún no posea conciencia de ello. Dice Husserl: "el infante quiere que venga su madre en la 'prospección' normal en que el infante quiere que sus necesidades sean satisfechas, la criatura grita involuntariamente, buena parte de las veces esto 'funciona'" (*id).*

El yo maduro es aquel que ha desarrollado a su favor todas sus capacidades mientras que, en un estrato más bajo, como el de la primordialidad, actúa mediante impulsos e instintos.

Según la reflexión husserliana, la constitución de objetos y de mundo surge cuando hay un nacimiento trascendental. En esa dirección, Iribarne refiere que "las modificaciones que apuntan a un ser ético no tienen lugar arbitrariamente sino de acuerdo con reglas propias del desarrollo subjetivo" (p. 100). Dado esto, es posible preguntar ¿el actuar ético y moral siempre es producto de reglas propias del desarrollo subjetivo?

En el ámbito de las decisiones éticas, del actuar moral y del comportamiento habitual hay relaciones entre necesidades internas y posibilidades que surgen en medio de realidades-efectivas. En ese sentido, la persona moral aparece gracias a una organización instintiva que se somete de manera crítica, responsable y libre, a valoraciones y comportamientos ya instituidos —por la tradición, la escuela, el Estado, etc.—. En esto consiste el ideal de comportamiento moral que surge entre habitualidades y que es producto de actos constituyentes.

Iribarne nos recuerda que Husserl distingue dos clases de actos morales: "1. Los actos originariamente fundantes de la moralidad, los creativamente constituyentes, y 2. Los actos que tienen lugar según el acuñamiento de la moralidad en un yo que se sabe como moral de un modo habitual" (p. 72). La persona moral siempre se propone fines y busca medios para lograrlos, además, según las investigaciones de Husserl en torno a la ética, el ser humano siempre quiere comportarse racionalmente. La persona moral lleva a cabo reflexiones mediante las que valora y justifica su forma de comportarse, reconoce sus acciones como racionales-prácticas y hace valoraciones y juicios según sus sentimientos. La génesis muestra que todo esto no surge de manera espontánea ni es producto de una identidad fija, sino que se constituye en el devenir propio y singular de la unidad del yo. Esta unidad es la que permite investigar el surgir de los actos particulares y, a su vez, "sus conexiones en la totalidad concreta del fluir de la conciencia" (p. 192). Según la ética fenomenológica que desarro-

lla Husserl y que elucidada Iribarne, ¿cómo el ser humano llega a constituirse como persona ética?

Se pudo ver que la persona ética se caracteriza por hacer pleno uso de su razón y se constituye, principalmente, a partir de habitualidades, motivaciones y tendencias, etc. Sin embargo, "la personalidad social y la personalidad ética no son lo mismo" (p. 131).

La personalidad ética es una persona social, sólo que no en todas las circunstancias de la vida cotidiana actúa con carácter ético; la mayor parte de sus acciones del *día a día* son ajenas a ese carácter. La persona individual es necesariamente persona social y aunque actúe en su ámbito privado sigue siendo persona social. "Generativamente, la persona social precede a la ética" (*id*).

Dado esto, es necesario investigar el carácter intersubjetivo de la subjetividad teniendo en cuenta la temporalidad y la generatividad. En la medida en que hay acciones, éstas pueden ser éticas o no; pero, siempre serán temporales. Una acción instintiva o impulsiva, como la del infante que reclama que su madre lo alimente se da en un contexto intersubjetivo. Tener en cuenta estos estratos fundados y fundantes de la acción permite, mediante el análisis genético, develar, incluso, la irracionalidad del *factum trascendental.* Aunque esto no lo desarrolla Husserl y tampoco Iribarne, la comprensión de este modo de la vida intersubjetiva permite enriquecer la reflexión. Así, pues, si cada efectuación constitutiva tiene un origen que muestra la historia de la vida de la conciencia y esto permite preguntar por la historia de vida del sujeto ético, ¿no sería necesario indagar en los estratos de la conciencia que representa el mal, la deshumanización, la irracionalidad?

A pesar de que en el estudio de la *génesis* hay una orientación hacia un *ethos*, estos dos ámbitos permiten ver que los sujetos se desarrollan continuamente en permanente correlación con el desarrollo de su mundo circundante; sin embargo, esto no determina su actuar ético.

3. ¿CÓMO HAY, FENOMENOLÓGICAMENTE, UNA METAFÍSICA EN CUANTO SE CONOCE LA MISMIDAD Y LA ALTERIDAD TRASCENDENTALMENTE?

La hipótesis con la que se analiza este aspecto de la investigación de Iribarne señala que hay un momento metafísico fenomenológico que permite hablar de la constitución de una metafísica de la subjetividad. El tránsito de la

ética a la metafísica señala que no basta con el cuidado de sí, o con el operar de un yo solipsista: es necesaria tanto la comprensión de sí como del otro.

El análisis posterior tiene dos partes: la primera señala cómo se constituye el otro —según la fenomenología de Husserl— y, la segunda, los aportes de la analítica del *Dasein,* que retoma Iribarne, para reconocer la responsabilidad del otro en el *habitar* concreto.

Es necesario aclarar que si la pregunta presupone un tránsito de la fenomenología hacia la metafísica es necesario mostrar cómo ella —la fenomenología— en las investigaciones de Husserl, constituye al otro; luego, cómo pasa a ser metafísica y así, posteriormente, reconocer el aporte de Iribarne.

a) ¿Cómo, fenomenológicamente, se constituye al otro?

La ética vista desde la génesis muestra cómo se desarrolla la constitución del sujeto ético individual en nexos intersubjetivos. En ese sentido, la fenomenología de Husserl ha permitido analizar los grados de esta constitución tomando como punto de partida al ser humano. El ser humano es asumido por la fenomenología como una conciencia encarnada, histórica, temporal que tiene la posibilidad trascendental —para ser conciencia trascendental y tener un nacimiento trascendental— de mostrar el paso de lo irracional a lo racional, al cuerpo vivido. Sin embargo, ¿cómo se desarrolla este yo trascendental en la praxis comunitaria? ¿Cómo ese yo constituye al otro?

Iribarne (p. 200) muestra que los análisis de las investigaciones tardías de Husserl enlazaron a la ética con temas de la antropología trascendental y con la metafísica; aunque, posteriormente, éstas fueron subsumidas en la metafísica. Reconoce que la antropología de Husserl recurre a la mostración intencional del sentido de la experiencia del otro bajo el proceder genético que tiene en cuenta magnitudes prehumanas, la esfera primordial, la esfera originaria y las configuraciones kinestésicas.

Si en un primer sentido lo trascendental es el objeto, en un segundo sentido, es el otro —el *alter*—. El otro, aunque se halle en la inmanencia de la conciencia es lo verdaderamente trascendente; un misterio que no se puede constituir completamente porque siempre irrumpe con su presencia, e incluso en su ausencia, y desborda los actos ponentes de la subjetividad. En este ámbito de la conciencia, y de sus inmanencias transcendentes, lo trascendido es la esfera de la mismidad del yo.

Las primeras investigaciones de Husserl en torno a la ética mostraron que el yo trascendental es siempre intersubjetivo y éste, en su actitud ética y en su actuar ético, aplica en todo momento una constante crítica normativa. Según Iribarne, en estas investigaciones, "Husserl fundamenta la ética en la medida en que ella es inseparable de la actividad de la razón, es un producto que ya desde 1911 exhibió su carácter objetivante-valorante y también su carácter teleológico" (p. 31). Dado esto, la capacidad de lenguaje, la experiencia del actuar sobre el mundo circundante y la capacidad de modificarlo, son propias del sujeto trascendental.

Si la ética se refiere al actuar, como la lógica se refiere al pensar; es decir, que se ocupa del actuar que es correcto y racional, es necesario recordar que el tránsito que hay de la ética a la metafísica se sustenta con otros matices de los modos de operar de la relación ética. A pesar de que el ser humano vive tanto asocial como socialmente, en esfera privada y en contacto con otros, la vida ética se da en un contexto: en el de la vida social. De igual modo, aunque la razón en la socialidad es la que permite la ética, esta racionalidad se encuentra permeada por el peso de la tradición, de la costumbre y de la autoridad; por estructuras como la historicidad, la génesis, la temporalidad y, por si fuera poco, por el otro.

La constitución del yo transcendental implica la relación con los otros. La distinción que hace Husserl entre ética formal y ética material muestra cómo surge el originario entrelazamiento intersubjetivo. La referencia a la persona singular, primero, es solipsista; sin embargo, ser persona implica la presencia del otro. Dicho en palabras de Iribarne "el ámbito de la persona es, en este sentido, la monadología social" (p. 172).

El carácter intersubjetivo de la subjetividad muestra lo siguiente:

> El vínculo transcendental del 'uno *en* el otro' y 'del uno *con* el otro' (incluidas las modalidades del 'uno *según* el otro, uno *para* el otro, uno *junto* al otro') se encuentra en una u otra modalidad en todos los estratos en que se aplique la mirada del fenomenólogo (pp. 131-132).

El sujeto trascendental siempre se encuentra con el otro que está ahí, delante de él. Cuando se da cuenta de que el otro existe en un mismo *aquí* y *ahora* se instaura el diálogo. La forma en que el otro y la acción de los otros se presenta ante el yo no tiene efectos de manera causal, a pesar de que éste sea

captado como dato externo por la conciencia perceptiva y la conciencia imaginante.

En la investigación fenomenológica de Husserl se expone que el medio que articula la vida social es la comunicación. El sujeto como sujeto intencional quiere ser notado por el otro, se vuelve hacia el otro y tiene intención de comunicarse con él; se presenta y por medio de la comunicación convierte su propuesta en motivación de quien lo recibe. Alguien se hace cargo de una respuesta. La comunicación se da tanto con palabras, como con sonidos, gestos, etc., siempre con un objetivo: despertar en el otro la conciencia de su actitud intencional. Si el otro lo comprende y ese yo lo comprende al mismo tiempo, hay un descubrimiento. Sin embargo, no siempre ocurre de esta manera porque no siempre se configura una relación yo-tú, y tampoco la de un nosotros. Es posible analizar con estos elementos el actuar irracional que no se comunica y va más allá, que totaliza al otro e incluso lo aniquila. A pesar de que "puedo ver al otro desde mi cuerpo vivido, en esa situación puedo ver sus ojos, pero 'no mirarlo a los ojos'" (*id*). Para que haya un descubrimiento tienen que darse algunas condiciones. Iribarne señala que se deben captar por empatía uno al otro: "tenemos recíprocamente una experiencia comprensiva el uno del otro; veo al otro como alguien que me ve y me comprende, además sé que el otro, a su vez se sabe visto por mi" (*íd.*). La comunicación no exige contacto corporal, pues también es posible comunicarse con los ausentes y superar la distancia corporal al mantener la relación intersubjetiva.

El carácter empírico del yo se vincula, en primera instancia, a la constitución de las características de la persona por apercepción externa del otro. El otro motiva, influencia y obliga a que se hagan responsables de él. Al respecto, Iribarne señala:

> A diferencia de las cosas, que permanecen exteriores las unas respecto de las otras, que pueden estar una junto a la otra y rozarse pero no pueden tener algo idéntico en común, una conciencia, en cambio, coincide con otra conciencia, la una puede comprender a partir de la otra, constituir en sí misma lo constituido por la otra (pp. 133-134).

¿Hay que descubrir al otro porque es un misterio para mí? Iribarne recuerda que el acto social por excelencia es el de la comunicación (p. 172). La comunicación es el vínculo que crea unidad intencional y efectiva de las conciencias. La voluntad de la comunicación, como acto propio se ofrece a la conciencia

del otro. El otro efectúa el acto de recepción, recibe lo comunicado y posteriormente responde. Cuando hay comunicación se configura el nosotros y el otro deja de ser un extraño. Según Husserl, esto posibilita que se comience a vivir una vida única a partir de dos vidas, permite establecer una comunidad, un agrupamiento de personas que comparten su historia, intereses y motivaciones. Aunque reconoce que, en este agrupamiento, es necesaria la existencia del extraño, pues, "es sólo con quien es diferente como es posible configurar el verdadero *nosotros*" (p. 174).

La constitución del otro, la praxis comunitaria, las vivencias con el otro, en las reflexiones de Husserl también mostraron que se requiere de formas superiores de la comunidad, de la libertad y del amor.

b) El tránsito de la ética a la metafísica: no basta con el operar de un yo solipsista, es necesaria tanto la comprensión de sí como del otro.

El estudio de la subjetividad trascendental muestra que cada *ego* tiene su propia historia y que tiene conciencia de sí mismo en la medida en que vive un encuentro con el otro en el que se muestra la historia sedimentada de él. "Yo sólo puedo hablar de mi como de un yo en la medida que soy un yo para los otros" (*id*).

Iribarne pregunta si la ética está por encima de la fenomenología transcendental, su respuesta es negativa; pues, "para Husserl el planteamiento metafísico concierne a la totalidad de la realidad absoluta, sobre la base segura de la fenomenología trascendental" (p. 194). En ese sentido, la filosofía transcendental abarca tanto a la fenomenología como a la metafísica. "El trasfondo de la filosofía fenomenológica es la metafísica occidental; allí hunde sus raíces en la medida en que reasume todas las preguntas metafísicas que no alcanzaron una respuesta satisfactoria" (p. 210). La metafísica se construye con la fenomenología trascendental como base: su tema es el ser absoluto de la subjetividad transcendental como *factum*. El *factum* de la subjetividad transcendental representa lo último dado, en consecuencia, la disciplina teórica que lo investigue ya no puede ser la fenomenología; "el *factum*, más allá del cual no se puede retroceder, exige un tratamiento metafísico" (p. 195).

Iribarne se pregunta de qué modo una teleología de lo trascendental resuelve el problema ético universal y las condiciones de una vida ética (p. 201). Señala que "en la busca de la vida en la verdad y en la autenticidad, en la

orientación hacia la perfección, la ética se halla imbuida de teleología" (p. 202). La idea de la *renovación,* de la *vocación,* del *llamado* (que abre la cuestión de la fuente teleológica que convoca la pregunta por Dios (p. 205) muestra que el análisis de la ética pasa de lo formal, lo universalista y objetivista a las dimensiones más profundas de la persona, como la voluntad, la vocación, la pregunta por Dios, el amor.

c) El cuidado del otro como el cuidado de sí: analítica de la analítica del Dasein

"Poéticamente habita el hombre" es un texto de Martín Heidegger que despierta interés en Iribarne. En el último capítulo de su investigación se propone abordar temas éticos que se pueden resumir en la siguiente pregunta ¿En qué consiste *habitar* éticamente? El propósito de esta reflexión es examinar si es posible habitar éticamente el mundo, de igual modo, analizar si esto expresa una realidad, un proyecto o es una mera expresión de deseos (p. 227). "La intención es de una toma de conciencia acerca de las dimensiones de la responsabilidad en la situación concreta de nuestro tiempo" (*id.*).

El análisis de Iribarne vuelve a los siguientes tópicos: 1. La analítica del *Dasein.* 2. Poéticamente habita el hombre. 3. La antropología trascendental de E. Husserl. 4. Éticamente habita el hombre, y, 5. El habitar concreto. La hipótesis que se quiere plantear a la luz de la lectura de estos tópicos indica que el habitar poético está enlazado con el habitar ético. El habitar implica un mundo que se constituye con los otros. Entonces, el cuidado de sí que se instaura en la existencia auténtica del *ser ahí* implica el cuidado del otro, la responsabilidad por el otro.

En la exposición de la analítica del *Dasein* que hace Heidegger en *Ser y Tiempo* muestra la estructura del *ser ahí del ser* que se pregunta por su ser. En la cotidianidad de la vida inauténtica, el ser no tiene sentimiento de responsabilidad, mientras que la pregunta por el Ser, por el sentido del ser, es la que le permite alcanzar su ser auténtico, su habitar ético.

Iribarne (p. 228) muestra que según la preposición *en,* el ser-en-el mundo está relacionado al ser-con: el ser existe referido *a...*. Lo cual implica:

> El *Dasein cuida-de* en la versión aceptada de curar-de; en su curarse-de cuida de los entes intramundanos: los útiles, pero también los otros (…). Los otros están tan primordialmente presentes como los útiles, la relación con ellos se da en el procu-

> rar-por y la consideración, e incluye como modalidades el abandonar a alguien como el amarlo (*id).*

En la medida en que el *Dasein* se encuentra con los otros, se autotrasciende. El autotrascenderse "se caracteriza por su estado de apertura según momentos constitutivos que configuran una unidad: ellos son el *encontrarse*, el *comprender* y el *logos*" *(íd.)*.

Mientras que Husserl fundamenta en el amor la modalidad esencial de la interrelación humana, Heidegger muestra que en la analítica del *Dasein* hay un encuentro, una posibilidad y un *logos* que constituye la relación con el otro. "Llevo a los otros en mí"[3] es una frase de Husserl que muestra que no se trata de un simple llevar, sino de una responsabilidad por el otro, tanto como por el sí mismo; y que el vínculo intersubjetivo se ejerce bajo la disposición del amor. Husserl reitera el deber de reconocer en el otro un "alma germinal", "de cuyo exitoso proceso de desarrollo cada uno debe hacerse responsable". En palabras de Iribarne, "afirmar esto es situarnos ya en el plano ético que exige, no sólo actuar de modo que elijamos siempre lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible sino ejercer el vínculo intersubjetivo en disposición de amor" (p. 234).

Iribarne es consciente de que el sentido de "habitar" hace referencia a un "horizonte práctico" en el que se vive con las cosas, pero también con los otros (*id)*. Por otro lado, aclara en qué consiste este habitar al que hace referencia en su reflexión fenomenológica:

> Nuestro habitar está asediado por la necesidad de habitación. Nuestro habitar está acosado por el trabajo, agitado por nuestra caza de ventajas y éxito, hechizado por el ejercicio de la diversión y de la recreación. (…) Cuando el poeta, Hölderlin, habla del habitar de los hombres no se refiere a tener una vivienda, ni que lo poético se agote en un juego ineficaz de la imaginación poética (…) se trata, entonces, de pensar el poetizar a partir de su esencia y la existencia del ser humano a partir del habitar (p. 230).

La analítica ética husserliana muestra los distintos estados sobre los que se basa este habitar: Primero, en una visión generativa; Iribarne recuerda que el recién nacido necesita de cuidados, como ciertos alimentos y afectos, para llegar en condiciones de incorporarse exitosamente a un haz de tradiciones a través de la familia y de la educación. Segundo, a partir de esta base cada quien

[3] En *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002, p. 87), la autora no sólo refiere, sino que convierte esta sentencia en motivo de la fenomenología trascendental en la cual se funda la ética.

estará en condiciones de ejercer su responsabilidad por su propio desarrollo y el de la comunidad hacia fines cada vez más altos (p. 235).

> La vida humana personal se desarrolla en grados de reflexión sobre sí misma y sobre grados de responsabilidad por sí misma, hasta la captación consciente de la idea de autonomía, de una vida personal que alcanza la responsabilidad por sí mismo universal; pero en este desarrollo hay una "inseparable correlación de la vida singular y lo comunitario" *(id.).*

En esa correlación entre la vida singular y comunitaria Iribarne sitúa la reflexión del habitar poético hacia el habitar ético. El verso de Hölderlin —poéticamente habita el hombre— permite ver lo concreto del mundo circundante en la comprensión del sentido del ser. Las capacidades de ser, de poder llegar a ser se instauran en un cultivar y en un construir; sin embargo, al fijar la atención en el mundo concreto es posible ver que la pobreza, la indigencia..., son factores que suprimen la posibilidad de habitar (p. 237).

> "Éticamente vive el hombre" señala que "el *hombre",* o sea el ser humano aludido en esa frase, es el producto ideal que debiéramos estar construyendo entre todos, creando las condiciones de posibilidad de su emergencia… (*id)*.

El llamado que Iribarne hace en este apartado se instala en la exigencia por la responsabilidad hacia el otro, hacia lo otro que posibilita el habitar. Este habitar puede entenderse como un vivir con los otros de tal manera que se asuma personal y comunitariamente la responsabilidad por sí mismo y por todos los demás, "Pedagogía, política y ética, tampoco ellas son imposibles (…) ¿Qué nos cabe a quienes andamos en el oficio de pensar, sino decir, escribir, acompañar a pensar?" (p. 238).

4. ¿ES DIOS PARA LA ÉTICA UN *FICTUM* O UN *FACTUM*?

¿A qué se refiere Husserl cuando habla de Dios desde el ámbito de la ética? Iribarne culmina su reflexión con las siguientes líneas:

> Terminamos aquí esta aproximación al hecho sorprendente de que un filósofo, en general caracterizado por su concepción de la 'filosofía como ciencia estricta' [Edmund Husserl] conciba una Filosofía segunda que en temas significativos se aproxima a las afirmaciones de un hombre de ciencia que, por encima de todo, es un hombre de fe [Pierre Teilhard de Chardin] y también un místico (p. 250).

¿Cómo el camino de la metafísica culmina en la idea-Dios? La interpretación que nuestra autora hace de lo que significó Dios en la vida y en el trabajo de Husserl está guiada, en esta investigación, *De la ética a la metafísica,* por los aportes que Sthepan Strasser, Ullrich Melle y Ludwig Landgrebe han hecho sobre el tema. Sin embargo, cuando en su conclusión se refiere a un "hombre de ciencia que, por encima de todo, es un hombre de fe y también un místico", alude a Teilhard de Chardin.

El paralelo que Iribarne hace entre Teilhard y Husserl permite ver cómo asumió el papel de Dios en la fenomenología y los puntos de partida de la fenomenología misma para abordar la cuestión de Dios. Aunque, el desarrollo sistemático de su estudio del tema sigue una ruta que no permite ver claramente en qué momento termina la interpretación de los presupuestos del autor de su preferencia para hablar ella misma. Por ello, es necesario mostrar algunos de los argumentos que ella retoma para concluir su investigación, dejando como aporte la pregunta que se instaura en esta parte del presente estudio: ¿Es Dios para la ética *un fictum* o un *factum?*

Primero, Iribarne (p. 215) refiriéndose a Husserl, bajo los análisis de S. Strasser, recuerda que, tanto el hombre como el filósofo, asumió el problema de Dios y ubicó los aspectos de su análisis en el contexto de la teleología; allí, *grosso modo*, tomó como base lo siguiente:

La cuestión de si en Husserl la divinidad misma es el principio de la teleología muestra que "Dios no es lo mismo que el Todo de las mónadas sino su entelequia. (…) Dios es, según Husserl, el principio de perfección del Todo monádico" (p. 216). También señala que la finalidad universal corresponde a un *télos*. Ese *télos* es una fuerza motivante del desarrollo histórico, es supratemporal y transhistórico; es un concepto metafísico. Posteriormente expone, en acuerdo con Strasser y Landgrebe, que Dios es caracterizado como trascendente no sólo en relación con el mundo, sino también con la conciencia absoluta; esto, siguiendo las *Conferencias sobre el ideal de humanidad en Ficthe.*

El insumo que muestra su idea de Dios no es sólo la interpretación teísta de Strasser en la que se mantiene la posibilidad de que Husserl concibiera la idea de un ser absoluto. Iribarne reitera que "para Husserl, el conocimiento absoluto es conocimiento de lo absoluto, vale decir, de Dios. O sea que la problemática no es gnoseológica sino metafísica" (p. 218). Husserl concibe, según Strasser,

desde el punto de vista especulativo un 'ideal' y, desde el punto de vista práctico, un *télos* ideal[4].

Cuando Iribarne se refiere a U. Melle rescata el ámbito de la ética social en donde, junto al ideal racional, el de la comunidad de amor y de los sujetos personales —que se ayudan recíprocamente para la realización de su verdadero yo y de los valores correspondientes— "es necesaria la creencia en mi verdadero yo, y ella presupone la creencia de Dios" (p. 220). La convicción husserliana de que el yo personal —a favor de su propia preservación como persona— debe creer en Dios, permite un enlace con las interpretaciones de Landgrebe sobre este asunto. Él retoma la idea según la cual "el núcleo de desvelamiento de Dios es la conciencia" (p. 231).

La filosofía habla ahora de Dios que se presenta en la existencia absoluta y actual del ser humano y sólo allí; la existencia es el medio, el único medio, por el cual Dios se revela para sí mismo (*íd).*

La revelación y la vocación llevaron al ser humano a preguntarse por el fundamento de su posibilidad para ser de tal o de cual modo. Según Landgrebe, la creencia en el sentido de la creencia religiosa, muestra la salida metafísica de la filosofía de Husserl.

Siguiendo a Landgrebe, Iribarne (p. 222) afirma que la vivencia de Dios no tiene el carácter de una esencia presente, denunciable, pero tampoco de lo ajeno e inefable. La vivencia de Dios se vive con el carácter de quien exige, del exigente.

Tal exigencia no sólo concierne a la tarea infinita, *prometeica,* de comenzar siempre de nuevo, sino que nunca tiene la certeza de estar a la altura de lo exigido. La trascendencia del ser humano sólo puede estar comprendida como un estar expuesto a un *tú* que habla y exige, si bien todas las palabras deben ser despojadas de su sentido mundanal, mediante la reducción. La trascendencia que se abre a la existencia actual, el fundamento último de la existencia se revela como tú, porque la existencia concreta es una revelación total —y no mero conocer, sentir o querer— y la comprensión del Tú, por su parte consiste

[4] En *Crisis* Husserl observa: "Lo primero es la filosofía teórica. Tiene que poner en marcha una observación del mundo reflexiva, libre del condicionamiento del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal del mundo y del ser humano, con absoluta ausencia de prejuicios —conociendo finalmente—, en el mundo mismo la razón inmanente y la teleología y su principio más alto: Dios", p. 5; versión castellana, Buenos Aires: Prometeo, Libros, 2008, p. 51. Trad. Julia V. IRIBARNE.

también en semejante relación total; y porque, además, dicha totalidad de la apertura de horizonte es la estructura más originaria de la existencia en cuanto existencia de un ser en-el-mundo (*id.).*

> Iribarne señala que la vivencia de la creencia a la que se refiere Landgrebe se dirige a Jahvé, del cual no se pregunta su existencia ni su venir: "el tiempo de ese *venir* no puede entenderse como la noción de tiempo que desde Aristóteles en adelante persistió como pauta. Más bien se trata de la temporalidad como la pensó Agustín, cuyas huellas persisten tanto en Husserl como en Heidegger" (p. 224).

1. La fundación de la ética en la actividad mental: estados mentales de primer orden, estados mentales de segundo orden

A manera de colofón se presenta aquí una fundación o fundamentación de la ética, no en Dios, sino en los *estados mentales* —especialmente, los de segundo orden—. Acaso esta posible vía de fundamentación sea un aspecto que dejó por fuera de juego Iribarne para enfatizar cómo se puede, e incluso se debe, arribar a la metafísica (Dios), en parte abandonando la fenomenología (subjetividad en intersubjetividad). Seguiremos en esta parte de la exposición —que, a su manera, quiere ser un complemento del planteamiento de la autora— de las indicaciones de Husserl en *Ideas* II reelaboradas por Th. Nenon (1996) y representadas diagramáticamente por S. Gamboa (2010)[5].

La traducción de la expresión alemana *Geist* a inglés, como *Mind*, dio con la apertura del diálogo entre fenomenología y ciencias cognitivas. La primera edición de *La mente fenomenológica* (2007) de Zahavi y Gallagher muestra cómo se desarrolló este entrelazamiento de dos tradiciones en fenomenología: la continental y la anglosajona. La pregunta que dejó fuera de sus consideraciones Iribarne fue cómo fundar la ética, fenomenológicamente, en la vida de la mente, en los estados mentales, en los cambios de estado mental. En lo siguiente de este estudio se caracteriza la vía de este diálogo como complemento a la valiosa contribución de la autora[6].

[5] Retomamos y desarrollamos, en parte, los análisis elaborados en este aspecto en ARBELÁEZ & VARGAS, 2015; en especial, pp. 77 á 79.

[6] Otro diálogo pudo ser desarrollado por Iribarne, a saber, con los autores del llamado "Giro teológico en la filosofía francesa", según la expresión acuñada por Dominique Janicaud (1991). No obstante no haber sido llevado a cabo éste, es posible indicar cómo las conclusiones de Iribarne coinciden con tesis como las de Levinas, Ricoeur, Henry, Marion y Nancy: no sólo hay la experiencia de Dios como fenómeno, sino que Dios es un fenómeno excedente, saturado, que implica actos ponentes de la subjetividad; más dación que donación; *cf*. VARGAS GUILLÉN, 2014; pp. 211-227.

¿Qué es un *estado mental*? Es la acción intencional atencional de un agente racional que puede dar cuenta de sí, en un comienzo *propioceptivamente*; pero, progresivamente, también da cuenta del entorno. En este sentido, es la acción de un individuo psíquico que tiene la capacidad de ponerse problemas a sí mismo, no sólo de enfrentar los que le presenta el entorno. Esta individuación psíquica está más allá de la distinción entre la individuación física y la biológica. De hecho, dos títulos: adaptación y acomodación, vienen al caso. No se trata sólo, como en la individuación física, de la piedra sobre la tierra. En esta individuación ante todo lo que hay es interacción: la piedra es entorno de la tierra y viceversa; y, no obstante estarse afectando una a otra, por la interacción, no se puede esperar más que entrelazamiento de una y otra, esto es, campo de relación y despliegue de fuerzas de la piedra con respecto a la tierra, y viceversa. Si se toma por caso la humedad, si se carece de ésta o se excede, la piedra o la tierra no harán un desplazamiento, un movimiento, una acción para acomodarse o adaptarse al medio, simplemente habrá efectos de interacción. Caso distinto es el de la planta. Ésta, en todo caso, hará algún tipo de "evaluación" de su posibilidad de sobrevivencia y "actuará" con base en ella: girará en "búsqueda" del sol para una mejor fotosíntesis, echará raíces en la vía en que "encuentre" o "pueda encontrar" más posibilidades nutricionales para su supervivencia.

Y, sin embargo, como se hizo notar con el uso de las comillas: evaluación, búsqueda, encuentro son sólo símiles. No se puede, en rigor, hablar de *representaciones mentales* en las plantas, en los vegetales. Sin embargo, propio de la naturaleza es que se naturaliza (*natura naturans*) para preservar su modo de ser desde su ser (*natura naturata*). Esto no implica que preservar "su modo de ser" comporte una esencia, desde siempre y para siempre, inalterable. Todo lo contrario, para conservar su ser, al adaptarse y al acomodarse al medio la planta cambia y adquiere matices; pero también el medio es transformado: en su color, en su tono, en su estructura, por efectos de la acción de la planta.

Pero, hay que enfatizarlo, sólo a manera de símil se puede decir que la planta tiene *representaciones mentales*. Éstas sólo se pueden evidenciar en los animales. En su actividad como depredadores se halla un lugar de privilegio para esta evidencia: se trata de un *como si…* que permite situar no sólo la presa que le sirve o le puede servir de alimento. Hay una complejidad de representaciones mentales: la distancia a la que se encuentra la presa, la velocidad con la cual ésta puede huir o el atacante puede lograr su aproximación al objetivo,

la guarida donde puede tener resguardo la presa, la reacción de una manada para proteger su cría, etc.

Y, sin embargo, tener *representaciones mentales* todavía no es tener *imputabilidad*; en último término, *responsabilidad*, esto es, ser sujeto ético. Sólo es en los mamíferos superiores y específicamente en los humanos en los que aparecen *representaciones mentales, imputabilidad* y *responsabilidad*, experiencia ética. Entre los mamíferos superiores se ha evidenciado: juego, reglas de parentesco, reconocimiento de nexo de consanguinidad, signos, símbolos, recuerdos. En último término, *actividad mental*, *representaciones*. Y, aunque también se han identificado unos niveles de *lenguaje*, desde luego, todavía carecen de argumentación, de actos performativos: promesas, súplicas, explicaciones, excusas, etc.

¿Qué es un *estado mental*? Y, ¿qué es un *estado mental de primer orden*, qué es un *estado mental de segundo orden*? Un *estado mental* incluye la *representación* de una situación en la que se halla un sujeto y la manera como éste se comporta dentro de ella. Es de primer orden cuando da cuenta de su *estar-en-el-mundo*. Es de segundo orden cuando *se representa*: su propia situación, las implicaciones de su acción, las representaciones que se hacen otros sujetos de la situación e incluso de la acción que el agente despliega en el medio.

Mientras un estado *mental de primer orden* (EM_1) incluye desde la *representación* de la *propiocepción* hasta la comprensión de la dación del entorno, un *estado mental de segundo orden* (EM_2) llega hasta la *representación de la representación* de lo que los otros hacen, desean y esperan en una situación. Central y esencialmente, en los individuos psíquicos o humanos, el paso de EM_1 a EM_2 implica el paso de y por la argumentación (*PpA*).

La fórmula se puede expresar así: $EM_1 \bigcirc PpA \bigcirc EM_2$. Sólo que una vez ganada o apropiada EM_2 actúa, de nuevo, como EM_1 que debe ser operado argumentativamente hasta tornarse de nuevo en EM_2 en un ciclo infinito, o que tiende a infinito. Interesa llamar la atención sobre cómo este ciclo acontece o se desenvuelve en los niveles de la retención, el presente viviente y la protensión, es decir, al rememorar el darse del sí mismo, primero (EM_1), y la relación con el entorno, posteriormente (EM_2); en el presente viviente y en la forma de la expectación.

El ciclo al que se está aludiendo no sólo implica "vida mental", sino también "temporalidad". Es en el entrelazamiento de una y otra que se configura lo hu-

mano, a saber, el lenguaje, la ética; la capacidad de argumentar que permite hacerse responsable. Aquí yace lo humano. Esto es lo que no se puede esperar ni exigir de los animales no humanos y esto, en cambio, es lo que se exige de los humanos, una actitud y una acción responsable: con el otro, con lo otro, esto es, con el entorno como su propia posibilidad de ser.

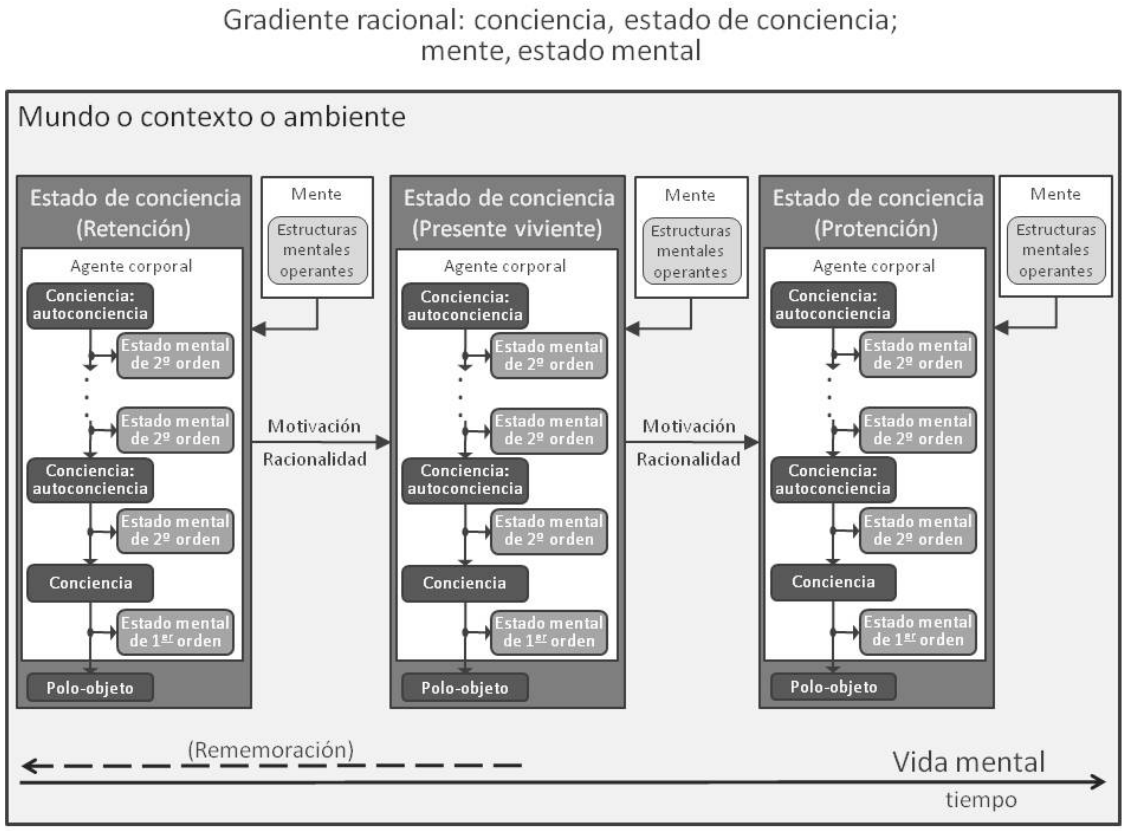

Figura 1 (Tomada de: Gamboa, 2010; p. 347)

Interesa, pues, llamar la atención sobre cómo la ética consiste en una exigencia de esclarecimiento del sí mismo en y ante una situación en la cual se halla inserto. Sólo esta situación tiene génesis y abre un horizonte de proyecto; es, entonces, la *mente* —mediante el cambio de *estados mentales* de *primero* a *segundo orden*— la que activa una toma de conciencia que llega a desplegarse como autoconciencia. La vida ética exige una responsabilidad con el esclarecimiento de sí mismo, de la responsabilidad y de la imputabilidad que le cabe a cada quien ante una situación efectiva en su mundo de la vida.

Este esclarecimiento mental no es ni un "adorno", ni una "caída" en el positivismo. Antes bien, es una exigencia ética para comprenderse cada quien a sí mismo en una situación; pero también es la condición de posibilidad de enten-

der el punto de vista, la experiencia existenciaria, del otro en su o en nuestro mundo de la vida, más o menos compartido.

Así, entonces, la exigencia de la *filosofía como ciencia estricta* no es sólo un proyecto epistemológico. También es un proyecto ético y, cuando es el caso, religioso. Son las normas trascendentales de la razón que muestran la validez del amor ético: qué hacer justamente con o frente, o por o para el otro, tenga o no con él grado de consanguinidad o de afinidad civil. Son las normas trascendentales de la razón las que muestran cómo el amor ético, trascendental, validan la justeza y la justicia: del juicio, de la decisión, de la acción, del encuentro.

Si no se rebasan los límites de la fenomenología, también dentro de su marco de referencia es posible hablar con sentido del ser: del sujeto, como *primera persona* o como *segunda persona*; de la comunidad, de la sociedad y de la cultura; de la *hylé* en cuanto es representada por alguien en la interacción con los otros. La norma trascendental de la razón se basa y, a su vez, descubre que "llevo a los otros en mí", que íntimamente soy su sucesor o su antecesor, que los que me rodean son condición de posibilidad de mi existencia.

La ética, como intersubjetividad, es *filosofía primera* que activamente descubre que la *primera persona* que soy asienta sus posibilidades de existencia en el *otro* como *primera persona* que se me da en la íntima y absoluta autorresponsabilidad de la reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

ARBELÁEZ CARDONA, Teresa & VARGAS GUILLÉN, Germán. (2015), "De la razón cordial a la compasión: la ética con los animales". En *Revista Latinoamericana de Bioética*, Volumen 15, No. 2, Edición 29, pp. 74 á 83.

GAMBOA SARMIENTO, Sonia Cristina. (2010). "Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental". En *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. IV, pp. 333-354.

HUSSERL, Edmund. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: libro segundo Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* trad. Antonio ZIRIÓN QUIJANO. México: F.C.E.

HUSSERL, Edmund. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; trad. Julia V. IRIBARNE. Buenos Aires: Prometeo Eds.

IRIBARNE, Julia. (1981). *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

IRIBARNE, Julia. (1987). *La intersubjetividad en Husserl, Vol. I*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé. Vol. II (1988).

IRIBARNE, Julia. (1994). *Husserls Theorie der intersubjektivität*. Freiburg-Munchen: Alber-Reihe Philosophie. Verlag Karl Alber.

IRIBARNE, Julia. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

IRIBARNE, Julia. (2007), *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.

IRIBARNE, Julia. (2012), *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. México: Jitanjáfora.

IRIBARNE, Julia. (2005) *et al*., *Fenomenología y Literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional–Colección *Filosofía y Enseñanza de Filosofía*.

JANICAUD, Dominique. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éd. de l'Éclat.

NENON, Thomas. (1996), "Husserl's Theory of the Mental". En: Nenon, Thomas y Embree, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, pp. 223-235.

VARGAS GUILLÉN, Germán. (2014), *Individuación y anarquía. Metafísica y fenomenología de la individuación*. Bogotá: Aula de Humanidades – Colección *Fenomenología y Hermenéutica*.

ZAHAVI, Dan & GALLAGHER, Shaun. (2012), *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía,-Segunda Serie*** Nº 3, 2015, 357-377

FILOSOFÍA Y VOCACIÓN EN EL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO DE JULIA VALENTINA IRIBARNE

PHILOSOPHY AND VOCATION IN JULIA VALENTINA IRIBARNE'S PHENOMENOLOGICAL THOUGHT

Marcela Venebra Muñoz
Universidad Autónoma del Estado de México
México
marvenebra@gmail.com

Resumen: Después de la evocación de un encuentro con J. Iribarne, el ensayo intenta, primero, hacer una 'lectura del sentido de la lectura' que Iribarne hace de la fenomenología husserliana —la fenomenología como sistema. En un segundo momento se estudiará la teoría de la intersubjetividad en la obra de J. Iribarne (sec. 2) y la ética (sec. 3) como una ciencia fundada en esa teoría. El alcance último de lo dicho en estas páginas es mostrar la coherencia entre el empeño filosófico de J. Iribarne y las metas vitales y vocacionales de la filosofía husserliana, por tanto, mostrar que el esfuerzo de ver la fenomenología como una filosofía de una vida trascendental arraigada en la existencia humana es una preocupación propia de la fenomenología trascendental, y su exposición (en nuestra lengua) es parte del valioso legado de Julia Iribarne a la filosofía iberoamericana.

Palabras clave: J. Iribarne, Husserl, intersubjetividad, ética.

Abstract: Through a remembrance of a meeting with J. Iribarne, this paper aims to make a "reading of Iribarne's vision" of Husserl's phenomenology —phenomenology as a system—, following with a study of the theory of intersubjectivity in Iribarne's work (sec. 2), and the place of ethics as a science founded in this theory (sec. 3). The final purpose is to demonstrate the consistency that lies within Iribarne's philosophical efforts and Husserl's philosophical goals throughout his life and career, in order to assert that the practice of phenomenology as a philosophy of life and a transcendental life rooted in human existence itself is a concern of transcendental phenomenology —for this exposure (in Spanish) forms part of Julia Iribarne's valuable legacy to Latin American philosophy.

Key Words: J. Iribarne, Husserl, Intersubjectivity, Ethics.

Antes que nada quisiera agradecer al doctor Javier San Martín Sala el haberme invitado contribuir en este volumen de homenaje a la obra y el pensamiento de la filósofa argentina Julia Valentina Iribarne. Por el calibre de las trayectorias profesionales que convergen en este esfuerzo editorial es para mí un gran honor poder contribuir, a través estas breves páginas, en tan fraterno

homenaje a una de las voces más importantes de la fenomenología iberoamericana. Es, en el contexto generacional de este libro, algo accidentada mi participación, pues a diferencia de los autores que aparecen en el índice de este volumen no tuve yo una amistad tan estrecha o íntima con la doctora Iribarne y es probable que la amable invitación del doctor San Martín se deba solamente a la afortunada anécdota que le conté alguna vez sobre mis inicios en la fenomenología. Y es que en el año 2008 (recién ingresada a la maestría en filosofía bajo la tutoría del doctor Antonio Zirión Quijano) me inscribí al Coloquio de Fenomenología organizado por el CLAFEN y celebrado en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en la Ciudad de Morelia. Aquel mes de agosto me trasladé de la Ciudad de México a Morelia con gran nerviosismo ante la expectativa de mi primer evento académico con fenomenólogos, pero no sólo eso, sino con los fenomenólogos que había pasado leyendo los últimos años de mi formación profesional y que entonces descubriría como una comunidad solidaria y consistente. Roberto Walton, Graciela Ralón, Rosemary Rizo-Patrón, Raquel Fischer, Luis Rabanaque, Aníbal Fornari, Eduardo González Di Pierro, pero también Miguel García-Baró y mi propio maestro Antonio Zirión se hallaban presentes. Ese grupo de profesores de filosofía no sólo tenía en común el interés por el estudio de la fenomenología, de temas y problemas filosóficos concretos, sino sobre todo (tal como lo vi entonces en la personalidad y el carácter de la profesora Iribarne) se trataba de personas cuyo principal espacio de comunión era una perspectiva vocacional de la filosofía, caracterizada por el mantenimiento de una posición rotundamente humilde, clara, sencilla, muy humana y fraterna.

Algunas mañanas tuve oportunidad de intercambiar un par de comentarios con la doctora Iribarne en el autobús que nos llevaba del centro de la ciudad de Morelia a la sede de trabajos en la Ciudad Universitaria. Recuerdo haberle confesado ahí mi sincera admiración por su libro *La intersubjetividad en Husserl*. De alguna manera la generación de la doctora Iribarne y la siguiente de las que se reunían en Morelia ese año, habían roturado el camino para la generación a la que pertenezco. Pues libros como *La intersubjetividad en Husserl* orientan la lectura de la fenomenología husserliana de mi generación, y nos brinda, ahora, un acceso más avanzado, por decirlo de algún modo, a la lectura de los textos de Husserl. Puedo decir que una de las motivaciones biográficas de mi propia formación profesional y vocacional había sido aquel libro de la doctora Julia V. Iribarne, y se lo confesaba así un día de agosto, en medio de un autobús lleno

de fenomenólogos con los más diversos acentos del castellano que uno pudiera encontrar a tan temprana hora de la mañana. Entonces la respuesta de la doctora Iribarne me hizo comprender que la fenomenología iba mucho más allá de un conocimiento complejo sobre una materia compleja y que se refería —este alcance—, sobre todo, a la vida misma, a la vocación misma del filósofo. La sencillez, la claridad con la que se dirigía a todos fue para mí uno de los mejores y mayores aprendizajes de aquel Coloquio. Poder participar, aun como oyente, de las conversaciones que Raquel Fischer, Julia Iribarne y Graciela Ralón sostenían en los patios y pasillos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nicolaíta fue para mí un privilegio ahora biográficamente imponderable. Por ello cuando el doctor San Martín me invitó a contribuir en este homenaje no dudé un instante en aceptar, pues representa la oportunidad de agradecer a la doctora Iribarne (y a la comunidad latinoamericana de fenomenología) esta labor de roturación, de allanamiento del camino que mi generación comienza a andar, gracias a obras como la suya, de modo más firme.

En este artículo no quisiera más que describir algunos de los aspectos que juzgo más relevantes y provechosos (en términos contemporáneos) de la aproximación, la interpretación acaso, que de la fenomenología hace Julia Iribarne a lo largo de su obra. Esa interpretación de la fenomenología (más tarde habré de ocuparme de lo que tal expresión significa en este contexto) está atravesada por necesidades vitales y vocacionales que se hacen presentes en cinco temas o conjuntos problemáticos de los que Iribarne se ocupó con mayor empeño en algunos de los textos más difundidos de su pluma: la libertad, la ética, la intersubjetividad, la metafísica y la relación entre filosofía y literatura conforman esos campos de interés filosófico en su trayectoria[1]. Aquí sólo me ocuparé de exponer, en la medida de lo posible, la sólida trabazón entre la teoría de la intersubjetividad y la ética que desde un nivel trascendental plantea en sus escritos la filósofa argentina. El criterio electivo de estas dos áreas está en función de lo que considero una síntesis global de la interpretación que desarrolla Iribarne de la fenomenología trascendental y que es, en su generalidad, la de una

[1] WALTON, R., en su 'Presentación' de la Conferencia de ingreso de Julia V. Iribarne a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2010. IRIBARNE, J. V., "Acerca de los avatares de llegar a ser 'uno' mismo". Conferencia pronunciada por la Académica Correspondiente Dra. Julia Valentina Iribarne en su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 5 de Junio de 2010, p. 14. URL= http://www.ciencias.org.ar/user/FILE/MALIANDI.pdf (Consultado 21/01/2015) En adelante: Conferencia (2010).

filosofía de la vida y, más precisamente, de una vida trascendental arraigada en la existencia humana.

Primero quisiera explorar, aunque sea brevemente, lo que hay que entender aquí por 'interpretación' de la fenomenología, pues ciertamente la fenomenología, y más aún la fenomenología trascendental, no es un tipo de pensamiento que se preste a interpretaciones libres o desligadas del reconocimiento profundo y abarcador de la obra de Husserl. De hecho, podría decirse que muchos de los prejuicios que históricamente han pesado sobre la fenomenología trascendental se derivan precisamente de la parcialidad con la que muchos filósofos (algunos de los de más peso en el siglo XX) se han introducido en el discurso husserliano y han elaborado desde ahí 'interpretaciones' globales. La obra de Iribarne va también en contra de tales prejuicios a través del reconocimiento ampliado de la fenomenología husserliana. Su interpretación o apropiación de la fenomenología es lo que quisiera explorar en primera instancia; para ello trataré de hacer una 'lectura del sentido de la lectura' que Iribarne hace de la fenomenología husserliana y que no es más que la de la fenomenología como sistema.

En un segundo momento trataré de desarrollar en dos apartados los grupos de problemas mencionados, la teoría de la intersubjetividad y la ética. Me interesa mostrar la relación de fundamentación que existe entre uno y otro campo y, conforme a su tratamiento, en algunas de las obras más difundidas de Julia Iribarne. Es probable que pocas sean las bibliotecas filosóficas y de Humanidades en las Universidades mexicanas que no cuenten con un ejemplar de *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo una de teoría*[2]*,* uno de los textos que puede considerarse ya clásico de la fenomenología en castellano y que tomo aquí como eje central del análisis. El segundo tema, la ética como una ciencia fundada precisamente en esa teoría trascendental de la intersubjetividad, será planteado a través de lo dicho por la autora en unos pocos ensayos, entre los que incluyo su importante conferencia de ingreso a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, y dos de sus últimos libros publicados: *De la ética a*

[2] IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Carlos Lohle, Buenos Aires, 1987. (En adelante, *IH*)

la metafísica[3] y *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*[4]*.*

El alcance último de lo dicho en estas páginas es mostrar la coherencia que existe entre el empeño filosófico de la doctora Iribarne y las metas vitales y vocacionales de la filosofía husserliana. En última instancia se trata de mostrar que este 'procurar' la fenomenología como una filosofía de la vida y de una vida trascendental arraigada en la existencia humana es una preocupación propia de la fenomenología trascendental, y su exposición (en nuestra lengua) es parte del valioso legado de Julia Iribarne a la filosofía iberoamericana.

1. INTERPRETACIÓN Y APROPIACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL EN LA OBRA DE JULIA V. IRIBARNE

Es probable que toda interpretación sea ya una apropiación del texto, una reconversión de los términos del autor a los propios para expresar un sentido comprendido en cuanto el mismo, pero renovado por el acto mismo de comprensión o compenetración —total, global— en el pensamiento del autor interpretado desde una perspectiva propia o autónoma, que nos hace responsables de lo dicho. La filosofía se expresa siempre en primera persona.

Hablar de interpretaciones tiene sus propios riesgos en el contexto del trascendentalismo, pues parece que el espacio de juego hermenéutico que deja al estudioso la letra de Husserl se estrecha en los límites que marcan cada periodo de la fenomenología, de cada momento suyo. Lo que pueda decirse desde esa posición autónoma depende enteramente de la claridad y comprensión lograda respecto del programa fenomenológico en términos globales, es decir, no hay interpretación posible del pensamiento de Edmund Husserl que no pase por una auténtica comprensión de la totalidad del programa trascendental. Las exigencias interpretativas de la fenomenología se refieren pues a un reconocimiento que abarca las metas y motivaciones espirituales e intelectuales del fundador de la fenomenología. Pues bien, en la obra de Julia Iribarne encontramos una interpretación en la asunción "sistémica" del camino trascendental.

[3] IRIBARNE, J. V., *De la ética a la metafísica*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.
[4] IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia,* Morelia: Jitanjáfora, 2012.

Ahora, desde luego, falta aclarar qué debemos entender por "interpretación sistémica", pues el uso del término "sistema" en el contexto de la fenomenología husserliana es más bien problemático, no goza de una transparencia inmediata, aspecto en el que aparece en profundo contraste con la tradición del idealismo alemán (Kant o Hegel) de la que abreva en distintos momentos[5]. Husserl mantuvo, sino la reticencia, sí la precaución de su filosofía frente a las grandes ambiciones de sistema[6]. Husserl procede en sus operaciones con humildad, paso a paso, esforzándose por clarificaciones inmediatas y en apariencia menores respecto de lo que representan las grandes ambiciones sistémicas: "¿Y qué debe significar para nosotros el «sistema» que anhelamos, que nos ilumina como un ideal cuando nos deprimimos en nuestro trabajo de investigación? ¿Será un «sistema" filosófico en sentido tradicional, a modo de Minerva surgiendo completa y con todas sus armas de la cabeza de un genio creador, para después, en los tiempos futuros, ser conservada junto a otras Minervas semejantes en el apacible museo de la historia?"[7] ¿Cómo se consigue entonces esta interpretación sistémica de una filosofía que no se ve a sí misma como un sistema, ni siquiera en construcción? El tema de la fenomenología como sistema ha sido ampliamente debatido y Husserl mismo trata de aclararlo en diversos momentos, aunque poco conocidos[8]. La opción es casi siempre la misma

[5] Desde luego, uno de los más inmediatamente reconocibles es la ética husserliana (las lecciones de ética de los años veinte) a la que afluye el pensamiento de Fichte, piedra angular del idealismo de la tradición germana.

[6] "Al ideal del filósofo, componerse de una / vez por todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente conclusas que pueda justificar en todo momento ante sí y ante los demás a partir de una intelección absolutamente forzosa —a este ideal ha tenido el autor que renunciar tempranamente y hasta hoy." HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura, UNAM-F.C.E., México, 2013, "Epílogo" § 7, p. 487. Refundición de la traducción de José Gaos, Antonio ZIRIÓN QUIJANO. Husserliana 3-1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: *Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie* 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Editado por Karl SCHUHMANN. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977, p. 160. (En adelante: *Ideas* I)

[7] HUSSERL, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009, p. 11. Trad. Miguel GARCÍA-BARÓ. Título original: *Aufsätze und vorträge* (1911-1921), hrsg. von Thomas NENON und Hans Rainer SEPP (Husserliana XXV), La Haya: Matinus Nijhoff, 1987, pp. 3-62,

[8] "Este esfuerzo creciente de sistematización de la fenomenología es visible en múltiples tipos de documentos de principios de los años 30, sobre todo, Husserl establece el plan, relativamente detallado, de una «gran obra sistemática». Este plan data de 1929-30 (Hua XV)." DEPRAZ, N., Ídem; Depraz lo reseña como sigue: "*Teoría noemática y noética de la constitución* de la espacio temporalidad y de la objetividad espacio-temporal de la empiria. Mundo empírico en todos los estadios (...);*La autogénesis del ego* en tanto que abstracción solipsista. La teoría de la génesis pasiva, asociación. La re-constitución, constitución de objetos pre-dados. (…) *La constitución de la intersubjetividad y del mundo comunitario*. Empatía. Constitución del hombre. Constitución del mundo histórico. La espacio temporalidad intersubjetiva. La infinitud de la idealización de la naturaleza exacta. [¿Acaso esto podría, entre otras cosas, formar parte del tercer volumen?]. De manera estática: el hombre y su entorno (…) *Génesis trascendental del mundo objetivo*. Génesis trascendental del hombre y las humanidades. Los problemas de generación. Los problemas de la conservación de sí. El hombre en la autenticidad. Humanidad y destino.", DEPRAZ, N., Ídem. En otro texto, Don Welton señala sobre este mismo tema: "El material encontrado en estas

(por lo menos en los textos publicados): antes que un sistema hay que construir una base clara y congruente para la fundamentación de la filosofía como ciencia.

Sin embargo, y frente a las reticencias explícitas de Husserl frente a la idea de sistema, se encuentra la articulación implícita de esa sistematicidad que bien puede localizarse en el engranaje entre la fenomenología estática y la fenomenología genética como momentos metodológica y sistémicamente correlativos de la fenomenología trascendental[9]. Si bien las afirmaciones más tajantes de Husserl sobre la falta de ambiciones sistémicas de su fenomenología aparecen en el "Epílogo" de las *Ideas* (publicado en alemán por Husserl en 1930) desde la década anterior el propio Husserl se empeñó en la articulación de los dos momentos principales que conforman el desarrollo de la fenomenología: la fenomenología y la fenomenología genética. A través de esta articulación Edmund Husserl construye una "filosofía sistemática de la constitución del mundo"[10]. Podría decirse entonces que la consolidación del proyecto o la implícita visión sistémica de la fenomenología comienza con la emergencia de las preocupaciones genéticas del trascendentalismo husserliano, en el trabajo sobre los problemas relativos a la temporalidad y la síntesis pasiva, temas que introducen una dimensión histórica en la estructura del yo trascendental

Es preciso señalar, por tanto, que la visión global de la fenomenología trascendental pasa necesariamente por el reconocimiento del papel o la función que la fenomenología genética cumple en el proyecto husserliano, de tal modo que, conforme a lo dicho en un inicio, una auténtica "interpretación" como "apropiación" del programa trascendental debe llevarse a cabo desde este reconocimiento de la totalidad del programa fenomenológico. Esto es, como veremos, lo que constituye también el punto de partida del pensamiento de Julia Valentina

lecciones (lecciones del semestre de verano de 1923 y el curso del otoño de 1925-26) es parte del proyecto más amplio de Husserl de expandir el alcance de su fenomenología previa y desarrollar un sistema." WELTON, D., *The new Husserl*, p. 256. De cualquier manera la idea de la fenomenología como sistema, como filosofía trascendental por tanto, parece estar latente, aunque sea de modo velado en una filosofía que se propone como reforma radical. Es probable que esa reforma sea incomprensible sin el *telos* unitario o filosófico al que se orienta.

[9] "Husserl desarrolla una distinción al interior de su fenomenología trascendental entre los métodos estático y genético. Contrariamente a la mayor parte de las interpretaciones, quiero mostrar que esta diferencia no es una idea de último momento, sino que ya estaba en juego, aunque sin desarrollar, en su primera formulación de la fenomenología trascendental en Ideas I. Deseo sugerir que no sólo es coherente sino esencial entender tanto el alcance como la profundidad de su obra como un todo." WELTON, D., "The sistematicity of husserl's transcendental philosophy. From static to genetic method", en WELTON, D., (Ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Indiana University Press, 2003, p. 256.

[10] WELTON, D., ibídem.

Iribarne, pues sus propias preocupaciones teóricas, aquellas que atañen a los problemas "auténticamente humanos", brotan de esa dimensión histórica o de la perspectiva del origen: el otro y, con él, la ética.

Julia Iribarne pertenece a esa generación de lectores y constructores o descubridores del *nuevo* Husserl, del proyecto abarcador de la fenomenología. Es la suya una interpretación fundada en el conocimiento profundo de la arquitectónica fenomenológica y centrada en la dimensión genética, histórica, de la subjetividad trascendental como espíritu. Es esta perspectiva profunda lo que justifica algunas de las tesis más avanzadas y novedosas de la doctora Iribarne: la originariedad de la experiencia del otro, el descentramiento del yo, la deriva ética y antropológica de la fenomenología; a fin de cuentas, todo esto no constituiría sino esa visión mundana, humanamente preocupada de la fenomenología trascendental, y con ello queda ya enunciada la aportación personal, filosófica, autorresponsable se diría, de la doctora Iribarne a la fenomenología. Los cinco campos de investigación que cultivó Julia V. Iribarne: la intersubjetividad, la libertad, la ética, la metafísica, y la relación filosofía y literatura se encuentran trabados en el más amplio marco de cuestiones que, desde una perspectiva fenomenológica, atañen al sentido de la existencia humana.

Trataré en lo que sigue de explorar ahora esa interpretación sistémica de la fenomenología que se hace visible en la articulación que procura Iribarne entre la teoría trascendental de la intersubjetividad y la ética husserliana.

2. EL LUGAR DE LA TEORÍA TRASCENDENTAL DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE JULIA IRIBARNE

Una de las obras probablemente ya clásicas de la fenomenología latinoamericana es *La intersubjetividad en Edmund Husserl*, en este libro de 1987, Iribarne trata de atar y rastrear el orden sistemático de una posible "teoría de la intersubjetividad"[11] a partir de diferentes momentos de la obra de Husserl. La

[11] "Intentamos mostrar que hay en Husserl lo que puede denominarse una teoría husserliana de la intersubjetividad. Acorde con la concepción husserliana de la tarea filosófica y con su propio objeto, se trata de un sistema peculiar, infinitamente abierto hacia atrás en un pasado irrecuperable e infinitamente abierto hacia delante en un futuro imprevisible. Por eso nos hallamos ante la riesgosa pretensión de articular segmentos, cuyo encadenamiento no es, en todo caso obvio ni manifiesto a una primera aproximación." IRIBARNE, J. V., *IH,* p. 19.

problematicidad del tema estriba en el común acuerdo en que la fenomenología trascendental es una filosofía que nos obliga, metodológicamente, a prescindir del otro para poder iniciar una reflexión auténticamente filosófica o científica. La *epojé* es un primer paso metodológico por el que el otro se muestra prescindible: "un día ocurre que alguien se queda solo. Radicalmente solo. Alguien, llevado por la exigencia de su responsabilidad filosófica en la búsqueda de la verdad, suspende la certidumbre de la experiencia del Otro"[12]. Pareciera que la fenomenología queda atrapada, por razón de su método, en un solipsismo desde el que bien poco puede afirmarse sobre la vida misma. Iribarne afronta este problema ordenando los términos del mismo y mostrando que el solipsismo es una exigencia metodológica de toda filosofía que comienza, y que esta suspensión o puesta entre paréntesis del otro constituido es el preparativo de una tarea descriptiva de las estructuras esenciales de la vida constituyente. Esta perspectiva estructural es, desde luego, estática, debiendo completarse sistémicamente el análisis a través de la fenomenología genética, la descripción histórica de la vida trascendental y la inclusión, pues, de la dimensión temporal que en la primera etapa había quedado aplazada.

En el recurso a la fenomenología genética Iribarne encuentra el punto de partida del análisis del movimiento de co-constitución del mundo objetivo que interesa centralmente a la fenomenología. Si el objetivo de la fenomenología es la descripción del origen de sentido del mundo, ese origen es la dimensión temporal primaria en la que se inscribe una experiencia del otro que "convalida" la misma subjetividad constituida: "Toda subjetividad constituida debe, para ser tal, estar avalada por el Otro, ser con-validada."[13] La autoconstitución subjetiva está entrelazada con la constitución del mundo objetivo, cuya objetividad es, ella misma, el tejido intersubjetivo que constituye la realidad. La pregunta por el otro revela la irreductibilidad esencial de lo ajeno, y es esta una revelación emergente al hilo de la pregunta retrospectiva de la fenomenología genética cuyo recorrido tiende a descubrir las condiciones últimas de la posibilidad de sentido del mundo objetivo. La fenomenología genética revela, y así lo interpreta Iribarne, la historia como disposición del ego intersubjetivo; se trata pues de

[12] IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 11.
[13] IRIBARNE, J. V., *IH* p. 13.

una historia en sentido pre-egoico y pre-reflexivo. El origen de esta historia es la "génesis como condición de posibilidad de todo ser y sentido"[14].

Esta "prehistoria" se encuentra anclada en el "yo puedo" como origen mismo de la historia en sentido estricto. La historia del yo comienza en la apertura a las múltiples posibilidades de su desenvolvimiento. El "yo puedo" implica, sin embargo, a los otros como co-constituyentes de ese horizonte de posibilidades. Se diría, de hecho, que el otro es originariamente, en la génesis de la historia de la subjetividad, la posibilidad del yo, si el yo es la subjetividad que se auto-objetiva a través de su cuerpo, de un cuerpo cuyo sentido vital es la posibilidad del libre movimiento, esta libertad de traslación en la que se funda el horizonte de coordenadas en la que se estructura el mundo, implica en sí misma la posición de los otros como la posibilidad de mi posición y la dirección posible de mi propio desplazamiento. El otro es mi posibilidad. Desde la fenomenología genética se hace visible el añejo reproche del solipsismo como fundado en una mera ilusión, es decir, como un reproche sin fundamento:

> Es precisamente por el lugar sistemático que ocupa la teoría de la intersubjetividad en la fenomenología, por donde se convierte en "ilusión"' la objeción del solipsismo (…) Si en el camino de las subsiguientes reducciones no se le hubiera desvelado la presencia irrecusable del Otro en el *ego*, el mismo Husserl hubiera considerado fracasada su filosofía, porque en ese caso, ni siquiera el mismo *ego* hubiera llegado a concebir el conocimiento de sí mismo.[15]

En la pre-historia, encuentra su lugar sistemático la teoría de la intersubjetividad. Esto es lo que hacía falta corroborar, no solamente la posibilidad a que da lugar el decurso del pensamiento husserliano, sino el sitio crucial que ocupa esta emergencia en el edificio de la fenomenología.

Una filosofía de la intersubjetividad que emane de la fenomenología trascendental aparece originariamente centrada en la estructura de la vida absoluta, de la subjetividad absoluta, cuyo sentido absoluto es sólo comprensible como intersubjetividad trascendental absoluta. Para Iribarne: "La constitución del Otro hecha posible por las diversas operaciones que se subsumen en la denominación «impatía», encuentra, mediante el «retro-preguntar» su última condición de posibilidad. Aparece así un punto de partida, que explicita en el ego trascendental el *factum* de su ser histórico, implicante del Todo de las móna-

[14] IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 25
[15] IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 33.

das."[16] La realidad está trabada por vínculos de concordancia o coherencia que conforman los rieles sobre los que se encamina la vida en su actuar más espontáneo; esta insobornable confianza en la realidad del mundo está fundada en su ser para otros. La estructura de mi *ego* implica las experiencias que constituyen los sistemas de concordancia. Esta implicación es genética, se encuentra en el origen de mi mónada, se puede pues ubicar en la esfera primordial[17]. En lo más íntimo de mi mismidad trascendental está el otro, por lo que forma parte del tejido de mi vida en la forma de una experiencia de lo posible. En la esfera de mi primordialidad está intencionalmente implicada la experiencia de lo radicalmente ajeno, es decir, lo que no goza de la posibilidad de lo originario:

> "La primordialidad es un sistema impulsivo. Explicita la fundación de la intersubjetividad a partir de la relación de la intencionalidad impulsiva y las diversas formas de síntesis pasiva, hace manifiesto el uno con el Otro y el uno en el Otro de todas las mónadas, en un desarrollo universal que en infinito ascenso alcanzaría la autoconciencia universal."[18]

Ese llevar al otro significa llevarlo en su irreductibilidad e inderivabilidad de mí mismo, porque la experiencia de lo ajeno está en la raíz de la objetivación del sí mismo en y a través del mundo. El otro se da en un modo intencional para el que nunca podrá darse lo originario de su objeto. Desde luego, frente a esta limitación de la emergencia experiencial pre-reflexiva de lo ajeno, puede levantarse la objeción de la simplificación fenomenológica del problema al coartar esa misma experiencia en su función epistemológica y, sobre esa misma perspectiva confina las descripciones fenomenológicas de la vida a la función pura (y a veces pobre) de la vida teórica. Iribarne repara con antelación en ello, y elabora minuciosas y fundadas descripciones de los niveles y esferas que constituyen la vida de conciencia, y esto gracias a la perspectiva genética que adopta. La conciencia teórica es la misma que la conciencia práctica, no se trata de conciencias en plural sino de disposiciones de la misma conciencia, de actitudes con las que estamos en el mundo. En última instancia, el que la función

[16] IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 24.
[17] La idea de la primordialidad aparece en el contexto de las *Meditaciones cartesianas*, a propósito de la reducción a la esfera absolutamente egoica, un plano en el que todo lo ajeno al yo queda puesto en los paréntesis de la *epojé*. La primordialidad designa la esfera de lo mío propio y se determina como el campo inmediato de exploración egológica. Pues bien, lo que en primera instancia encuentro en esta esfera es mi cuerpo vivo en la forma de unas potencialidades de movimiento y acción, como un "yo puedo", "yo hago". *Cf*. § 44. "Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio", en HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, p. 139, México: FCE, 2005. Trad. José GAOS y Miguel GARCÍA-BARÓ. Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Editada por S. STRASSER. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
[18] IRIBARNE, J. V., *IH*, p.114.

del otro desde la primordialidad sea la de un co-constituyente de la realidad del mundo (lo que ciertamente garantiza su objetividad y la confianza que el pensamiento científico puede depositar en ello) hace de esa realidad sólo lo compartido, lo comunicable, lo abierto pues a la experiencia de cualquiera. La idea del otro como co-constituyente desplaza el viejo cuestionamiento sobre la prioridad de la identidad o la diferencia y revela, según lo ve Iribarne: la "tensión de una intencionalidad bipolar al interior"[19] o en el núcleo de la experiencia del yo. A través del develamiento de esta tensión ubicada en el nivel de la primordialidad nos desplazamos —pareciera—, de la afirmación de la co-constitución de la realidad del mundo, a la originariedad de la experiencia de lo ajeno.

De aquel *con-otros* que significa la co-constitución, pasamos a la afirmación "llevo a los otros *en* mí". Las finas distinciones entre el "uno *para* el otro", "uno *con* el otro" y "uno *en* el otro" son uno de los aspectos que más enfatiza Iribarne en diversos momentos de su obra, porque en parte se juega ahí la claridad de un punto de partida para la perspectiva sistémica de la fenomenología en relación con el tema del otro. Este es uno de los aspectos sobre los que mayor importancia cobra el análisis de Iribarne sobre la intersubjetividad, y es que su objetivo no es sólo mostrar las posibilidades analíticas del tema, sino el papel articulatorio que desde la fenomenología genética juega en la arquitectónica trascendental. No sólo se esfuerza Iribarne por mostrar los espacios de reflexión husserliana sobre la intersubjetividad, sino que precisa el sentido que juegan estas reflexiones en la construcción sistémica de la fenomenología.

El paso o la salida hacia la ética desde los análisis genéticos es casi inevitable. La experiencia del mundo objetivo que implica en su origen la experiencia del no-yo, por lo que es una experiencia ya intersubjetiva, constituye la base principal, no sólo del mundo objetivo del que puede ocuparse el científico, sino de esto que podemos llamar "mundo en común", aunque ya —como lo señala Iribarne—, desde que esa experiencia de lo ajeno ha sido puesta sobre la mesa del análisis, se ha rebasado el punto de partida estrictamente cartesiano. Rompiendo con ello muchos de los prejuicios que pesaban (o pesan aún) sobre la fenomenología por su inmediata asociación con un idealismo que depende de

[19] "En este sentido la 'prioridad' [entre el yo y el otro] en lugar de apuntar a una sucesión temporal hace referencia a una 'tensión' dentro del ego trascendental, una intencionalidad bipolar sin la que el ego no sería tal." IRIBARNE, J. V., *IH*., p. 49.

los límites estrechos de la primera forma del ego absoluto, la anunciada en las *Ideas* de 1913[20].

Una de las vías más importantes para la aclaración genética de la experiencia del otro es la llamada por Iribarne "doble reducción". Hay que ver aquí cómo la introducción de textos novedosos para el análisis como las lecciones del semestre de invierno de 1910-11 resulta fundamental para el rastreo teórico de Iribarne. A través de los textos de estas lecciones, la llamada *Grundproblemevorlesung*, Iribarne expone parte de la vía metódica en la que aparece el tema del otro: "En lo pre-esperado también podríamos aplicar la doble reducción y encontraríamos un trascendental 'doble'; por una parte la espera como vivencia trascendental y por otra, incluido en ella, el contenido esperado; cada presente lleva consigo continuamente un horizonte, la expectativa del futuro, y análogamente al horizonte infinito del pasado trascendental, aparece un horizonte infinito del futuro trascendental."[21]

La reducción trascendental en el recuerdo hace patente la distinción entre la conciencia que recuerda y la conciencia recordada, esta distinción es una brecha (en la propia corriente temporal) en la que, dentro de la esfera más íntima, aparece una primera experiencia del otro, aunque sea este otro yo mismo, en una experiencia de algo semejante a un desdoblamiento en el que me reconozco como el mismo del pasado, pero bajo cierta duplicación de la experiencia dada en dos dimensiones temporales. "El pasado recordado trasciende mi presente viviente como su modificación. Así el ser extraño apresentado trasciende mi propio ser primordial"[22]. Hay una fisura entre la actualidad y el pasado y es una fisura que suelda la identidad que se descubre en el acto mismo de recuerdo. Aun así es experiencia de lo *alter*, del otro en la esfera de lo más íntimo. Esa experiencia de una identidad escindida posibilita la más compleja

[20] Se trata del yo que queda como resultado de la *epojé* y cuyos análisis Husserl consigna al segundo volumen de esta obra. Este yo, apenas, por tanto, anunciado, es el polo idéntico de la corriente de vivencias que no tiene más función que unificar la corriente temporal de la vida intencional. A propósito de esta estrechez, a veces vacuidad del ego descubierto por la *epojé* de las *Ideas*, Roman Ingarden hace una interesante anotación a la edición francesa de las *Meditaciones cartesianas*: "Podría decir, por tanto, que las propiedades habituales, dado el caso de que se originen por este camino, no son «meros correlatos de vivencias de la conciencia», sino que existen de modo absoluto. Pero, ¿no lleva esta solución del problema a transformar muy profundamente el método de la fenomenología trascendental? d) O bien, hay que negar la existencia de las propiedades habituales. Entonces volveríamos al punto de vista de las *Ideen* y tendríamos que considerar al yo puro como un simple punto vacío del que surgen los actos, lo cual ciertamente es insostenible." INGARDEN, R., "Observaciones", Apéndice consignado en Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 250-251. Trad. Mario A. PRESAS.
[21] IRIBARNE, J. V., *IH*., p. 54.
[22] Ibídem.

presentificación de la vida anímica del otro. La empatía se basa en esta función presentificante de lo inaccesible de modo originario. La alteridad radica en esa irreductibilidad de la experiencia del otro, en esa imposibilidad de la transferencia de su aquí para mí. Tengo apenas, en el allí, anunciada su presencia a través de señales y gestos que empatizo a través de la experiencia de mi propio cuerpo:

> Quiere decir esto que en todos los casos la experiencia de la identidad de un cuerpo diferente del mío se funda en la experiencia, mediante las propias kinestesias, del espacio originario. En el caso de la identificación del Otro como alter ego, como extraño, también funciona la experiencia de mi desplazamiento hacia allá; esta necesidad actual del movimiento que suprima la distancia, funda la alteridad, asumida y sintetizada con las semejanzas ente mi cuerpo y el otro por la experiencia apareante.[23]

La complejidad de esta experiencia estriba en que no sólo hay un reconocimiento del ser para sí del otro a través de la apresentación de su voluntad automoviente —parificada con la mía—sino que se apresenta también su presencia para otros y su llevar en sí mismo, como *alter,* a otros. La alteridad es ese ser para sí —respecto de mi ser para mí—que es él mismo para otros. El tejido de la experiencia de lo ajeno es más profundo que el nivel de las objetividades constituidas; se trata de un elemento radical que atraviesa la experiencia de mi mismidad: "La motivación de la experiencia del otro debe darse en mi esfera primordial, tal como encontramos indicado en la palabra 'alter': alter lo es del ego, el que yo soy (…) En mi naturaleza primordial un cuerpo —el del Otro- pasa a ser una trascendencia inmanente en mi primordialidad."[24]

Ese "en" es el de la interioridad primordial de la vida trascendental. El mundo espiritual como mundo en común (*Gemengeist*) es el continuo resultado del entrelazamiento intermonádico que constituye la materia de los actos sociales que, en el caso de los sujetos humanos, no sólo describen la construcción de vínculos necesarios para la sobrevivencia de la especie, es decir, no es sólo una socialización en términos biológicos, sino que abarca de hecho una dimensión ética. Desde este resultado parece ya asumible el anclaje trascendental de la ética, puesto que esa vida trascendental implica en sí misma una alteridad que sirve de fundamento a la co-constitución de un mundo a través de una 'acción' que no es sólo la de un uno *junto* al otro, sino un uno *para* el otro, *en* el

[23] IRIBARNE, J. V., *IH*., p. 91
[24] IRIBARNE, J. V., *IH*., p. 62

otro: "En Husserl la subjetividad es radicalmente intersubjetiva «llevo a los otros en mí", dice Husserl repetidamente. Este punto de partida nos aleja de toda comprensión solipsista del tema, o de una posición egoísta."[25]

Los actos sociales se fundan primariamente en una voluntad de comunicación y es esa voluntad la que genera o motiva la conformación de comunidades de diversos grados de complejidad, desde la familia hasta el Estado[26]. En cada nivel se trata de una comunidad espiritual o de comunicación que actúa como una sola unidad de múltiples voluntades. Hay pues desde el origen una inevitabilidad de la experiencia del otro en la constitución del sí mismo. El ejemplo más explícito o claro de esta afirmación es la constitución de la exterioridad del otro a través de la cual constituyo la integridad de mi cuerpo: "Se cumple aquí un descentramiento radical: yo, que no sé como soy visto de espaldas ni qué gestos o posturas me caracterizan, necesito del otro para tener una versión completa de mí mismo."[27]

Lo fenomenológicamente evidente sería que no existen las acciones subjetivas, personales, individuales o aisladas. El horizonte del mundo objetivo, el horizonte del ser libre cuya defensa tanto preocupó a Iribarne, es primariamente el de una vida común, con otros y para otros. Para Iribarne, la comunicación como base de los actos sociales es paradigma del descentramiento; la intención comunicativa exige este salir de sí, este lanzarse hacia lo otro que también me constituye.

La distinción de grado de la socialidad trascendental vuelve a anclarse (deslindándose de lo meramente biológico) en un punto genéticamente originario, que provoca uno de los mayores intereses de la historia en su camino a la ética

[25] IRIBARNE, J. V., "Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado", en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (*Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia, UMI-CHSNH, 2009, p. 58. (En adelante: PSM)

[26] Quizá resulte relevante mencionar en este contexto el profundo conocimiento que la profesora Iribarne tenía de los aspectos centrales del pensamiento político de Husserl. Ella misma tradujo al español en 2009 el libro de SCHUHMANN *Husserls Staatsphilosophie*, que se publicó con el título *Husserl y lo político*, con un "Estudio preliminar" (pp. 15-31) en el que detallaba la sólida fundamentación husserliana de la obra de Schuhmann, y enfatiza además los aspectos que, sobre el tema, estaban en el centro de su propio interés teórico, como una especie de enlazamiento o trabazón, en esa misma teoría política, de la ética, la historia, la teoría social y la teleología, como uno de los conceptos en torno a los cuales Julia Iribarne hizo girar su interpretación de la filosofía trascendental. Sobre todo como un concepto que encuentra su referencia comprensiva en la génesis misma de la subjetividad. Esta relación entre el origen y el *telos* fue uno de los aspectos explorados con mayor profundidad y recurrencia por Iribarne: "La satisfacción de los instintos o impulsos en este ámbito, es la forma más elemental en que es posible constatar la dinámica teleológica: aun los instintos no objetivantes tienden a su satisfacción, persiguen de manera anónima un *telos* no objetivado." IRIBARNE, J. V., "Estudio preliminar" a SCHUHMANN, K., *Husserl y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 17. Trad. Julia V. IRIBARNE.

[27] IRIBARNE, J. V., 'PSM', p. 64.

desde la teoría de la intersubjetividad, y que describe Iribarne (desde Husserl) como "instinto trascendental", un concepto que más tarde unirá con el de la teleología, cerrando el círculo del sistema y de la descripción del sistema —implícito— de la fenomenología, que se construye desde la descripción originaria hasta su "cumplimiento" o su *telos* como la dirección de su sentido. En esa arquitectónica el instinto trascendental juega un papel fundamental. La primordialidad es un sistema impulsivo que se desarrolla a través de síntesis puramente pasivas, y es en este estrato donde se fundamenta últimamente la teoría de la intersubjetividad, en este nivel en el que "se hace manifiesto el uno *con* el otro y el uno *en* Otro en un infinito ascenso hacia la autoconciencia universal"[28]. Es innegable por momentos la localización, por parte de la autora, de cierta concordancia entre el pensamiento de Hegel y el pensamiento de Husserl; a veces podría parecer que interpreta a Husserl desde cierta perspectiva hegeliana[29], al menos en lo que concierne a la conciencia de lo ajeno concebida bajo esa estructura del centramiento descentrado.

El sistema de impulsos resultado de actos asociativos básicos puede ejemplificarse, y este es uno de los casos más refinados por Julia Iribarne, en la vida del infante humano y en un nivel previo, el del "proto-niño"[30] como la conciencia que en su cuerpo se mueve en el vientre materno, se mueve, sin embargo, como siendo parte del cuerpo de la madre. El origen más remoto del yo se inicia en esta simbiosis[31].

En uno de sus textos más complejos, *De la ética a la metafísica*, Iribarne explora ordenadamente el proceso de autoconstitución de la identidad personal humana (como el nivel más complejo de la vida egoica) desde el nivel de la primordialidad hasta la identidad autoconsciente de la persona humana. El re-

[28] HUSSERL, E., Ms. E III 9, pp. 6-7. Ahora Hua XLII, 120 s. Citado en IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 111.
[29] "Hegel enunció ese vínculo en términos tal vez definitivos. Dijo: «La conciencia de sí mismo es *en* y *para sí*, en la media *en que* y *por medio de que* ella sea para otro *en* y *para sí*, vale decir, que ella es sólo como *reconocida*». En: HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Middlesex, USA: The Echo Library, 2006, p. 81. Citado en IRIBARNE, J. V., Conferencia (2010), p. 14.
[30] "«La primera impatía» tiene lugar en la trayectoria del que fue «protoniño», que en el seno materno tuvo kinestesias y moviéndose tuvo «cosas». El niño «recién nacido» tiene experiencia adquirida, es experimentante en grado más alto. Se da en él la configuración del cuerpo propio primordial, frente a lo que Husserl se pregunta si la madre aparece como unidad corporal primordial (...) Más tarde seguramente ella aparece como unidad visual y táctil." IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 116.
[31] El infante humano actúa —según la interpretación de Iribarne— como un centrado-descentrado, hay en él un operar instintivo pre-objetivante que vuelca la propia vida hacia el otro. «No hay una intención diferenciada de convocar al otro»; cuando el infante humano llora para ser alimentado, actúa conforme a un mero impulso, un básico impulso de llamado que aún no tiene al otro, que responde a una necesidad en cuya vital satisfacción está implicada esa presencia difusa y protectora de la madre. Sin ser ese llanto un llamado objetivante, conforma la base de los actos que bajo ciertas cualidades de mayor complejidad podemos llamar comunicativos.

corrido desembocará en dos áreas temáticas articuladas también sistémicamente, la ética, y como su fundamento más hondo, la antropología trascendental. El empeño de la autora en el análisis fenomenológico de la intersubjetividad funcionó, sobre todo, como el fundamento y punto de partida para la exposición de la ética fenomenológica. Para Iribarne es claro que "Si la justificación de la intersubjetividad no es posible, ésta nos arrastra en su caída hacia un total escepticismo."[32] Si lo importante es exponer la trabazón de los problemas filosóficos que se desarrollan en la obra de Iribarne, el núcleo de su discurso lo ocupa esta teoría de la intersubjetividad, porque sin ella una ética fenomenológica es improbable, y porque en ella los problemas de la génesis conducen por su propio peso a la teleología y la metafísica, por ello mismo el recorrido va de la ética a la metafísica y por tanto, en su mutua referencia, remiten en última instancia al papel sistémico de esta teoría de la intersubjetividad.

3. LA ÉTICA CONTRA EL EGOÍSMO EN LA FENOMENOLOGÍA DE IRIBARNE

Iribarne enmarca la ética fenomenológica a su interpretación del papel sistémico de la teoría husserliana de la intersubjetividad, por eso se centró primero en la estructura trascendental de la experiencia del otro. A los análisis más profundos sobre la constitución de la trama intersubjetiva que constituye el tejido de la realidad, siguió la confrontación más clara del prejuicio del subjetivismo solipsista, o lo que podría percibirse, incluso, como un egoísmo trascendental. Julia Iribarne se fija con especial atención en una tensión que en el núcleo idéntico del yo se produce entre dos movimientos de la subjetividad, el de la identidad constituida sobre sí y sobre lo otro, un movimiento centrípeto pues, de centramiento, que constituye la identidad del yo, y un movimiento centrífugo en el que esa identidad se devela a sí misma y lo hace como ya siempre atravesada, como motivada incluso, por la experiencia del otro. La perspectiva dinámica de la identidad yoica, como puesta sobre esta tensión entre movimientos de centramiento y descentramiento que se alternan, nos permite comprender los aspectos más complejos, los niveles o capas de la vida constituyen-

[32] IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 125.

te sin cuyas distinciones nos perdemos lo más rico de la descripción de la vida misma que puede llevarse a cabo desde la fenomenología.

La vida trascendental, la del yo constituyente, es la de un "yo centrado-descentrado"; en la exploración de esta aparente paradoja, que se alberga en el seno mismo de la vida egoica, Iribarne recurre nuevamente al análisis genético (de donde ya había partido al exponer el entrelazamiento de la experiencia del otro en el origen de desarrollo de la identidad del yo), de cara de cara a hacer ver esta estructura de la egoicidad volcada hacia lo otro, el transcurso pues, de una identidad que se encuentra continuamente en referencia a lo ajeno.

Como soporte de las experiencias de centramiento Iribarne considera las estructuras de la conciencia interna del tiempo en tanto último fundamento de la identidad del yo. En el primer nivel se ubica entonces el yo libre, el yo de las potencialidades y posibilidades que puede aparecer en cierta tensión respecto de un segundo nivel que es el del yo de las tendencias. Este es el yo de los impulsos naturales, corporales, si el cuerpo es la unidad anímico-espiritual vivida que 'mediatiza' formalmente la *hyle*: "La unidad anímico-corporal-vivida es el presupuesto que funda tal mediatización de sensaciones. Esa unidad está siempre pre-dada en la apercepción conjunta yo-ser-humano."[33] La constitución de la persona humana arraiga en un "yo puedo" instituido como génesis de la acción. En la conformación de la identidad yoica Iribarne distingue, siguiendo a Husserl, entre autopreservación o preservación de sí mismo (*Selbsterhaltung*) e instinto de pervivencia o autoconservación. Este último sería inherente a la vida biológica y dependería de un estrato instintivo puramente orgánico. La autopreservación, en cambio, está fundada en la paradoja del "estar fuera de sí", que es lo que constituye este modo de la identidad personal humana. "La autopreservación depende pues de un centro unitario que se mantiene a pesar de las modificaciones y abarca tanto la capacidad de modificarse a sí mismo, como las modificaciones fácticas"[34]. Este es uno de los rasgos que con mayor énfasis destaca la fundamentación ética de Iribarne, y es que la identidad del yo, el mecanismo de su autopreservación no opera en absoluto bajo ningún sentido determinista, por el contrario, se mantiene como una estructura en constante

[33] IRIBARNE, J. V., 'PSM', p. 59.
[34] Ibídem

apertura y posibilidad de vuelta sobre sí, a la que cada sujeto tiene acceso y sobre la que puede reorientarse a sí mismo.

La identidad personal es, ante todo, en el sentido más básico, un estilo de motivación, implica pues el mantenimiento de una "típica" de sus cualidades de motivación, que, sin embargo, siempre es posible reconfigurar. La identidad del yo se constituye en el curso temporal de la conciencia y es el núcleo unitario que permanece en el correr de las múltiples decisiones del yo. La identidad no está determinada de una manera fija, sino que va modificándose a través de las múltiples decisiones del yo. Aquí lo destacable es que, por un lado, la auto-determinación no es algo pre-establecido en la estructura de la vida subjetiva; la auto-determinación, como dependiente de la libertad, es una meta y posibilidad del yo. El yo pretende (porque puede) su propia autodeterminación, en este sentido "la forma convoca desde el futuro"[35] y ser es la meta humana del "llegar a ser".

La autodeterminación es, desde este punto de vista, una meta unificante de los múltiples proyectos que constituyen el sentido de la existencia humana. Todo lo que hacemos está orientado a la meta del "llegar a ser" y cada proyecto debe encontrar su sitio en esa meta unificante de la vocación humana, cada acción tiene cabida en un orden consistente con ese llegar a ser. La autopreservación y el "llegar a ser" dependen de la fidelidad con uno mismo, el mantenimiento coherente de cada meta en relación con cierto sentido unitario y englobante de la vida misma. El llegar a ser quedaría impedido sólo por una existencia fragmentaria o una vida que se traiciona a sí misma. Una vida sin convicciones es una vida impedida para la autopreservación o la autorrealización, que no es más que el pleno desarrollo de todas las capacidades o potencialidades humanas, la realización misma de la libertad.

La historicidad del ser del hombre es la cualidad de su ser proyecto de sí, una pre-ocupación por el sí mismo con la que se enlaza el otro. La vida subjetiva es más compleja que la de una entidad monolítica centrada o cerrada sobre sí misma y esa complejidad significa, de hecho, un horizonte de remisiones e implicaciones que, dentro de la esfera más íntima y propia del yo, remiten a lo ajeno. El llamado a la autorrealización, esto que bien puede nombrarse: "llamado vocacional", siendo el mandato individualísimo e intransferible de la auto-

[35] IRIBARNE, J. V., 'PSM', p. 60.

rresponsabilidad, implica en su propio núcleo a los otros para quienes soy también, yo misma, un motivo vital.

La persona ética tiene un núcleo identitario donde se localiza la tensión centramiento-descentramiento que constituye el rasgo principal de la preservación de sí, en cuyo desarrollo (a través de las experiencias correspondientes) se ubica a su vez la génesis de la persona humana como persona ética. Husserlianamente dicho, como lo asume Iribarne, "la felicidad es impensable si los otros no son felices"; la meta, por tanto, para la persona ética, de la preservación de sí, es la felicidad y autorrealización de los otros. Es en este centramiento-descentrado que consiste la identidad del yo. La identidad como autopreservación tiene un único objetivo, una meta última y unificante de todo propósito particular en nuestra existencia: "vivir una vida libre de contradicciones", porque sin claridad, la vida resulta invivible. Ese es, en última instancia, el llamado vocacional del trascendentalismo husserliano.

La aspiración a valores cada vez más altos encuentra su referencia significativa precisamente en la configuración ética de la identidad personal. La altura de tales valores no es más que su mayor amplitud, su ser cada vez más abarcativos de otras vidas[36], otras subjetividades trascendentales para las que se busca, desde el sí mismo, una realización autónoma. Ser un hombre ético, fenomenológicamente dicho, es vivir preocupado por la plena realización de los demás, es, sobre todo, reconocer que mi realización personal, depende de ese pleno ser para sí del otro, un ser para sí que sólo se alcanza en la plenitud de sus posibilidades y potencialidades. Para Iribarne, como para Husserl, parece claro que mi plena realización humana está condenada a quedar coartada, mutilada, mientras la crisis de la humanidad continúe y se profundice. Sobre ese paisaje no queda más que asumir la necesidad del proyecto ético, un proyecto trascendentalmente fundado a cuya necesidad no se puede dar la espalda, un proyecto pues, en el que nos va la vida o el sentido de la vida.

[36] En el tercer ensayo para la revista *Kaizo*, Husserl analiza las leyes axiológicas que fundan la interrelación de los valores éticos en tanto sostenidos en la "esencia de una posible praxis de la razón". La ley de absorción rige los actos electivos que tienen frente a sí valores diversos entre los que se debe discriminar para realizar el más alto, el que incluye otras tantas posibilidades inferiores en tanto limitadas a esferas más estrechas y egoístas. La ley de sumación indica la consecución de un bien más alto que el de cada valor parcial que se suma: "Tales leyes —afirma Husserl— fundan una interrelación de todos los posibles bienes, o como también podemos decir, de todos los posibles fines de uno y el mismo sujeto." HUSSERL, E., *Renovación del ho«mbre y la cultura*, UAM — Anthropos, 2002, p. 33. Trad. Agustín SERRANO DE HARO. Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge.* 1922-1937. Editado por T. NENON y H. R. SEPP. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 3-94 ("Fünf Aufsätze über Erneuerung")

BIBLIOGRAFÍA

HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, UNAM-F.C.E., México, 2013. Refundición de la traducción de José Gaos, Antonio Zirión Quijano. Husserliana 3-1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Editado por Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.

— *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Editado por S. Strasser, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

— *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona: UAM — Anthropos, 2002. Trad. Agustín Serrano de Haro de "*Fünf Aufsätze über Erneuerung*", en Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge.* 1922-1937. Editado por T. Nenon y H. R. Sepp. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 3-94.

— *Meditaciones cartesianas*, Trad. Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987.

— *De la ética a la metafísica*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

— *Acerca de los avatares de llegar a ser 'uno' mismo*. Conferencia pronunciada por la Académica Correspondiente Dra. Julia Valentina Iribarne en su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 5 de Junio de 2010. URL= http://www.ciencias.org.ar/user/FILE/MALIANDI.pdf.

— "Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado", en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (*Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia: UMICHSNH, 2009, pp. 55-66.

— *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia,* Morelia: Jitanjáfora, 2012.

SCHUHMANN, K., *Husserl y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2009, Trad. Julia V. Iribarne.

WELTON, D., (Ed.), *The new Husserl. A critital reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía,-Segunda Serie*** Nº 3, 2015, 379-395

EL NÚCLEO ÉTICO DE LOS TEMAS FILOSÓFICOS CAPITALES

THE ETHICAL CORE OF THE MAIN PHILOSOPHICAL THEMES

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires
grwalton@fibertel.com.ar

Resumen: El propósito del artículo es esclarecer el modo en que los principales problemas tratados por J. Iribarne giran en torno de cuestiones éticas. Se subrayan dos lados del problema ético. Por un lado, se muestra el papel del cuerpo propio, la habitualidad, la memoria y la creciente moralización en la constitución de la identidad personal. En este proceso, una teleología individual se dirige hacia grados más elevados de libertad por medio de actos autónomos y racionales. Por el otro, una teleología intersubjetiva da lugar a un habitar ético en el mundo que exige tanto actuar del modo más correcto de acuerdo con nuestras particulares posibilidades como estar vinculado con los otros por medio de lazos de amor. Finalmente se intenta mostrar la relación entre ética y el sentido de la vida a través de un análisis de preguntas referidas a la finitud, la esperanza y la muerte.

Palabras clave: J libertad, intersubjetividad, ética, metafísica.

Abstract: The purpose of the article is to shed light on the way in which the main problems examined by J. Iribarne turn on ethical issues. Two sides of the ethical problem are stressed. On the one hand, the role of the living body, habituality, memory, and increasing moralization in the constitution of personal identity is highlighted. In this process, an individual teleology is directed to higher degrees of freedom by means of autonomous and rational acts. On the other hand, an intersubjective teleology brings forth an ethical dwelling in the world that entails both acting in the most correct manner according to our particular possibilities and being linked with the others by bonds of love. Finally, an attempt is made to show the relationship between ethics and the meaning of life through an analysis of issues that concern finitude, death, and hope.

Key Words: Freedom, Intersubjectivity, Ethics, Metaphysics.

El puñado de cuestiones centrales con las que hoy podemos contemplar la obra filosófica de Julia Iribarne compone de la libertad, la intersubjetividad, la ética, la metafísica y el sentido de la vida. El centro de la reflexión se encuentra en la cuestión ética. La libertad y la intersubjetividad se presentan como los estadios de un ascenso a la cumbre ética; la metafísica y nuestra condición vital

como el descenso una vez adquirida la claridad deseada para abordarlos. Los primeros pasos conciernen a condiciones de posibilidad de la ética, y los siguientes a lo que permite un habitar ético en el mundo. Son temas que, aunque tienen sus momentos de aparición o de más clara manifestación, no se suceden en el tiempo sino que se integran en una totalidad viviente porque las etapas anteriores inician el camino hacia las posteriores y quedan incluidas en estas.

1. EL DESARROLLO DE LA ÉTICA

La primera obra, *La libertad en Kant* (1981) muestra como una innovadora gnoseología abre el camino hacia una no menos novedosa metafísica que busca y explicita lo incondicionado en el uso práctico de la razón. La tarea kantiana de señalar la razón como naturante o constituyente implica comenzar a indicar su contenido positivo y a mostrar su identificación con la libertad. Este camino conduce a la demostración de la realidad de la libertad a través del ejercicio de una voluntad identificable con el querer racional. El ejercicio de la autonomía en el orden moral señala al hombre como sede de un orden inteligible en la medida en que tal autonomía es inconcebible en el mundo sensible. Este problema ha de recorrer toda la investigación ulterior de Iribarne enriqueciéndose con nuevas perspectivas. En un Prólogo para esta obra, Eugenio Pucciarelli afirmó: "No es solo exégesis sino compromiso con el problema mismo, que es de todos los hombres sin consideración a los términos en que se manifiesta en distintas épocas y lugares. Su actitud es, por lo tanto, genuinamente filosófica". Podemos extender esta consideración a cada uno de los restantes temas.

El segundo tema capital en la reflexión de Iribarne es la intersubjetividad. La cuestión es desarrollada en el libro *La intersubjetividad en Edmund Husserl*, que se compone de dos volúmenes que aparecieron en 1987 y 1988. Esta obra sirve como base para la ulterior publicación en 1994, por una editorial alemana dedicada a la fenomenología, de *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. En estos escritos se nos presenta una visión exhaustiva del problema del otro en las múltiples facetas desplegadas por el fundador de la fenomenología con una segura comprensión de la trabazón profunda y la íntima coherencia de los temas. De ese modo, a través de la cohesión y solidaridad de sus partes componentes, se pone de relieve el carácter unitario de la teoría husserliana y el sentido de la afirmación "llevo a los otros en mí" en cuanto en ella se manifiesta el pensa-

miento que vivifica al todo. No se trata de un mero llevar porque soy responsable por el otro tanto como lo soy por mí mismo. El mérito de esta obra es haber puesto de relieve el gran giro efectuado por el pensamiento de Husserl no reside tanto en la descripción de las estructuras del mundo de la vida como una consecuencia del desarrollo de la fenomenología genética, sino más bien en la "localización de la intersubjetividad en el ámbito trascendental" y en la paralela exposición de una teoría unitaria como sólido fundamento para ulteriores reflexiones.

Libertad e intersubjetividad debían necesariamente, como ya se anticipaba en las dos primeras obras, converger en la ética como tercera cuestión capital y núcleo de la obra *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002). Este libro no solo es central para este nuevo tema sino que nos proporciona la clave en torno de la cual gira el tratamiento de los problemas que estamos considerando. La razón de ello es que contiene un análisis de los aspectos esenciales a los que Husserl dedicó su atención en el terreno de la fenomenología genética, esto es, la síntesis pasiva, los instintos y la comunidad del amor. Se subraya que el carácter novedoso de la fenomenología trascendental husserliana respecto de otras filosofías trascendentales reside en la concepción de instintos trascendentales capaces de instituir un sistema de aprehensión del mundo y fundar el vínculo intersubjetivo. Un punto importante es el señalamiento de los nexos con Leibniz: el camino transitado por Husserl durante treinta años para abrir con derecho la ventana de las mónadas; la común referencia de las mónadas al mundo, que, para Husserl, adquiere el carácter de una constitución por parte de la subjetividad trascendental; y el reconocimiento del movimiento común de las mónadas hacia el telos que las orienta de acuerdo con la concepción leibniziana de una república de espíritus. Iribarne destaca que "la intención última del pensamiento husserliano es ética"[1], y se detiene en el análisis de aspectos esenciales como la síntesis pasiva, los instintos y la comunidad del amor, es decir, los problemas a los cuales Husserl dedicó su atención una vez que efectuó el giro hacia la fenomenología genética.

Una ética consciente de sus implicaciones ha de conducir a otro tema capital: la metafísica. En *De la ética a la metafísica* (2007), el esfuerzo se encamina

[1] IRIBARNE, Julia V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Nº 46, 2002, p. 271.

a desarrollar una antropología trascendental que ha de mostrar cómo desde un experienciar, estimar y querer elemental, instintivo y no-objetivante, el ser humano se eleva a una concepción crítica del conocimiento, del valor y de la acción. A partir de la autorreflexión, el sujeto se comprende en la más radical capacidad de autorresponsabilidad, y culmina en el amor al prójimo como un valor absolutamente obligatorio e incomparable con valores objetivos. Iribarne nos muestra cómo en el pensamiento de Husserl se hace manifiesta una intención renovadora que no se despliega solo en la ciencia sino en la transformación de la vida misma. El análisis ético conduce a cuestiones últimas de índole metafísica ligadas a la vida fáctica, es decir, al hecho de nuestra acción en el mundo en tanto convocados a realizar la teleología inherente a la humanidad racional y responder al llamado de Dios como fuente de la teleología. El cumplimiento de esta teleología implica precisamente la realización de la comunidad ética como comunidad del amor. La subjetividad trascendental, con su arraigo en el ser humano real, su carácter histórico, su fundamento teleológico y su proyección infinita tiene un carácter metafísico que otorga un sentido totalizador a la finitud humana. En razón de su proyección infinita, el universo intersubjetivo se encuentra teleológicamente orientado hacia y por Dios como principio de perfección.

En *Fenomenología y literatura* (2005) ocupa un lugar central el análisis de los problemas de la esperanza y la libertad. La esperanza es comprendida bajo la doble figura del don porque no es el resultado de la propia voluntad ni de un mandato ajeno, y de la entrega porque ilumina el futuro de tal modo que el porvenir así intencionado refluye sobre el presente. El análisis de la libertad se desarrolla dentro del contexto que ofrecía en Francia la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, Camus y Sartre. La obra se cierra con dos estudios sobre Borges. En el logrado intento de convertirse en un eco filosófico de su pensar poético, Iribarne se detiene en aquellas expresiones literarias que favorecen una descripción más acertada de los fenómenos.

En su último libro *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* (2011), Iribarne desarrolla, de modo magistral, la exigencia formulada por Husserl en el Epílogo a las *Meditaciones cartesianas*, donde se refiere a la necesidad de tratar los "problemas ético-religiosos", es decir, "los pro-

blemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de la «auténtica» vida humana, […]"[2]. En esta línea, el tema del sentido de la vida sobrevuela, en una estrecha imbricación, el tratamiento de los temas de la finitud, la muerte y la esperanza. A través de esta meditación asistimos a un bello y esclarecedor análisis de la existencia humana, con referencias a variadísimas formas y situaciones en que ella puede ser vivida. Es un libro sobre nuestra vida, y cada uno de nosotros podrá sentirse involucrado en la diáfana descripción de sus pulsaciones, de sus incertidumbres y riesgos, de las oportunidades para conferirle o encontrar su sentido, y, por tanto, de vivir con posibles certezas salvadoras. En la dimensión de la inmanencia subyace una esperanza en el devenir futuro de la humanidad como convivencia, y en la dimensión de la trascendencia se atisba la incidencia de un sentido mayor que confiere perdurabilidad a nuestros más elevados afanes cotidianos. Con los análisis de este libro final se consuma el camino descendente desde la cumbre ética alcanzada en los libros anteriores hacia el valle fértil en que se ha cultivar la tarea de "un *vivir despierto* a favor del desarrollo, no solo de la propia personalidad, sino de la del *alma germinal* de los otros"[3].

Han quedado señalados de esta manera los momentos fundamentales en el desarrollo de la obra filosófica y ética de Iribarne. Uno de los aportes originales es la propuesta de fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad de los seres humanos como el sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro. Con otras palabras, nuestro modo de acceso a y de revelación de los otros —es decir, la constitución de los otros— implica considerarlos, de un modo análogo a nosotros mismos, como sujetos de carácter absoluto, es decir, como sujetos trascendentales. El ego y el alter ego son iguales en tanto constituyentes y en tanto constituidos. En esta igualdad trascendental inherente a las operaciones por las que cada uno accede al alter ego, y el alter ego accede al propio yo, se encuentra el fundamento trascendental de la ética. Respecto de este valor equiprimordial, Iribarne retoma la distinción entre trascendental y noumenal que Kant establece en relación con la libertad, y afirma que "con el fundamento de tal igualdad

[2] HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. Stephan STRASSER, La Haya: Martinus Nijhoff, 1963, p. 182.
[3] IRIBARNE, Julia V. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Husserl*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional / San Pablo, 2007, p. 117.

trascendental en un estrato superior de constitución surge como idea, en el sentido kantiano, la igualdad que denominamos «noumenal» y que opera teleológicamente como dimensión utópica —en el buen sentido del término— del curso de la praxis"[4]. Al operar teleológicamente como polo de atracción de la praxis, la igualdad noumenal proporciona un criterio de justificación para las normas morales. La moral es presentada como la normatividad que regula la acción, y tiene su fundamento en los principios descubiertos por la ética. Esta reflexión tiene como propósito dar un paso más que prolonga el pensamiento de Husserl.

Veamos ahora cómo se articulan las ideas fundamentales que se han desarrollado en relación con el núcleo ético. A pesar de que cada polo es casi concéntrico con el otro, porque el amor a sí mismo es indiscernible del amor al prójimo, se puede decir que las ideas de Iribarne giran en torno de dos polos. Son aquellos que designa con los títulos "experiencia de centramiento" y "experiencia de descentramiento"[5]. Uno concierne a la acción racional y autónoma de la persona y a su identidad y vocación. El acento está puesto en este caso más bien en lo a lo propio de cada individuo subjetivo. El otro polo atañe a la teleología comunitaria, a su fundamento divino, y al habitar ético en el mundo a que da lugar: "Lo que la fenomenología muestra es que cada mónada singular, así como también el todo monádico, se hallan siempre en vías de una concordancia creciente, cada uno consigo mismo y respecto de los demás. Este es el sentido de la racionalidad del telos"[6].

2. LA ARTICULACIÓN DE LA ÉTICA: I. TELEOLOGÍA SUBJETIVA E IDENTIDAD PERSONAL

Un problema central enfatizado por Iribarne es dar una respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible constituir una personalidad moral única e irrepetible a partir del anónimo fluir originario de la vida. A partir de un subsuelo pasivo de carácter instintivo se desarrolla una individualidad que adquiere caracteres cada vez más elevados en un proceso de génesis de la propia identidad a partir de tomas de posición y de un ejercicio crítico respecto de ellas. Esto

[4] IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 302 s.
[5] *Cf*. IRIBARNE, Julia V. "Acerca de los avatares del llegar a ser «uno» mismo", en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XLIV — Año 2010 (Primera Parte), pp. 58-62.
[6] IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 287.

implica una lucha, impulsada por la disposición y la aspiración a la racionalidad, contra las modalidades de la caída en la pasividad que se asocia con la carencia de un proyecto orientado hacia valores superiores. La vida humana personal se desarrolla en grados de reflexión sobre sí misma y de responsabilidad por sí misma hasta la captación consciente de la idea de autonomía. La persona puede dejarse impulsar por poderes de la pasividad, es decir, por impulsos, costumbres o la autoridad, pero llega a ser libre y autónoma cuando su obrar sigue a la normas que sirven de fundamento a un obrar racional. No obstante, responde también a un llamado que le llega desde la profundidad de su ser. Se trata de su deber subjetivo en el que se expresa el verdadero yo persona. Recordando las tres conferencias de Husserl sobre el ideal de humanidad en Fichte, Iribarne subraya que como seres libres no estamos obligados a permanecer en el estrato de la visión del mundo en que nos encontramos presos sino que podemos avanzar hacia un estadio superior. Puesto que la última palabra la tiene una razón en su triple manifestación teórica, emocional y práctica, Iribarne afirma: "La mayor exigencia de Husserl se vincula a la oposición entre originalidad y convencionalidad como la lucha eterna entre la vida en la razón perezosa y la vida que se une a lo nuevo"[7].

En la constitución de la identidad personal, Iribarne pone énfasis en el papel del cuerpo propio, la memoria y las habitualidades. Ante todo se encuentra la situación del estar aquí de la conciencia en virtud de su condición de conciencia encarnada. La identidad del yo comprende un saber de su ser encarnado con una ubicación corporal que se vincula desde un "aquí" con el entorno, es decir, con el mundo y en última instancia con la tierra. Todo lo que concierne al cuerpo vivido es condición trascendental del desarrollo de la persona humana. Y la experiencia del movimiento del cuerpo vivido es la primera forma de libertad. Así, la subjetividad monádica nace como un organismo que llega a ser experienciado como cuerpo propio y se diferencia del otro desplegando su propia historia y respondiendo a una vocación como expresión de una teleología inmanente.

La memoria tiene un papel clave en la organización de nuestra identidad. El análisis reflexivo muestra que la relación intencional en los actos de rememoración no es tan simple como la que se presenta en el caso de la percepción. Se

[7] IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, pp. 101, 142 s.

debe distinguir entre la orientación directa de la mirada hacia lo rememorado como lo que se manifiesta en primer lugar, y un acto en principio oculto que es rememorado al mismo tiempo y que tiene su yo rememorado en tanto correlato del objeto rememorado. Hay una doble referencia al yo que concierne de un lado a la rememoración del yo como vivencia presente y del otro a lo que está implícito en ella como fragmento de la vida pasada del yo. Esta situación puede reiterarse de modo que me encuentro con una infinitud de yoes porque a cada punto del pasado rememorado en esta reiteración corresponde un presente con un nuevo yo rememorado. Se da así, con la posibilidad de rememorarse en diferentes situaciones, esto es, una pluriestratificación del yo sin pérdida de su identidad.

En virtud de que emergen en él habitualidades como resultado de la sedimentación de la experiencia pasada, el yo alcanza una tonalidad individual que impregna todas sus actividades. La identidad de los niños y de las personas maduras evoluciona sobre la base de disposiciones que se relacionan con el cuerpo animado y atañen a la percepción, el comportamiento, los intereses, las valoraciones, la captación del pasado y nuestros proyectos. Por tanto, la identidad es una tarea en la que se han de construir habitualidades que puedan integrarse de un modo armonioso en el todo de las mónadas. Se trata de un horizonte que regula el ejercicio de la libertad.

Por tanto, puede imponerse a la propia vida un estilo unitario como habitualidad ética o habitualidad de la universal autorresponsabilidad. Iribarne se ocupa de la moralización creciente de la persona a través de tres momentos. Ante todo se encuentra la adopción de una tradición con sus vigencias, esto es, una reactivación de las habitualidades valorativas del pasado. El segundo momento es el de reducción ética, es decir, la puesta entre paréntesis de esas vigencias a fin de asumir críticamente las valoraciones. Una actitud crítica da lugar a una nueva constitución valorativa y es la condición de posibilidad para una identidad personal en sentido fuerte porque tiene en vista la totalidad de la vida a fin de dar a todas las tomas de posición una forma de acuerdo con el ideal racional. El tercer momento es aquel en que la constitución del futuro solo admite aquellas posibilidades con las que se ha asumido un compromiso moral indeclinable: "La historia de las propias tomas de posición es la historia de la propia persona moral, basada en la estructura temporal de la conciencia intencional, capaz de presentificar sedimentaciones pasadas, habitualidades cogniti-

vas valorativas y también de modificarlas y de innovar a su respecto"[8]. Esta unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones, que responden a la elección de una manera de ser, es la verdadera autopreservación. La fidelidad a sí mismo implica la configuración consecuente de la propia vida y la responsabilidad por el propio mundo. Con otras palabras, la existencia auténtica significa una vida total en la que una voluntad vital abarca un conjunto de fines particulares.

En estas reflexiones, Iribarne hace suyas las consideraciones de Hans Rainer Sepp sobre las tres condiciones previas en virtud de las cuales una dimensión ética puede ser incorporada a la teoría fenomenológico-trascendental. Ante todo, esta teoría es, en cuanto tal, una modalidad de la praxis, y, por tanto, puede quedar relacionada en su conjunto con la ética. Además, la teoría fenomenológico-trascendental pone un sentido final para la praxis, y, por consiguiente, es éticamente relevante. Por último, solo ella puede proporcionar una visión de todos los sentidos finales teóricos y prácticos y de ese modo poner de manifiesto el carácter teleológico de la intersubjetividad trascendental como un despliegue que supera la oposición entre teoría y práctica[9]. Sin embargo, la ética no se encuentra por encima de la fenomenología trascendental porque, como ha señalado Javier San Martín, "*el verdadero ser humano es el sujeto trascendental* y *ser* trascendental significa *devenir* trascendental"[10].

3. LA ARTICULACIÓN DE LA ÉTICA: II. TELEOLOGÍA INTERSUBJETIVA Y HABITAR ÉTICO

En cada sujeto vive un impulso racional, y este impulso va más allá del sujeto singular porque la aspiración de cada individuo es ser sujeto racional en una comunidad racional. La ética tiene una naturaleza teleológica en tanto se orienta a la constitución de una comunidad universal, de la cual, por derecho en tanto ser racional, ninguna subjetividad puede ser excluida. Hay una interrelación entre creatividad individual y auténtica humanidad porque solo se ejerce una libertad verdadera en tanto miembro de una comunidad que aspira a ser la

[8] IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 236
[9] IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 157. *Cf*. SEPP, Hans Rainer. "Husserl über Erneuerung Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität", en GERLACH H.-M. y SEPP H. R. (eds.). *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, p. 124..
[10] IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 186. *Cf*. SAN MARTIN, Javier. "Phénoménologie et Anthropologie", *Études phénoménologiques*, Nº 13-14, 1991, p. 114.

comunidad de todos los hombres. Iribarne presta amplia atención a la exigencia ética husserliana que compromete a cada persona con la comunidad de las mónadas a través de la articulación humanizante en subjetividades de segundo orden que a la vez respeten las singularidades y sean el vehículo de una mutua manifestación de los anhelos más elevados del hombre. En el caso de estas personalidades sociales, el tema de la identidad se relaciona con la institución de habitualidades sociales que provienen de la sedimentación de actos compartidos. Estas nuevas habitualidades pertenecen a cada uno de los sujetos agrupados, pero no en tanto personas singularizadas sino en tanto asociadas unas con otras.

Cada sujeto se hace cargo de la historia sedimentada de los otros. Así vive en una tradición, pero de tal modo que toma posición a su respecto y de ese modo da lugar a una nueva historia a través de una historicidad interna. Del mismo modo que el sujeto puede volverse sujeto ético, la comunidad puede tornarse ética sobre la base de las reflexiones éticas de los sujetos individuales: "Esas reflexiones de los individuos experimentan una comunitarización, se propagan en un movimiento social y producen algo totalmente nuevo y propio del ámbito de la comunidad, tienen efectos sociales y, en el caso extremo, una orientación de la voluntad hacia la autoconfiguración y nueva configuración la transforma en comunidad ética"[11]. El proceso teleológico tropieza, de hecho, con obstáculos y dificultades, y el Estado cumple aquí un papel. No puede ser considerado como un absoluto o como un fin en sí mismo porque recibe su contenido a partir de la referencia a la realización de la comunidad ética ideal. Aparece no solo como un poder ordenador sino como la instancia que posibilita el camino hacia una concordancia y autonomía crecientes de la totalidad de la intersubjetividad trascendental.

La finalidad inherente a la vida constitutiva de la mónada individual y el universo intersubjetivo corresponde a un telos suprahistórico como fuerza motivante del desarrollo histórico. Se trata de un fin supratemporal que se hace manifiesto en las vidas conscientes que se desarrollan en el tiempo. De modo que la vida racional se despliega en la historia hacia un fin que sobrepasa la historia. Así se pone de relieve que "la teleología, forma de las formas, es una modalidad de orden metafísico, ínsita en el devenir de las efectuaciones", y,

[11] IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 150.

puesto que habita todas las operaciones de la vida subjetiva, afirma "su carácter fundacional en la medida en que se la comprenda como la forma propia de las efectuaciones de la subjetividad trascendental, inseparable de ella, orientada hacia un fin final"[12]. Iribarne se ha preocupado por esclarecer el sentido de estas tesis husserlianas a fin de de descartar dos objeciones. Una concierne a un supuesto provincialismo que pondría énfasis en la pertenencia a la humanidad europea y revelaría una ceguera hacia los valores de otras formas espirituales. La otra atañe a que una pretensión unificadora ignoraría las identidades diferenciadas y por eso excluye el pluralismo. Respecto de la primera objeción cabe subrayar la posibilidad de esforzarse hacia el ideal de la vigencia de una unidad universal como reino del espíritu. Y en relación con la segunda objeción se debe tener en cuenta que no se trata de una voluntad homogeneizante sino de un entretejimiento de recíprocas alteridades en que el pluralismo tiene un papel esencial. Se trata de la búsqueda de una unidad en la que se articulan las pluralidades: "Esta última es la posibilidad verdaderamente humana, posibilidad regida por un telos que, no obstante, puede fracasar. Husserl sabe que los seres humanos pueden conducir al colapso de la humanidad"[13].

El habitar ético del ser humano es un tema que tiene sus raíces en Heidegger y es enlazado con pensamientos de Husserl. Estar en el horizonte práctico actuando siempre de modo que se realice lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible, y ejercer el vínculo intersubjetivo en la disposición del amor, es habitar éticamente el mundo. La mirada de Iribarne se dirige a la sociedad en un esfuerzo por tomar conciencia de sus problemas y resolverlos en una aplicación de la ética trascendental al ámbito mundano en el caso de su violación en todas las formas de violencia y en las guerras. Es una preocupación por el habitar concreto porque la situación actual muestra que no se cumplen las condiciones para el ejercicio de la responsabilidad por el propio desarrollo y el de la comunidad hacia fines cada vez más altos. No obstante, la empresa de habitar éticamente el mundo no es un mero proyecto o expresión de deseos como lo muestra la historia a través de personalidades como la Madre Teresa o el Abate Pierre y tantas otras mujeres y hombres anónimos, pero exige una adecuada pedagogía y política ética para ser efectivizada. Iribarne concluye: "Aunque se

[12] Ibíd., p. 204.
[13] IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 271.

trata de casos aislados, ellos bastan para excluir que sean imposibles; somos un proyecto en desarrollo que ha sido misteriosamente dotado de la capacidad disposicional, esto es, latente, de devenir persona moral"[14].

Iribarne subraya que, en los textos tardíos de Husserl, "la ética es subsumida por temas antropológico-trascendentales que son en última instancia metafísicos, y esto porque la teleología no solo habita la metafísica y la ontología de lo trascendental, sino toda la vida subjetiva, la trascendental y la mundana, que no es sino un modo de la percepción de sí misma de la subjetividad trascendental"[15]. El análisis de la cuestión de Dios muestra el modo en que el universo monádico se encuentra teleológicamente orientado hacia y por la divinidad como principio inmanente de perfección. La existencia humana debe ser comprendida en una doble vertiente. Por un lado, experimenta la vocación en que lo absoluto se le enfrenta como otro. Se trata de una invocación, es decir, de un llamado a la acción individual. Por el otro, la existencia se experimenta como la absoluta subjetividad manifestándose a sí misma como autodescubrimiento de lo absoluto. Dios está presente en la existencia humana como revelándose en ella. Una sugerente meditación hace converger, a pesar de las diferencias, enfoques de Husserl con los de Teilhard de Chardin a través de los temas de la teleología, la génesis, el amor y lo absoluto. Y en relación con la fenomenología más reciente, Iribarne subraya la importancia que adquiere para Husserl una filosofía segunda o metafísica preocupada por la facticidad y el acceso a lo divino. Recordando que la fenomenología no es una doctrina sino un movimiento, estima que los desarrollos ulteriores, como los de M. Henry, J.-L. Marion y J.-L. Chrétien, se encuentran en una dirección que había sido vislumbrada y alentada por Husserl.

4. ÉTICA Y SENTIDO DE LA VIDA

El habitar ético en el mundo tiene implicaciones de carácter existencial que se relacionan con las preguntas más radicales e inevitables acerca del sentido de la vida. Puesto que el mundo nos opone resistencias y nuestra vida se configura a partir de algo predado que no podemos obvia, no inventamos el sentido

[14] IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 238.
[15] Ibíd., p. 195.

que otorgamos a la vida como si fuera una creación de la fantasía, Por el contrario, en medio de una suerte de escucha, damos una respuesta personal a la interpelación. La vida encierra el reclamo de un rescate de lo que, como el talento y las circunstancias, nos ha sido confiado. Iribarne nos recuerda que el *Eclesiastés* ya expresa la mirada desconsolada del ser humano frente a los avatares de la vida, y plantea la cuestión a través de dos respuestas paradigmáticas: la vida como un cuento narrado por un idiota, y la vida como una oportunidad para hacer cosas buenas. Iribarne recorta, sin dejar de vislumbrar una cuestión mayor, la necesidad de descubrir el sentido irrepetible de cada vida personal.

Conferir sentido a la vida es hacer frente a las cuestiones de la finitud, la muerte y la esperanza. La finitud tiene un doble sentido: "[…] por una parte, la vida es *esta* vez, un día termina y, por otra parte, nadie puede vivir mi vida por mí. Mi vida es la mía. En esta cuestión no hay duplicados"[16]. Iribarne pone un énfasis especial en nuestra cualidad irrepetible, designada por el fundador de la fenomenología con la palabra *Einmaligkeit*, de personas que viven una sola vez. En razón de nuestra finitud, la vida ha de caracterizarse por la seriedad y la urgencia: "Tenemos coraje para vivir, resultamos, a pesar nuestro, heroicos en relación con el riesgo, en la medida en que si equivocamos el proyecto ponemos en peligro el sentido de nuestra vida, si bien esto solo es parcialmente así, puesto que nos movemos en pos del sentido a partir de la corrección de nuestros errores"[17].

La finitud es el tema de un examen que se centra en el modo en que la experiencia de los límites refluye sobre la vida. El fenómeno se da porque no somos meramente finitos como las plantas y los animales, sino que tomamos conciencia de esa finitud. La cuestión es analizada a la luz del tema de la existencia vuelta hacia la muerte según Martin Heidegger, y se recuerda que Jean-Paul Sartre pone de relieve otros modos de la finitud bajo el nombre de "facticidad". Se trata de aquello que no podemos modificar ni suprimir: nuestra corporalidad, el pasado que tiene la solidez de lo definitivo a nuestras espaldas, y la libertad, es decir, la imposibilidad de dejar de elegir de modo permanente nuestro ser. Queda consignado también el análisis de Eugen Fink sobre los fe-

[16] IRIBARNE, Julia V. *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora, 2011, p. 144.
[17] Ibíd., p. 147.

nómenos fundamentales de la existencia en que aflora la finitud como la muerte, el amor, la lucha, el trabajo y el juego, y se añaden a esta lista los fenómenos del conocimiento y la comunicación, con la observación de que la enumeración podría extenderse. No es difícil señalar los límites del conocimiento, y se nos remite a lo dicho por Albert Einstein: "Quien intenta aparecer como una autoridad en el terreno de la voluntad y del conocimiento se pone en ridículo ante los dioses". Asimismo, la comunicación es limitada. Nuestros mensajes están sujetos al horizonte de sentido del otro que solo asegura una recepción parcial de lo que comunicamos. También lo es la comunicación consigo mismo en la medida en que el acceso a la fuente de nuestras convicciones y nuestros actos se mantiene inconsciente.

La muerte es el paradigma de la finitud, y es posible detenerse en algunas experiencias que se relacionan con ella. Estamos sometidos a una pérdida de energía vital, y sentirse abandonados de esta manera permite aproximarse al sentimiento de la muerte. Si la vitalidad cae por debajo de un cierto nivel como puede suceder en la enfermedad, tenemos la experiencia de lo fácil que resulta la desaparición del resto de vitalidad. Es la experiencia de un deslizamiento hacia la muerte que se siente como una entrega al cansancio y una expectativa de alivio. Estados de ánimo como la desesperación, la tristeza o la enfermedad posibilitan la experiencia de una relación amistosa de aceptación con la muerte. Otra experiencia que puede desvelar el sentimiento de la muerte es la experiencia de no ser amado por nadie ni de ser necesario para nadie. Estamos en una situación sin signos positivos ni negativos, es decir, en una monotonía en la que se disuelven todos los afectos. Además, nuestra experiencia de la muerte se relaciona con la muerte del otro, que significa el aniquilamiento de toda expectativa anticipante de su presencia. Por tanto, si bien la experiencia originaria efectiva de la muerte es imposible, contamos con otras que convergen en una pseudoinstitución originaria de ella.

La esperanza se manifiesta en una suerte de entonamiento persistente con el que configuramos el mundo con un cierto tono afectivo. Supone una determinada disposición que no se dirige a un orden de cosas determinado sino que tiende a impregnar todas las demás actitudes y las colorea. La actitud esperanzada contrasta con la actitud optimista en la que se expresa una convicción acerca del buen término de las situaciones porque Dios o el destino favorable ha de solucionar el problema. Y difiere de la desesperanza, en la que ya no se

procura el cumplimiento de proyectos porque no se pretende injerencia en el curso de los acontecimientos. Es posible distinguir una dimensión mundana y una dimensión trascendente de la esperanza. En el primer caso se trata de un enfoque del futuro en que los signos negativos del mundo se transforman en favorables. Esta forma de esperanza puede tener un variado alcance. La proyección menor concierne al ámbito en que se desarrollan nuestras acciones y a las posibilidades restringidas que tenemos si queremos modificar la situación. Asumimos nuestras limitaciones, y nos disponemos con confianza a mejorar las cosas. Sabemos que hay cursos de acontecimientos que nos desbordan, y esto nos lleva a reflexionar sobre la mejor orientación que podemos dar a nuestra existencia y sobre la meta a la que debe tender. Esta dirección futura incluye el con-vivir, y el alcance más abarcador se refiere a la realización de un mundo en paz en que se reconoce universalmente la dignidad humana. La convivencia en la vida comunitaria tiene un valor propio, y genera, a partir de sus propias posibilidades, la esperanza de que las generaciones futuras vivan en un mundo mejor. Mientras que en la dimensión mundana subyace una esperanza en el devenir futuro de la humanidad, en la dimensión de la trascendencia se atisba la incidencia de un sentido mayor que confiere perdurabilidad a nuestros más elevados afanes cotidianos. La esperanza escatológica de un no-fin es un don porque no resulta de la propia voluntad y tampoco, como el amor o la fe, responde a órdenes ajenas. Siguiendo a Marcel, Iribarne añade otros dos caracteres esenciales de la esperanza: una condición profética porque implica una referencia a lo que deberá ser; y una condición salvadora que remite a una misteriosa eficacia que está en las antípodas de la eficacia de las armas.

Iribarne consideraba que el rasgo común de los seres humanos es la capacidad trascendental constitutiva que les permite organizar la experiencia mediante sentidos y configurar mundos. La diferencia entre ellos reside en los productos constituidos por esta capacidad común, y encuentra una significativa ilustración en el contraste entre agnosticismo y gnosticismo. No se trata de una diferencia inter-cultural sino de una diferencia intra-cultural que responde la presencia universal de dos tipos de seres humanos: el escéptico con su posición no-afirmativa y el hombre de fe con su actitud afirmativa. La esperanza escatológica o esperanza de un no-fin es un don porque no resulta de la propia voluntad ni responde a órdenes ajenas. No se puede ordenar la esperanza como no se puede ordenar el amor o la fe: "De este modo, los avatares del llegar a ser

uno mismo culminan en una conjetura que tal vez es solo, apenas, algo más que una sospecha, o dicho de otro modo, en una conjetura que *es* una esperanza"[18].

5. EL RECUERDO PERSONAL

Conocí a Julia en la década del 60 cuando éramos estudiantes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Los encuentros se prolongaron luego en reuniones organizadas por nuestro maestro E. Pucciarelli y cobraron especial intensidad a partir de la iniciación en 1985 de los Encuentros de Fenomenología y Hermenéutica, en los que siempre tuvo una activa, decisiva y asidua participación. Dicho con más precisión: desde el primer Encuentro asistió todos los días a los veinticuatro Encuentros realizados durante su vida. En 1987 defendió su sobresaliente tesis doctoral sobre la intersubjetividad en Husserl en un acto en el que tuve el honor de participar como miembro del jurado. Desde esa época fue Miembro Titular del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, y a partir de 2001 Directora de su Sección Fenomenología y Hermenéutica. También integró el Consejo de Redacción de la revista *Escritos de Filosofía*, órgano del Centro, y el 21 de diciembre de 2009 fue designada Miembro Correspondiente de la Academia.

En los últimos años, a pesar de la salud debilitada y una contextura física ya muy frágil, Julia continuó su actividad con ejemplar empeño. Estuvo presente en el IV Congreso de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas, realizado en Segovia en septiembre de 2011, en el que presentó un trabajo sobre "On the «Green» of the «Golden Tree» of Life", y en el VI Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, que tuvo lugar en Santiago de Chile en noviembre de 2012. En septiembre de 2013 dictó la conferencia inaugural de nuestro XXIV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica sobre el emblemático tema "Descripción e interpretación (*Deutung*) en clave husserliana". No abandonó la costumbre de reunir, luego de los Encuentros, al núcleo organizador y a los ocasionales invitados extranjeros en un almuerzo en su hermosa y apacible casa de Santa María de Tigre en los alrededores de Buenos

[18] IRIBARNE, J. V. "Acerca de los avatares del llegar a ser «uno» mismo", p. 71.

Aires, y siguió asistiendo hasta noviembre a las reuniones de la Sección Fenomenología y Hermenéutica en el Centro de Estudios Filosóficos. Falleció el 9 de marzo de 2014 a la edad de 84 años.

En el Prólogo de uno sus libros dejé consignado que siempre había contado con su "generosa, entusiasta, calificada y eficaz colaboración". Hoy solo puedo reiterar con mayor énfasis, emoción y reconocimiento estas palabras. Su vida fue un ejercicio de los dos principios fundacionales de la ética husserliana que ella siempre enfatizó: la responsabilidad por sí mismo y por los otros. Su muerte nos deja el vivo recuerdo de su cariño y amistad cordial, y ha sido para la actividad del Centro de Estudios Filosóficos, y el desarrollo de los Encuentros, una pérdida de enorme magnitud. Su recuerdo es a la vez un llamado entrañable a continuar su valiosa tarea en una permanente renovación. En su último libro, Julia nos ha señalado que la condición de posibilidad para vivir la propia muerte como muerte realmente humana reside en la comprensión de que todas las edades tienen su propia clave, en saber buscar en cada edad la clave que les es propia, y en vivir con plena confianza cada momento de la vida: "Vivir —nos dice— 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"[19].

Estas palabras constituyen un eco —y reflejan el cumplimiento vital— de un pasaje referido a la muerte en el texto de Husserl, "El valor de la vida", que ella tradujo y publicó en *Acta fenomenológica latinoamericana*: "Me consuelo con facilidad, si soy amante de los seres humanos, con la idea de que mi obrar es eslabón de una cadena del obrar, que mediante la cadena de las generaciones avanza en el marco de la infinita realidad del mundo y que su bien favorece a otros, y que por su intermedio mejorada, elevada, ampliada, a su vez favorece a las generaciones venideras"[20].

[19] Ibíd., p. 158.
[20] HUSSERL, Edmund. "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad", trad. Iribarne, J. V., *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen III, Lima/Morelia (México), 2009, p. 817.

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088
en asociación con ***Escritos de Filosofía,-Segunda Serie*** Nº 3, 2015, 397-419

CAMUS, HUSSERL Y EL GUSTO POR LO CONCRETO

CAMUS, HUSSERL AND THE TASTE FOR THE CONCRETE

Antonio Zirión Quijano
Institutos de Investigaciones Filosóficas, UNAM
México
azirionq@yahoo.com.mx

Resumen: Este ensayo forma parte del intento, anunciado en otros trabajos, por acercar el pensamiento del absurdo y la rebelión del escritor argelino Albert Camus a la fenomenología husserliana. Como primer paso indispensable para conseguir dicho acercamiento, se lleva a cabo una revisión crítica de la descalificación que el mismo Camus hace de Husserl y de la fenomenología en su libro *El mito de Sísifo*. Además de cuestionar el sentido y los términos de la descalificación camusiana, y en particular la anacrónica acusación a Husserl de dar un "salto" a la Razón eterna, se pone de relieve cómo puede encontrarse en la fenomenología —que siempre fue fenomenología de la vida concreta— ese "gusto por lo concreto, el sentido de la condición humana", que Camus echaba de menos en ella.

Palabras clave: absurdo, rebelión, suicidio, muerte, fenomenología, vida concreta, razón, condición humana.

Abstract: This essay is part of the attempt, announced in other places, to bring the thought of the absurd and the rebellion of the Algerian writer Albert Camus closer to Husserlian phenomenology. As a first and unavoidable step to achieve this rapprochement, a critical review is made of the disqualification that Camus makes of Husserl and of phenomenology in his book *The Myth of Sysiphus*. Besides questioning the sense and the terms of Camus' disqualification, and particularly his anachronistic accusation to Husserl of making a "leap" into eternal Reason, it is outlined how can be found in phenomenology —which always was a phenomenoogy of concrete life— the very "taste for the concrete, the sense of human condition", that Camus missed in it.

Key Words: Absurd, Rebellion, Suicide, Death, Phenomenology, Concrete Life, Reason, Human Condition.

> Hay en la realidad "concreta" muchos más elementos de eternidad que en todas las ideas descubiertas y por descubrir por la fenomenología.
>
> Leon Chestov, *Memento mori*

A la memoria de Julia Iribarne, apasionada cómplice en estos afanes de hacer entrechocar filosofía y literatura.

En dos trabajos anteriores he abordado la temática que aquí me propongo seguir elaborando. En "La fenomenología como rebelión"[1], traté de hacer ver la posibilidad de asumir vitalmente la fenomenología husserliana como una *rebelión* en el sentido en que la propuso Albert Camus, como una actitud que hace frente y da respuesta al absurdo de la condición humana. El trabajo "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl"[2] arriba a esa temática desde otra perspectiva, y descubre que, según puede desprenderse del examen de los atisbos descriptivos de la situación vital prefilosófica que se encuentran en algunos escritos de Husserl, en el núcleo mismo de la vocación filosófica puede hallarse un ingrediente de aquella misma rebelión en el sentido camusiano[3]. Veo, pues, en todo caso, una obvia semejanza, o quizá debería decir, un claro parentesco espiritual, entre esa noción de *rebelión* y la noción husserliana de *renovación*, la cual encierra, según pensó Husserl, una definición esencial de la actitud ética del hombre. Al subrayar este "parentesco espiritual" no pretendo más que caracterizar una visión propia que sólo puedo llamar ética, moral, de nuestra situación, y a la vez señalar una actitud derivada de ella, una actitud posible y justificable en todo tiempo, y mucho más en los tiempos de zozobra y de ruina moral en que nos ha tocado vivir. Esta visión mía no ha sido todavía suficientemente perfilada, ni debe esperarse que la

[1] "La fenomenología como rebelión" fue una conferencia impartida en el XXII Encuentro Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía que tuvo lugar en Morelia, Michoacán, en mayo de 2005. Será publicada próximamente en el libro *La experiencia que somos: ensayos de metafísica y fenomenología*, editado por Ricardo SÁNCHEZ GARCÍA e Ignacio QUEPONS RAMÍREZ.

[2] "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl" fue publicado en Román Alejandro CHÁVEZ BÁEZ, Pedro Enrique GARCÍA RUIZ y Édgar SANDOVAL (comps.), *Edmund Husserl: Perspectivas actuales de la fenomenología. En memoria del 70 aniversario de su muerte*, Editorial Académica Española, 2011, pp. 406-425. Se publicará también, con algunas modificaciones, en el volumen V del *Acta fenomenológica latinoamericana*, actualmente en prensa.

[3] Me sirvo de las palabras del resumen del ensayo en su futura publicación, resumen que termina así: "El repaso de aquellos atisbos concluye que el núcleo de la vocación filosófica estriba en la conciencia clara del fondo de negatividad o irracionalidad de la vida y la decisión de enfrentarlo radicalizando el ejercicio mismo de la racionalidad que ya obra en la vida prefilosófica".

termine de perfilar aquí. Tampoco será su elaboración, probablemente, ningún fragmento de ciencia filosófica estricta. Aquí nos movemos —al menos hasta cierto punto o desde cierto punto— en el terreno de lo que Husserl llamaría cosmovisiones, de las cuales surgen, por cierto, antes de toda ciencia, las morales y las vocaciones, vitales y profesionales. Tampoco se trata, entonces, de hacer una exégesis histórica o un estudio textual comparativo, y menos un intento de conciliación que sé que a muchos les parecería francamente escandaloso —y que quizá lo sería. Sin embargo, cierta atención a los textos es indispensable cuando se pretende trazar con su ayuda un camino que acaso ninguno de los dos autores (ni Husserl ni Camus) habría estado dispuesto a caminar.

Desde el primero de los dos trabajos mencionados dejé pendiente un primer punto que mi intento de acercamiento no puede ignorar: me refiero a "la descalificación de Husserl que hace el mismo Camus en *El mito de Sísifo*, cuando, después de considerar que la fenomenología podía ser en cierto modo afín al pensamiento del absurdo porque era una restitución del carácter fragmentario y concreto de la verdad, acusó a Husserl de dar el 'salto' a una Razón eterna en la que no se podía encontrar el 'gusto por lo concreto, el sentido de la condición humana'"[4]. En este trabajo me limito a revisar y a comentar tanto la apreciación inicial que hace Camus de la fenomenología, como su descalificación final. Ambas tienen suficiente interés por sí mismas, pero además es preciso que dejen de significar un obstáculo para el acercamiento que busco conseguir. *El mito de Sísifo* (edición original de 1942) representa el primer hito importante en el desarrollo de la posición filosófica y ética de su autor. La revisión y el comentario que me propongo no pueden hacerse sin un breve repaso previo de la postura que se defiende en el ensayo, una postura que, desde luego, se niega a sí misma esos calificativos de "filosófica" y de "ética".

Para Camus se trata de describir "una sensibilidad absurda que se puede encontrar esparcida en el siglo" (97/123)[5]. ¿Cómo podría abordarse filosófica-

[4] Cito de "La fenomenología como rebelión".
[5] En todas las citas de *El mito de Sísifo* utilizo esta convención de poner entre paréntesis, antes de una raya diagonal, el número de página de la edición francesa de *Le mythe de Sisyphe* (en Albert CAMUS, *Essais*, Introduction par R. QUILLIOT. Textes établis et annotés para R. QUILLIOT et L. FAUCON, París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965) y en segundo lugar, tras la raya diagonal, el número de página de la edición castellana en Albert CAMUS, *Obras completas*, Tomo II: *Ensayos*, Traducción y prólogo de

mente una sensibilidad que, además, se identifica como "una enfermedad del espíritu", y cuando se confiesa que en esta descripción no se ha mezclado todavía "ninguna metafísica, ninguna creencia"? (97/123) Seguramente preguntar por el sentido de la descripción que se intenta equivale en cierto modo a preguntar por el sentido de cierta literatura, que no sólo está ligada a su propio tiempo, sino que acaso está ella misma contagiada de la "sensibilidad", de la "enfermedad" que describe; pero también es cierto que esa misma pregunta tendría muy poca importancia para nosotros si creyéramos que no es posible sacar de ella algunas lecciones que conservan vigencia en estos tiempos o, efectivamente, en todos. Ese "*mal de l'esprit*" en qué consiste el "absurdo" podría llegar a ser —al menos en sus elementos fundamentales, no necesariamente en todos sus posibles desarrollos— una actitud más sana y sensata que las que se proponen, por diferentes medios, huir de lo que ella implica o revela.

Son bien conocidas las palabras iniciales del ensayo (dejando aparte su brevísimo preámbulo): "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía." (99/125) Es secundario averiguar si esta declaración coloca en verdad a la cuestión, y al ensayo entero, en el terreno de la filosofía. Es más importante la noción de filosofía que se expresa en ella y el reto filosófico que encierra. ¿Cómo puede plantearse en términos objetivos y generales, científicos o filosóficos, una cuestión que cada quien responde de hecho en su vida individual y desde esta vida? ¿Cómo puede valer para alguien más, o para todos, la respuesta que uno mismo da para sí mismo? Ni siquiera está claro que la respuesta del filósofo pueda tener alguna ventaja con respecto a la de cualquier otro ser humano, fuera de su carácter ejemplar o testimonial[6]. Pero si estas cuestiones son discutibles, no cabe dudar de que la cuestión inicial (vale o no la vida la pena de ser vivida) es una cuestión verdadera y radicalmente seria.

Esta seriedad no queda en mi opinión menguada por la observación que hace Miguel García-Baró, quien dice: "Es apresurado decir que el primer

Julio LAGO ALONSO, Biblioteca Premios Nobel, México: Aguilar, 3ª. ed., 1968. (En muchos casos modifico esta traducción.)

[6] "Y si es cierto, como quiere Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se comprende la importancia de esta respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo." (99/125)

problema planteado es el del suicidio. El aprecio global de la existencia no puede decidirse a favor o en contra de su valor sin haberla antes experimentado largamente"[7]. Camus no hace en este punto precisiones, y aunque dice en efecto que "es preciso responder en primer lugar" (99/125), este "primer lugar" no puede corresponder al de la primera respuesta que pudiera dársele a la vida en cuanto se llega a ella o siquiera en cuanto se llega a la llamada edad de la razón. No hay razón para pensar que Camus no habría estado de acuerdo en que la filosofía no es un asunto de que puedan hacer profesión los niños[8]. Pero, por otro lado, la filosofía, o bien la capacidad para enfrentarse teóricamente a cuestiones de este tipo en las que está en juego la vida misma en su totalidad, exigen que se haya experimentado la seriedad de la pregunta y la necesidad de responder a ella. En este sentido, exigen por lo menos que haya ya surgido ese otro problema que García-Baró afirma que surge "mucho antes que el problema del suicidio" y que es "casi infinitamente más radical" que él, "aunque quizá parezca semejante", y que no es otro, creo entender, que el que plantea el descubrimiento del paso del tiempo y de la forzosidad de mi muerte[9].

Pues, en efecto, para Camus la muerte no sólo está en el centro de la cuestión; es lo que le da su seriedad[10]. Así pues, aunque se decidiera que la cuestión no es estrictamente filosófica, y aunque las páginas de *El mito de Sísifo* no traten "de una filosofía absurda que nuestro tiempo, propiamente hablando, no ha conocido" (97/123), la filosofía tiene que hacerse cargo de esa seriedad en la medida en que se ocupe de la cuestión, así sea sólo para expulsar esta cuestión de su territorio. Pero avancemos.

[7] Miguel GARCÍA-BARÓ, *Elementos de Antropología filosófica*, Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial (Serie Fenomenología, vol. 12), 2012, p. 153.
[8] "El niño no puede volverse de manera definitiva un filósofo" (GARCÍA-BARÓ, *Elementos*…, p. 137).
[9] "El hombre que acaba de emerger del juego a la existencia siente ante todo el dolor del paso del tiempo, o sea, el peso absoluto de tener que morir" (*ibid*.). Para García-Baró, lo primero es este descubrimiento; algo después puede venir la cavilación acerca del sentido de la vida y del sentido de la batalla que mi amor por la vida establece contra la muerte. No ahondaré aquí en la discusión que se plantearía forzosamente entre García-Baró y Albert Camus, pero no quiero dejar de señalar que los escritos de García-Baró no tienen sólo pertinencia en relación con los puntos aquí tocados, sino también con la cuestión del sentido ético de la fenomenología husserliana, cuestión que está en el corazón de nuestro interés.
[10] "Si yo me pregunto por qué cosa juzgaré que tal cuestión es más urgente que tal otra, contesto que es por las acciones que arrastra. (…) Cuál de los dos, si la tierra o el cielo, gira alrededor del otro, es profundamente indiferente. En una palabra: es una cuestión fútil. En cambio, yo veo que muchas gentes mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida." (99/125)

Partimos de que puede juzgarse que "el sentido de la vida es la cuestión más urgente" (99/125). También se le llama un "problema esencial"[11]. Pero lo verdaderamente esencial en el planteamiento camusiano no destaca fácilmente: la urgencia o la significación misma de la cuestión del sentido normalmente permanece oculta y depende de una revelación, de un despertar, de una ruptura del hábito de vivir... Las ilustraciones de Camus hablan de "comenzar a pensar"[12], de crisis[13], de reconocimiento (incluso instintivo)[14]. O también: un "sentimiento incalculable" "priva al espíritu del sueño necesario para su vida" (101/127). Lo que se hace patente en tales ocasiones —lo que se oculta tras el hábito, lo que el sueño esconde— es el absurdo.

> Un mundo que puede explicarse incluso con malas razones es un mundo familiar. Pero, por el contrario, en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extranjero. Este destierro no tiene recurso, puesto que está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Este divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo. (101/127)

El sentimiento, la conciencia del absurdo, despierta a la vida de sus sueños, le arranca sus decorados, apaga las ilusiones y las luces que la falsean. La verdad de la vida es ese destierro sin patria perdida ni tierra prometida. Por esta caída en el "*mal de l'esprit*" que es la toma de conciencia de lo absurdo, se impone la cuestión del sentido de la vida. Este es propiamente el punto de partida: "El tema de este ensayo es precisamente esta relación entre el absurdo y el suicidio, la medida exacta en que el suicidio es una solución a lo absurdo" (101/127).

Camus plantea la cuestión a la vez en términos de verdad o de evidencia y en términos de honestidad, de fidelidad con la creencia propia, sin distinguir netamente entre ellos. Se trata en cualquier caso de aclarar si afirmar el absurdo, si negar el sentido de la vida, equivalen a declarar que no vale la pena

[11] "Sobre todos los problemas esenciales —entiendo con esto en los que se corre el riesgo de hacer morir o los que decuplican la pasión de vivir— (…)" (99/125-126).
[12] "De un administrador de inmuebles que se había matado me dijeron un día que había perdido a su hija hacía cinco años, que desde entonces había cambiado mucho y que este hecho 'lo había minado'. No se puede expresar con palabra más exacta. Comenzar a pensar es comenzar a estar minado." (100/126)
[13] "Lo que provoca la crisis es casi siempre incontrolable. Los periódicos hablan a menudo de 'pesares íntimos' o de 'enfermedad incurable'. Estas explicaciones son valederas. Pero sería necesario saber si ese mismo día un amigo del desesperado no le ha hablado en tono de indiferencia. Ése es el culpable. Pues eso puede bastar para precipitar todos los rencores y todos los agotamientos todavía en suspenso." (100/126)
[14] "Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, incluso instintivamente, el carácter ridículo de esta costumbre [el hábito de vivir], la ausencia de toda razón profunda de vivir, el carácter insensato de esta agitación cotitiana y la inutilidad del sufrimiento." (101/127)

vivirla. Hay que averiguar, "con la sola luz de la evidencia", si hay una "lógica hasta la muerte", es decir, hasta el suicidio, o —tomando en cuenta la otra vía de escape posible, que tendrá un importante papel en el ensayo—, hasta la "esquiva mortal", la esperanza, la cual equivale, en un pensador, al "suicidio de su pensamiento" (104/130), al "suicidio filosófico"[15].

La exposición de los llamados "descubrimientos" del absurdo permiten precisar a la vez la noción misma de absurdo y su carácter teóricamente imprecisable. No puede verse en ellos manifestaciones inequívocas de una misma realidad o una misma esencia objetivamente captable. A través de ellos puede sólo hacerse sentir el "clima", el "universo" que el sentimiento del absurdo lleva consigo: un universo que es a la vez "una metafísica y una actitud del espíritu" (105/130)[16]. Cada "descubrimiento" ilustra una de las diferentes dimensiones en que el absurdo se presenta.

Ante todo, el absurdo puede asaltar en cualquier momento. "Sucede que las decoraciones se derrumban" (106/132). Una vida se despierta de su rutina y se pregunta "¿por qué?". El juvenil anhelo de futuro se percata de golpe del horror de pertenecer a la curva del tiempo: "Esta rebelión de la carne es el absurdo" (107/133). El mundo puede mostrarnos su "espesor", su extrañeza, su inhumanidad, su hostilidad primitiva: "este espesor y esta extrañeza del mundo es el absurdo" (108/133). También los otros pueden "segregar" algo inhumano; en el malestar o la "náusea" ("como la llama un autor de nuestros días") ante la inhumanidad del hombre mismo vemos también el absurdo. Se llega por fin a la muerte. "De este cuerpo inerte donde ya no se marca una bofetada, ha desaparecido el alma. Este aspecto elemental y definitivo de la aventura, forma el contenido del sentimiento absurdo" (109/134).

El recuento sigue "en el plano de la inteligencia" (109/135), es decir, en el del conocimiento. Dejamos pasar, al menos de momento, las exageraciones del escepticismo de Camus. Para él, lo evidente es, en todo caso, la resistencia insuperable ante la "exigencia de familiaridad" y el "apetito de claridad" que son "el deseo profundo del espíritu" (110/135), la insatisfacción perenne de la

[15] "Acaso su misma absurdidad exige que se escape de ella, mediante la esperanza o el suicidio; he ahí lo que hay que aclarar, proseguir e ilustrar dejando aparte todo lo demás." (103/129) En cuanto a la esperanza, se trata de la "esperanza de otra vida que hay que 'merecer' o trampa de los que viven no por la vida misma, sino por alguna gran idea que la sobrepasa, la sublima, le da un sentido y la traiciona" (102-103/129).

[16] "El método aquí definido confiesa el sentimiento de que todo verdadero conocimiento es imposible. Únicamente puede enumerarse las apariencias y hacerse sentir el clima." (106/131)

"nostalgia de unidad", del "apetito de absoluto" (110/136). El pensamiento no puede descubrir en el "espejismo cambiante de los fenómenos relaciones eternas que los pudiesen resumir y resumirse a sí mismas en un principio único" (110/136). La afirmación de la unidad total sería, por lo demás, ella misma contradictoria. Por otro lado, la única historia significativa del pensamiento humano sería la de "sus arrepentimientos sucesivos y la de sus impotencias": "Excepción hecha de los racionalistas de profesión, se desespera hoy del verdadero conocimiento" (111/136-137). Entonces, también en este plano del conocimiento hay que decir que el mundo nos es extraño. Sé que existe, como sé que existe mi corazón; pero "ahí termina toda mi ciencia, el resto es construcción" (111/136), y "toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que pueda convencerme de que este mundo es mío" (112/137). También para mí mismo "seré para siempre extraño" (111/137): "si trato de coger este yo del que estoy seguro, si trato de definirlo y de resumirlo, ya no es más que un agua que resbala entre mis dedos" (111/137)[17]. En conclusión: "También la inteligencia me dice, pues, a su manera, que este mundo es absurdo" (112/138).

Con todo ello, la noción del absurdo se precisa de este modo:

> Decía que el mundo es absurdo, y yo iba demasiado aprisa. Este mundo no es razonable en sí mismo; es todo lo que se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de este irracional y de este deseo ardiente de claridad, cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre. El absurdo depende tanto del hombre como del mundo. De momento es su único lazo. (113/138-139)[18]

Es hora de revisar el tratamiento del pensamiento de Husserl que se da en el ensayo. Este se agrupa con el de una serie de pensadores—Heidegger,

[17] Estas ideas sobre el yo no carecen de sentido fenomenológico. Camus continúa: "Puedo dibujar uno por uno todos los rostros que sabe tomar, todos los que se le han dado, esta educación, este origen, este ardor o estos silencios, esta grandeza o esta bajeza. Pero los rostros no se suman. Este corazón mismo que es el mío seguirá siendo para mí indefinible siempre. Entre la certeza que tengo de mi existencia y el contenido que trata de dar a esta seguridad, nunca se llenará la distancia que los separa" (111/137).

[18] Los términos de esta definición del absurdo se repiten en el ensayo más adelante: "Las experiencias evocadas aquí han nacido en el desierto que no tenemos que abandonar. Al menos hay que saber hasta dónde han llegado. En este punto de su esfuerzo el hombre se encuentra ante lo irracional. Siente en sí su deseo de felicidad y de razón. El absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio no razonable del mundo. Es eso lo que no hay que olvidar. Es a eso a lo que hay que agarrarse (…). Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que surge de su *tête a tête*: he ahí los tres personajes del drama que debe acabar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia." (117-118/143) Y algo muy similar dos páginas después: "El absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación. / En el plano de la inteligencia, puedo decir, pues, que el absurdo no está en el hombre (si una metáfora semejante pudiera tener sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común." (120/145)

Jaspers, Chestov y Kierkegaard— que representan la defensa de "los derechos de lo irracional" (114/139)[19] o cuyo pensamiento ha podido "vivir en estos desiertos" (113/139) del absurdo. Como en casi todos los demás casos, el tratamiento de "Husserl y los fenomenólogos" se hace en dos momentos: el primero es positivo, apreciativo; el segundo es crítico. En nuestro caso, la breve exposición del primer momento se complementa con los primeros pasajes del segundo. Esa breve exposición es la que sigue.

> En un plano distinto, el del método, por sus exageraciones mismas, Husserl y los fenomenólogos restituyen al mundo en su diversidad y niegan el poder trascendente de la razón. El universo espiritual se enriquece con ellos de manera incalculable. El pétalo de la rosa, el mojón cuentakilómetros o la mano humana, tienen tanta importancia como el amor, el deseo o las leyes de la gravedad. Pensar no es ya unificar, hacer familiar la apariencia bajo el rostro de un gran principio. Pensar es volver a aprender a ver, a estar atento, es dirigir la conciencia, es hacer de cada idea y de cada imagen, a la manera de Proust, un lugar privilegiado. Paradójicamente, todo es privilegiado. Lo que justifica el pensamiento es su conciencia extrema. Para ser más positivo que en Kierkegaard o en Chestov, el procedimiento husserliano, en su origen, niega, sin embargo, el método clásico de la razón, decepciona a la esperanza, abre a la intuición y al corazón toda una proliferación de fenómenos cuya riqueza tiene algo de inhumano. Estos caminos conducen a todas las ciencias o a ninguna. Esto es decir que aquí el medio tiene más importancia que el fin. Se trata solamente de "una actitud para conocer" y no de un consuelo. Una vez más, por lo menos en el origen. (116-117/142-143)

Ante todo, la fenomenología se reduce aquí a un mero método, y sus intenciones científicas son ignoradas o desvalorizadas. Pero este método, aunque se diga "actitud para conocer"[20], parece por momentos adquirir el carácter de un ejercicio práctico dirigido a un peculiar despertar espiritual. La indefinición en que la actitud queda hace difícil juzgar o valorar en última instancia su sentido o su finalidad. Pero es muy sugerente, desde luego, que se lo relacione con un aprendizaje del "ver" y del "estar atento", con el surgimiento de una "conciencia extrema" que propicia el enriquecimiento y la

[19] Es interesante la observación camusiana de que "en el plano histórico esta constancia de dos actitudes [racionalismo e irracionalismo] ilustra la pasión esencial del hombre, desgarrado entre su llamada hacia la unidad y la visión clara que puede tener de los muros que lo encierran" (114/139-140); es decir, ilustran, si leemos bien la caracterización acabada de hacer, el absurdo mismo de la condición humana.

[20] El editor del tomo de los *Essais* de Camus, Roger Quilliot, nos informa en una nota que estas palabras proceden de *La filosofía como ciencia rigurosa* de Husserl, y que Camus las cita del ensayo de Chestov titulado "Memento mori", en su libro *Le Pouvoir des clefs*, pero no he podido encontrarlas ni en ese texto de Husserl ni en el ensayo de Chestov. Este ensayo, que Husserl conoció, fue publicado originalmente en ruso en 1917, y en francés en 1926 con el subtítulo de "Á propos de la theorie de la conaissance de Husserl", en *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, 101, pp. 5-62. Más tarde se incluyó en el libro *Le Pouvoir des clefs,* publicado en traducción francesa de Boris de SCHLOEZER en 1928 (la edición que Camus conoció). Sólo he podido manejar la traducción al inglés: *Potestas Clavium*, edited and translated by Bernard MARTIN, Ohio University Press, 1968.

proliferación de los fenómenos, de las "ideas e imágenes", y que a la vez opera la igualación en ellos al hacer de cada uno "un lugar privilegiado". Querríamos en estos puntos, que nos parece que encierran verdades o intenciones rescatables, una mejor explicación, en la que se incluyera, también, la razón por la cual todo ello ha de significar o implicar la negación del "poder trascendente de la razón" o incluso de "su método clásico", y la decepción "de la esperanza". Pero nada de esto está claro en la caracterización camusiana, y ni siquiera que lo caracterizado sea realmente la fenomenología husserliana. Pareciera que lo que se describe es más bien el afán, surgido entre los primeros discípulos de Husserl, por hacer "fenomenologías" de los más variados fenómenos del tipo del buqué del vino, de la suavidad del terciopelo, etc., afán que dio lugar a la burlona advertencia de Husserl que llamaba a esos empeños "fenomenología de libro de estampas" (*Bilderbuchphänomenologie*), la cual no se condecía ni con su propio concepto de la fenomenología ni con sus intenciones científicas[21].

Se comprende, claro está, que a Camus le resultara atractivo ese peculiar método que en cierto sentido reivindica la riqueza del universo, aunque al costo de desperdigarla en infinitos fragmentos inconexos, sin vincularla a un principio de explicación sistemática o de racionalización, y menos a una realidad trascendente, sobrenatural. Pero no está clara la contribución que podría hacer esa fenomenología sin metas o fines, restringida a un método vagamente definido, al pensamiento del absurdo, o cuál podría ser su participación en él. Camus afirma, sin embargo: "¡Cómo no sentir el profundo parentesco de estos espíritus! ¿Cómo no ver que se reagrupan alrededor de un lugar privilegiado y amargo donde ya no tiene sitio la esperanza?" (117/143). Esto suena, en relación con la fenomenología, engañoso y forzado[22], pero vamos a tratar de penetrar un poco más en lo que aquí pueda seguir oculto.

En su segundo momento, el tratamiento de la fenomenología se hace ya bajo la pregunta de si no se opera en ella algún tipo de "suicidio filosófico". El

[21] *Cf.* Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction,* La Haya: Martinus Nijhoff, 1960, vol. uno, p. 170.

[22] Más engañosa todavía suena la acotación de Roger Quilliot, quien llama la atención en este punto (véase su nota en p. 1436) sobre la lamentación de Husserl (en *Meditaciones cartesianas*) porque a los desunidos filósofos del presente les falta "la unidad de un espacio espiritual, en el cual fueran unos para otros y actuaran unos sobre los otros" (Hua I, 47). Pues Husserl echa de menos una unidad que aquí Camus da por hecho; pero tampoco tiene ninguna afinidad aquella anhelada unidad de los filósofos en procura de una ciencia filosófica con este parentesco y agrupación en un lugar en que al menos una de las esperanzas que no tienen sitio es la de esa misma ciencia filosófica.

principio es en todos los casos (no sólo en el de la fenomenología) respetar y mantener los datos mismos del problema que representa el absurdo. Como ha dicho: la honradez obliga ahora a mirar de frente estas certezas y a mantenerlas, a regular por ellas mi conducta y a perseguirlas en todas sus consecuencias[23]. La cuestión es si en los pensamientos a que se pasa revista se preservan los términos del "dato" del absurdo. Basta destruir uno de ellos para destruir por entero la trinidad descubierta: mundo irracional, nostalgia humana, absurdo[24].

Frente a Chestov y Kierkegaard[25], que representan la "actitud existencial" que niega la razón al afirmar a Dios, y en que la religión y la irracionalidad van de la mano[26], la fenomenología va a representar un movimiento inverso, pero igualmente movido por el "espíritu de nostalgia", que acaba por encontrarle al mundo "sentido y profundidad", dándole esta vez "sus razones razonantes a un mundo que imaginaba primeramente sin principio director" (129/154).

Camus advierte que examinará "únicamente el tema de 'la intención', puesto de moda por Husserl y los fenomenólogos" (129/154)[27]. Este método

[23] "Si yo tengo por verdadera esta absurdidad que regula mis relaciones con la vida, si me penetro de este sentimiento que me embarga ante los espectáculos del mundo, de esta clarividencia que me impone la búsqueda de una ciencia, debo sacrificar todo a estas certezas y debo mirarlas de frente para poderlas mantener. Sobre todo debo regular por ellas mi conducta y continuarlas en todas sus consecuencias. Yo hablo aquí de honradez." (113/139)

[24] "Destruir uno de sus términos es destruirla por entero. (...) Y es por este criterio elemental como juzgo que la noción de absurdo es esencial y que puede figurar como la primera de mis verdades. Reaparece aquí la regla de método evocada anteriormente. Si juzgo que una cosa es verdadera, debo de preservarla. Si me meto a dar a un problema una solución, no es preciso al menos que escamotee con esta solución misma uno de los términos del problema. El único dato es para mí el absurdo. El problema está en saber cómo salir de él y si el suicidio debe deducirse de este absurdo. La primera y en el fondo la única condición de mis investigaciones es preservar eso mismo que me aplasta, respetar en consecuencia lo que juzgo esencial en él. Acabo de definirlo como una confrontación y una lucha sin descanso." (120-121/145-146)

[25] "Para Chestov la razón es vana, pero hay algo más allá de la razón. Para un espíritu absurdo, la razón es vana y no hay nada más allá de la razón. / (...) Nuestro apetito por comprender, nuestra nostalgia de absoluto, no son explicables más que en la medida en que podemos comprender y explicar muchas cosas. No conduce a nada el negar absolutamente la razón. Ella tiene su orden dentro del cual es eficaz. Es precisamente el de la experiencia humana. Por eso nosotros queremos poner las cosas en claro. Si no podemos, si el absurdo nace en esta ocasión, es precisamente en el encuentro de esta razón eficaz, pero limitada, con lo irracional que renace continuamente." (124-125/149) Por lo que hace a Kierkegaard: "Pero, incluso si la simpatía hace inclinar hacia esta actitud [la de Kierkegaard de sacar esperanza de la muerte], hay que decir, sin embargo, que la desmesura no justifica nada. Se dice: 'Eso sobrepasa la medida humana; precisa, pues, ser sobrehumana.' Pero este 'pues' está de sobra. No hay aquí certeza lógica. Tampoco hay probabilidad experimental. Todo lo que puedo decir es que, en efecto, sobrepasa mi medida. Si no saco de ella una negación, al menos no quiero fundar nada sobre lo incomprensible. Quiero saber si puedo vivir con lo que sé y solamente con eso." (127/152)

[26] "Su finalidad [del razonamiento que perseguimos aquí], en efecto, es iluminar la marcha del espíritu cuando, habiendo partido de una filosofía de la no-significación del mundo, acaba por encontrarle un sentido y una profundidad. El más patético de estos movimientos es de esencia religiosa: se ilustra en el tema de lo irracional." (129/154)

[27] Una nota de Quilliot (en p. 1483 de los *Essais*) aclara que el análisis de Camus no debe nada a Sartre, ni al capítulo IV de *La imaginación*, publicado por Alcan en 1936, ni al artículo "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl, la intencionalidad" (N.R.F., 1º. de enero de 1939, reimpreso en *Situations*

husserliano —parafraseamos— niega la marcha clásica de la razón: pensar no es unificar, sino aprender a ver. Cada cosa tiene su verdad, que la conciencia ilumina con su atención; ésta no construye el objeto, sólo lo fija y por ello puede hacer de cada imagen un lugar privilegiado. En esta ilustración "sucesiva e inconsecuente" no hay, además, guión alguno: es como una linterna mágica en que todas las imágenes tienen el mismo valor y la misma intrascendencia; pero todas son por ello igualmente privilegiadas. La fenomenología se niega a explicar el mundo; sólo quiere describir lo vivido. Tal como para el pensamiento absurdo, "no hay verdad, sino solamente verdades" (129-130/154), así que hasta aquí nada contradice al espíritu absurdo: "esta aparente modestia del pensamiento que se limita a describir lo que se niega a explicar, esta disciplina voluntaria de donde procede paradójicamente el enriquecimiento profundo de la experiencia y el renacimiento del mundo en su prolijidad: he ahí pasos absurdos" (130/155).

Tampoco ahora ofrece Camus una aclaración suficiente del método o la actitud que intenta describir. Un examen estricto encontraría incluso en su exposición crasos errores de comprensión del sentido y el propósito del método fenomenológico mismo[28]. Pero completemos primero su exposición.

"Si el tema de la intencionalidad sólo pretende ilustrar una actitud psicológica, mediante la cual sería agotado lo real en lugar de ser explicado, nada lo separa, en efecto, del espíritu absurdo" (130/155). En esta actitud, se trataría sólo de enumerar, no de trascender; de encontrar, a falta de todo principio de unidad, alegría en describir y comprender cada rostro de la experiencia. Cada verdad de cada rostro, "testimonia únicamente el 'interés' que puede presentar la realidad. Es una manera de despertar a un mundo somnoliento y hacerlo vivo para el espíritu" (130-131/155). Pero si en el método impera, no esta actitud "psicológica", sino una actitud metafísica, y si

I). Más bien, "toma algunos rasgos de Gurvitch: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, p. 24 ss." Veremos qué rasgos son estos; pero es importante plantearse la pregunta de si Camus tuvo algún conocimiento directo de alguna obra de Husserl, o si, como parece, todo su conocimiento de Husserl y su fenomenología lo debe exclusivamente a ese libro de Georges Gurvitch y al ensayo "Memento mori", de León Chestov. Del libro de Gurvitch hay versión española: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana. E. Husserl – M. Scheler – E. Lask – N. Hartmann – M. Heidegger*, Trad. de P. ALMELA y VIVES, revisada por Amalia Aidée RAGGIO, Buenos Aires: Editorial Losada, 1939. No he podido consultar el original francés.

[28] La aclaración camusiana de que la palabra "intención" no tiene sentido de finalidad, sino que sólo está tomada en su sentido de "dirección", y "no tiene más valor que el topográfico" (130/155), revela una comprensión muy pobre de la intencionalidad, cuyo carácter más propio —su capacidad de albergar y dar sentido— no sale a relucir en la exposición en ningún momento. La conciencia se limita al papel de apuntador y destacador de objetos.

de acuerdo con ella "se quiere extender y fundar racionalmente esta noción de verdad, si se pretende descubrir así la 'esencia' de cada objeto del conocimiento, se devuelve su profundidad a la experiencia" (131/155), y ello choca ya con "un espíritu absurdo".

Camus cree ver una oscilación entre ambas actitudes: entre la modestia "psicológica" y la aspiración a una "seguridad" metafísica, y afirma que "esta reverberación del pensamiento fenomenológico ilustrará mejor que cualquier otra cosa el razonamiento absurdo" (131/155). ¿Dónde y cómo ocurre esta reverberación en los textos de la fenomenología? ¿De qué obra a qué obra, de qué autor a qué autor, de que tesis a qué otras? Nada de esto halla respuesta en Camus. Él se preocupa por dar expresión a algunos de los lugares comunes de la crítica histórica de la fenomenología husserliana, y muy principalmente a la clásica acusación de platonismo. "Pues Husserl habla también de 'esencias extratemporales' que la intención alumbra, y cree uno estar oyendo a Platón" (131/155). Este platonismo está algo mitigado gracias a la exposición de él que hace en su libro Gurvitch; pero no tanto como para volverlo aceptable a juicio de Camus. "El realismo platónico se hace intuitivo, pero es todavía realismo" (131/156)[29].

Pero los tres pasajes de Husserl que fueron decisivos para que Camus fijara su postura provienen del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, y están tomados del ensayo de Leon Chestov "Memento mori"[30]. El primero es éste: "Lo que es verdad es verdad absolutamente en sí; la verdad es una, idéntica a sí misma, sean cualesquiera los seres que la perciban, hombres, monstruos,

[29] Vale la pena conocer el pasaje completo: "No se explican todas las cosas con una sola sino con todas. Ciertamente que no veo diferencia. En efecto, no se quiere todavía que estas ideas o estas esencias que la conciencia "efectúa" al cabo de cada descripción, sean modelos perfectos. Pero se afirma que ellas están presentes directamente en todo dato de percepción. Ya no hay una idea única que explique todo, sino una infinidad de esencias que dan un sentido a una infinidad de objetos. El mundo se inmoviliza, pero se ilumina. El realismo platónico se hace intuitivo, pero es todavía realismo. Kierkegaard se abismaba en su Dios; Parménides precipitaba el pensamiento en el Uno. Pero aquí el pensamiento se arroja en un politeísmo abstracto. Todavía mejor: las alucionaciones y las ficciones forman parte también de las 'esencias extratemporales'. En el nuevo mundo de las ideas, la categoría de centauro colabora con la más modesta de metropolitano". (131/155-156) La comprensión que tiene Camus de Husserl está, en efecto, mediada por el libro de Gurvitch ya mencionado. En el pasaje citado, las notas críticas de Quilliot (*Essais*, p. 1439) nos recuerdan que la afirmación de que las esencias "están presentes directamente en todo dato de percepción" proviene de este libro, p. 19 de la edición francesa: "Elles sont directement présentes dans le monde réel et en général dans toute donnée de perception et d'imagination.". En la versión castellana, en p. 26.

[30] "Memento mori" (véase en nota anterior la referencia a este ensayo) es también una crítica de mucho interés al racionalismo de la fenomenología husserliana (y hecha con mucho mejor conocimiento de causa que la de Camus). Como he dicho, Husserl conoció esta crítica. El mismo Chestov afirma que Husserl dijo de él: "Nadie me ha atacado tan agudamente como él – y esa es la razón de que seamos amigos tan cercanos" (SHESTOV, "In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl", trad. de George KLINE, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXII, June, 1962, p. 449).

ángeles o dioses" (132/156)[31]. En estas palabras oye Camus la voz y el pregón de la Razón, y se pregunta qué puede significar esta afirmación en el mundo absurdo. Quizá Husserl habría respondido que también las afirmaciones que hayan de tener alguna significación y verdad en el mundo absurdo tendrían que mantener idénticas esa significación y esa verdad. Camus piensa que Husserl hace depender la verdad de los ángeles o de Dios, de su situación en ese "lugar geométrico" sancionado por la "razón divina". "La percepción de un ángel o un dios no tiene sentido para mí. Este lugar geométrico donde la razón divina ratifica la mía, me sigue siendo incomprensible" (132/156). Podría precisarse, sin duda, que la intención de Husserl en este punto consiste en independizar la verdad de cualesquiera seres que la piensen, de la especie o la naturaleza que fueren, y no de hacerla depender de un ser superior. Dios no ratifica mi razón, ni yo ratifico la de Dios. Si para nosotros no tiene sentido pensar en ángeles o en Dios ni siquiera como personajes de una fantasía epistemológica, podemos expulsarlos del escenario, con tal que podamos entender a pesar de eso que la verdad tampoco depende de esta especie humana de la que formamos parte. Pero Camus tiene decidido de antemano que toda verdad es relativa, y para el hombre, antropomórfica[32]. No puede menos, pues, que sospechar ahí un "salto", que, "por ser dado en lo abstracto, no por ello deja de significar para mí el olvido de lo que, precisamente, yo no quiero olvidar" (132/156).

Tendrá mucha importancia, en un momento posterior de nuestra investigación, poder mostrar que la defensa de la objetividad de la verdad no es incompatible con la subsistencia del absurdo en un sentido muy cercano al de Camus. Y es que la cuestión de la naturaleza de la verdad no está vinculada con la de la racionalidad del universo —al menos la racionalidad del *factum* del universo—. Por lo demás, como ya insinuamos, y como Camus admite, en el universo absurdo no podría dejar de haber verdades.

El segundo pasaje de Husserl, de nuevo de los *Prolegómenos a la lógica pura*, en que afirma: "Si todas las masas sometidas a la atracción desapareciesen, no por ello se destruiría la ley de la atracción, sino que

[31] En *Investigaciones lógicas*, I (*Prolegómenos a la lógica pura*, § 36), trad. de Manuel GARCÍA MORENTE y José GAOS, Madrid: Alianza Universidad, 1982, p. 114.
[32] "Comprender el mundo por un hombre es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. El universo de gato no es el universo de hormiguero. La perogrullada 'Todo pensamiento es antropomórfico' no tiene otro sentido" (110/135). Chestov también critica, en otro sentido, la tesis expresada en esa frase de Husserl. Véanse las partes 3, 4 y 5 de "Memento mori".

sencillamente quedaría sin aplicación posible"[33], le parece a Camus que forma parte de una "metafísica de consuelo" (132/157). No se ve, francamente, qué consuelo podría darle a alguien la subsistencia ideal de una ley si ésta se piensa en un universo en que no quedarían ni lágrimas para llorar. Otros motivos presentes en algunos pasos o momentos del pensamiento de Husserl, relacionados con la teleología de la razón y su entelequia divina, podrían acaso representar con mucha mayor justificación una "metafísica de consuelo". Pero estos motivos Camus no los conoció, de modo que sería impertinente introducirlos en este momento.

El tercer pasaje es el "razonamiento paralelo que trae Husserl sobre el espíritu", y dice: "Si pudiésemos contemplar claramente las leyes exactas de los procesos psíquicos, se mostrarían igualmente eternas e invariables, como las leyes fundamentales de las ciencias naturales teóricas. Así, pues, serían valederas incluso si no existiese ningún proceso psíquico" (132/157). Allí cree descubrir Camus "la curva donde el pensamiento deja el camino de la evidencia". Husserl pretende con ello "hacer de una verdad psicológica una regla racional: después de negar el poder integrante de la razón humana, salta por esta desviación a la Razón eterna". (132/157) Aunque el punto fuera discutible, como sin duda lo era también para Chestov, de quien —recordamos— Camus toma sus citas, su resolución no podría decidirse sin una discusión en forma, y sobre todo desde una postura escéptica ya tomada y clausurada ante evidencias que no lo sean de realidades. Pero lo principal, a mi juicio —y dejando a un lado el hecho de que Camus hace caso omiso de la condición que la afirmación establece—, es que ni siquiera la postulación de una racionalidad ideal y eterna que pudiera fungir como regla racional para la razón humana, decidiría todavía nada acerca de la eternidad de esta misma razón humana ni acerca de las limitaciones fácticas que muy bien pueden seguirle restando "poder integrante" por toda la eternidad.

Un paso más y vemos a Camus echando de menos en Husserl "el gusto de lo concreto, el sentido de la condición humana" (133/157). Lo hace en un párrafo que comienza con una alusión al "tema husserliano del 'universo concreto'", del cual dice que no puede sorprenderlo (132/157). Esta expresión de "universo concreto" parece ser una mala lectura por parte de Camus de los

[33] En *Investigaciones lógicas*, I (*Prolegómenos a la lógica pura*, § 40), ed. cit., p. 135.

pasajes del libro de Gurvitch en que éste se refiere al "universal concreto", un concepto que Gurvitch atribuye a Hegel, pero al cual, según su interpretación (de Gurvitch), llega también la fenomenología. Según Gurvitch, las esencias mismas serían "totalidades concretas de partes irremplazables que se basan naturalmente una en otra, y la relación de un objeto con su esencia no tiene el carácter de subordinación al género, sino de participación directa en la cualidad"[34]. Gurvitch incluye en su exposición de Husserl, en efecto, algunas referencias, realmente nada precisas, a la teoría de los todos y las partes desarrollada en la Tercera de las *Investigaciones lógicas*, y es ese el fundamento de las curiosas alusiones de Camus. El "universo concreto" ya no lo sorprende; la distinción entre esencias formales y materiales "no es más que cuestión de definición" (132/157), y la "oscilación ya señalada" (entre psicología y metafísica, según recordamos) le permite de nuevo "aclarar la confusión" de los términos (en rigor gurvitcheanos) en que se le asegura que lo abstracto "no designa más que una parte no consistente por sí misma de un universal concreto" (132/157). En la lectura "psicológica", esas palabras pueden querer decir que "el objeto concreto de mi atención, este cielo, el reflejo del agua sobre el faldón de este abrigo, conservan por sí mismos este prestigio de lo real que mi interés aísla en el mundo", ante lo cual Camus concede: "Y no lo negaré" (132-133/157). Esto va bien con el espíritu del universo absurdo: tenemos realidades innegables, concretas, aunque algunas de ellas —el cielo mismo, el reflejo del agua en el abrigo— no sean cosas que se puedan tocar con las manos: están en todo caso al nivel de nuestra experiencia más familiar y cotidiana. Pero en la lectura que habría que calificar de "metafísica", "eso puede querer decir también que este mismo abrigo es universal, que tiene su esencia particular y suficiente, que pertenece al mundo de las formas" (133/157). Camus reconoce que en esta deriva metafísica de la fenomenología "este mundo no tiene ya su reflejo en un universo superior", como lo tendría, digamos, en Platón; no obstante, basta con que "el cielo de las formas" se figure "en la multitud de imágenes de esta tierra" para que esté

[34] *Las tendencias actuales de la fenomenología alemana*, ed. cit., p. 32. El pasaje prosigue (en la misma página): "Así, la fenomenología llega a la idea de 'lo universal concreto' de Hegel, evitando, sin embargo, los lazos que unen esta concepción con el panlogismo emanantista". Sería difícil que se tratara de un error de la edición del ensayo de Camus. Quilliot remite en una nota (p. 1439), que recae precisamente en esta expresión, a dos lugares del libro de Gurvitch en que se usa la expresión hegeliana, no la de "universo concreto".

justificada su decepción: "Esto no cambia nada para mí" (133/157). Quien ama lo concreto no puede vivir entre formas irreales ni abrigarse con ideas universales.

No sería justo —casi sería abusivo— emprender aquí una crítica detallada de las muy serias incomprensiones de Camus ligadas a su apresurada lectura de la deficiente exposición de Gurvitch —secundada, además, por las críticas de Chestov— de este racionalismo presuntamente husserliano. También hay que reconocer que el mismo Camus hace un alto en su elaboración del tema de la intencionalidad para insinuar esta sospecha: "¿Temeré haber llevado demasiado lejos un tema manejado con más prudencia por sus creadores?" (132/156). Aunque la sospecha se deja mitigar un poco, sólo un poco, por esta advertencia que ha hecho en una nota: "Pero no examino la filosofía de Kierkegaard, o de Chestov, o, más adelante, de Husserl (se necesitaría otro sitio y otra actitud de espíritu); les tomo un tema y examino si sus consecuencias pueden convenir con las reglas ya fijadas" (126/150). Como quiera que sea, y más allá de la autoconciencia y las reservas del escritor argelino, no puede dejar de lamentarse —pensando sobre todo en el gran número de lectores que ha tenido— la ligereza con que está montada su interpretación y su batalla contra la fenomenología husserliana[35]. Sospechamos que no fue despreciable su contribución al mito de un Husserl que vive sólo en medio de abstracciones y que propugna, como aquí se dice, "un intelectualismo bastante desenfrenado para generalizar lo concreto mismo" (133/157).

Quizá el punto que más debe enfatizarse en el examen de Husserl que hace Camus es su curioso anacronismo. El salto a la Razón de que acusa a Husserl fue dado en la primera obra de Husserl conocida por el gran público: las *Investigaciones lógicas*, de 1900 y 1901, y a juzgar por las citaciones principales en que se apoya la acusación, ya en su primer tomo, los *Prolegómenos a la lógica pura*, aunque también ocurre, el salto, en el segundo

[35] En su revisión de la "hermenéutica específica" que emplea Camus en su lectura de Husserl, en su artículo "Absurdity, Creativity, and Constitution: Critical Observations on Camus's Critique of Husserl's Phenomenology" (*Journal of Camus Studies*, 2013, Camus Society, 2013: www.camus-society.com; www.camus-us.com, pp. 73-116), George Heffernan, tras recordar las críticas hechas por Sartre a Camus en el sentido de no haber comprendido por completo a los autores a los que critica en *El mito de Sísifo* (Heffernan cita de Sartre "Explication de L'Étranger", en *Situations* I, pp. 92-112, París: Gallimard, 1943/19487, p. 94), afirma: "El punto sustancial es que, en términos generales, y específicamente con respecto a Husserl, el estilo de filosofar de Camus no es sistemático, sino impresionista" (p. 92). Esto puede ser muy cierto; pero no disculpa errores como el de achacarle a Husserl la idea de que una cosa como un abrigo es universal y pertenece al mundo de las formas.

tomo, si se consideran las citas ocultas de pasajes de la exposición que hace Gurvitch de la Tercera de las *Investigaciones lógicas*. Por su parte, la exposición de lo que habría que entender como la situación previa al salto se basa en todo caso en textos posteriores (o del segundo tomo de las *Investigaciones*, de 1901[36], o de *La filosofía como ciencia estricta*, de 1910, o acaso del libro I de *Ideas*, de 1913, o de *Meditaciones cartesianas*, de 1931). ¿No debería entonces revertirse el salto? ¿No habría en Husserl más bien un salto desde la Razón abstracta hacia lo concreto? ¿No hay en las *Investigaciones* —como otros autores señalaron, acaso sin mejor tino, pero también sin el anacronismo de Camus— más "psicología" en las Investigaciones propiamente dichas que en los *Prolegómenos a la lógica pura*, y en estos más "metafísica platónica", más "intelectualismo"?

Aunque no tomemos esta propuesta muy en serio, sí cabe destacar ese otro aspecto de la exposición de Camus en que, quizá sin saberlo, atina con un auténtico propósito de la fenomenología husserliana —que históricamente, por cierto, no ha sido sacado a luz con energía suficiente, oculto como se encuentra bajo montañas de lecturas de la fenomenología de Husserl como un intelectualismo, como un esencialismo, como un idealismo, como un racionalismo... Camus lo ha identificado incluso con un nombre que, aunque ambiguo, apunta directamente a ese carácter: el gusto por lo concreto. También este aspecto, este carácter, este gusto, lo encontró Camus en Husserl (en el Husserl "anterior al salto", diríamos) gracias al libro de Gurvitch.

Unas cuantas pinceladas. Gurvitch define la fenomenología como "una descripción pura del dominio neutro de lo vivido (experiencia como tal) y de las esencias que allí se presentan" (18-19)[37]; ese dominio es "el flujo puro de lo vivido como tal", y ese flujo hay que descubrirlo "como se presenta a la intuición" (19). "La fenomenología —dice Gurvith—, en principio, siente horror por toda construcción y toda deducción, y particularmente por toda productividad especulativa atribuida a la razón, al mundo de las ideas en general." (24) Incluso el mundo apriorístico, de esencias extratemporales, es para ella "un amplio campo de experiencia y nada más que de experiencia."

[36] Hay que recordar que la primera exposición sistemática de la intencionalidad que hace Husserl se encuentra en la Investigación Quinta.
[37] Los números entre paréntesis en las citas de Gurvitch corresponden a páginas de su libro en la edición española ya citada.

(24) Siguiendo al parecer insinuaciones de Léon Brunschvicg más que de Husserl o de "los fenomenologistas", Gurvitch pone un énfasis excesivo en una presunta "absoluta irreductibilidad de todo elemento apriorístico, de toda esencia", con respecto a "cualquier otra esencia", y sostiene que hay por ello "una infinidad de datos apriorísticos heterogéneos, dispersos e irreductibles, que se presentan al elevarse a la *Wesenschau*, a la intuición esencial. Y entre esos diversos datos apriorísticos hay un abismo, un *hiatus irrationalis*, que la inteligencia es incapaz de colmar, que es tan infranqueable como el que existe entre los datos empíricos de la intuición sensible." (24) Se ve aquí, sin duda, un "clima" propicio para quien aprecia la irracionalidad que define nuestra condición. La idea camusiana de la conciencia como faro de luz que privilegia cuanto toca, tiene su antecedente en la manera como Gurvitch entiende "la esencia misma de la conciencia", que "no es más que un *haz de rayos luminosos que, ensanchándose hasta el infinito, se proyecta sobre todo contenido*. De la intensidad de esa luz, del carácter 'potencial' o 'actual' de esa 'intencionalidad' depende que un contenido esté presente o no presente a la conciencia." (32)[38] La fidelidad con los análisis husserlianos es aquí cuestión secundaria. Sólo se trata de hallar las raíces de la idea que se hizo Camus de Husserl y la fenomenología. Ya nos referimos a la idea de Gurvitch que hace de las esencias "totalidades concretas", y de la resultante afinidad con Hegel a través de "la idea de lo 'universal concreto'" (32). Para la fenomenología, piensa Gurvitch, sin duda interpretando los pasajes pertinentes del libro primero de las *Ideas* de Husserl, "las individualidades reales" no se subordinan a "la universalidad de las esencias", y ambos, esencias e individualidades, son "elementos *concretos* y no abstractos" (50); lo universal es en sí concreto, y "da lugar a lo abstracto solamente cuando se separa de su totalidad una parte integrante que no es consistente por sí misma" (50-51). Lo vimos en la exposición del texto de Camus: "*Lo abstracto designa precisamente ni más ni menos que una parte no consistente por sí misma de un universal concreto.*" (51) No hace falta desenredar todos los hilos que se entretejen en las exposiciones de Gurvitch y de Camus en torno a las nociones de abstracción y

[38] "La conciencia es comparable a la luz que se difunde infinitamente e ilumina todo cuanto encuentra. Es un haz de rayos luminosos que se proyectan sobre el mundo ensanchándose hacia lo infinito, y es tan imposible concebir la conciencia sin esta proyección sobre lo que no es ella, como negar que todo contenido puede ser iluminado por esta luz." (57)

concreción para darnos cuenta de que fue de la mano de Gurvitch como Camus pudo "medir toda la distancia que separa a Husserl no sólo de la lógica aristotélica, sino también del idealismo abstracto de Kant, y para darse cuenta de toda la fuerza con que la filosofía husserliana tiende a lo concreto" (52)[39].

Como haya sido, el *gusto por lo concreto* que Camus echa de menos en Husserl puede decirse que fue un principalísimo *leit motiv* de la fenomenología. No era siquiera necesario que Gurvitch, mentor de Camus en asuntos de filosofía alemana contemporánea, conociera las *Meditaciones cartesianas*, donde la tarea del fenomenólogo se precisa como "tarea universal del *descubrimiento de mí mismo* como *ego* trascendental en mi plena concreción, o sea, con todos los correlatos intencionales encerrados en ésta"[40]. Ya en el primer libro de las *Ideas*, que fue ampliamente utilizado por Gurvitch, se determinaba la manera como la fenomenología aborda su tema de estudio: "Consideramos las vivencias de conciencia en toda la plenitud de la concreción con que comparecen en su nexo concreto —la corriente de vivencias— y en el que se funden e integran por su propia esencia."[41] Las vivencias de que se trata aquí, aunque sean consideradas como vivencias trascendentales en conformidad con el cambio de actitud que se denomina "reducción trascendental" y que determina el carácter filosófico de la fenomenología, no por ello dejan de ser vivencias que forman parte de la vida que se vive "*antes* de todo filosofar"[42]. Y antes y fuera de toda fenomenología, también.

[39] Gurvitch llega al extremo de afirmar que en la fenomenología la irracionalidad se extiende al "mundo apriorístico" y que hay en ella un "apriorismo empírico e irracionalista" (33); pero esta línea de interpretación se contrapesa (o se contradice) con una lectura de Husserl más justa, según la cual "la individualidad absoluta, la singularidad, en el sentido estricto de la palabra, está excluida del mundo de las esencias y se le opone como un hecho empírico. Así, todo el mundo de las esencias recibe en Husserl, según una antigua tradición griega, cierto sello intelectualista y se presenta como lo inteligible. (76) Esa oscilación en Gurvitch pudo tener también sus efectos en Camus. Pero la cita hecha basta para disculpar a Gurvitch de la idea camusiana de la universalidad del abrigo.

[40] MC, FCE, § 16 (Hua I, 76). Gurvitch no consideró en su libro esta obra, pero sí supo de las conferencias que Husserl impartió en París en 1929. En estas hay suficientes referencias al interés de la fenomenología por lo concreto; por ejemplo, en p. 16: "La autoexperiencia, incluso estimada como apodíctica, juega como es sabido un papel en el mismo Descartes, pero lejos de él quedó el hacer accesible al ego en la entera concreción de su existir y vivir trascendentales y contemplarlo como un campo de trabajo que hay que recorrer sistemáticamente en sus infinitudes." O también, en p. 20: "No voy solamente a establecer en general que el ego cogito precede apodícticamente al ser-para-mí del mundo, sino a conocer de un modo plenamente comprehensivo mi ser concreto en cuanto ego"; en p. 22: "Si empezamos, pues, a tomar la vida de conciencia de un modo enteramente concreto". Etc.

[41] *Ideas* I, § 34, en la Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos, por Antonio ZIRIÓN QUIJANO, México: UNAM-FCE, 2013, p. 151.

[42] Según se lee en *Las conferencias de París* (Hua I, p. 36): "Así se revela el idealismo fenomenológico como una monadología fenomenológico-trascendental, sólo que ésta no es una construcción metafísica, sino una exposición sistemática del sentido que el mundo tiene para todos nosotros antes de todo filosofar, un sentido que sólo puede ser filosóficamente desfigurado, pero no alterado."

No puedo hacer conjeturas acerca de la manera como Camus imaginaba, bien a bien, el proceder de la fenomenología cuando la describe como esa apertura, a la intuición y al corazón, de "toda una proliferación de fenómenos cuya riqueza tiene algo de inhumano"; pero sí puede decirse que toda la posible riqueza y abundancia de los fenómenos, toda la variedad y diversidad pensable o imaginable, en todos los sentidos que todo esto se entienda, caben en la red omniabarcante de la fenomenología, y pueden entonces ser considerados como fragmentos de una vida concreta. Las palabras recién citadas, "todos los correlatos intencionales", significan que la fenomenología tampoco se reduce a la investigación de las vivencias como meros trozos de vida subjetiva, sino que ella incluye como tema suyo (ya que la vida lo incluye como correlato suyo) todo posible objeto y tipo de objeto, cosa, estado de cosas, propiedad, relación, modo de ser, sustancia o accidente, realidad o idealidad, persona, animal, quimera, elemento de la materialidad más dura o del sueño más tenue, volátil o sublime.

Hay otra coincidencia que hay que subrayar entre la consideración fenomenológica de la vida concreta y la tosca caracterización que hace Camus de ella. En ésta, al decir de Camus, "cada idea y cada imagen" se convierten en un "lugar privilegiado", o bien, "todos los rostros del mundo son privilegiados" (131/156). En una fenomenología "de la vida concreta", en efecto, todas las vivencias son "igualmente privilegiadas". No es sólo que cada una —la de quien sea, no sólo la de los filósofos, o los genios, o los santos— puede ser un buen ejemplo de la clase de vivencia que se estudia. Es que cada una es el mejor ejemplo posible de vivencia concreta, precisamente. La extraña igualación de la que habla Camus cuando dice que "toda imagen supone una esencia igualmente privilegiada. El ejército formal está compuesto solamente de generales" (131/156), rige en la fenomenología cuando se entiende referida a las vivencias en su escueta calidad de vida concreta: no hay ninguna vivencia más genuinamente concreta, más plenamente concreta que cualquier otra. Sólo la consideración de sus diferentes partes o momentos, de sus componentes materiales o formales en cualquier sentido en que esto se entienda, puede ser abstracta. La vida misma nunca es abstracta; cada instante de vida tiene en este respecto toda la concreción posible. En este sentido, y quizá sólo en este sentido, es correcta la afirmación de Camus: "El que todo sea privilegiado equivale a decir que todo es equivalente" (131/156).

Esto no quiere decir, naturalmente, que la fenomenología estudie las vivencias, o los instantes vivenciales, en su individualidad. La "actitud psicológica" de la que habla Camus, "mediante la cual sería agotado lo real en lugar de ser explicado" (130/155), no puede ser, si se la toma literalmente, la actitud de la fenomenología ni la de ninguna disciplina teórica, pero tampoco la de ninguna literatura, por más absurda que se quiera. Pero si por "agotar lo real" se entiende lograr que una vivencia cualquiera, de la peculiaridad que sea, pueda entenderse en su plena concreción como caso individual y ejemplar de una descripción esencial desarrollada por la fenomenología, entonces esa actitud no está nada lejos de la actitud que dirige los análisis fenomenológicos, y de ella puede decirse, me parece, que "nada la separa, en efecto, del espíritu absurdo" (130/155).

Pero respecto de Husserl, Camus saca sus propias conclusiones: si Kierkegaard representa a la razón humillada, Husserl representa a la razón triunfante. Pero para Husserl la fenomenología es una "tarea infinita", y una de las razones de que esto sea así es el hecho esencial de que la vida concreta misma tiene horizontes infinitos. Es cierto entonces que "la razón en Husserl acaba por no tener límites" (134/158), pero esto no significa otra cosa que la efectiva falta de límites de su trabajo posible. A esa razón ilimitada, Camus le opone "la razón lúcida que comprueba sus límites" (134/159), por la cual se define el absurdo. Pero la razón en Husserl, aunque efectivamente se asigna unas metas en cierto sentido desmesuradas, también comprueba sus limitaciones a cada momento de su marcha, conoce el orden de sus tareas y no da por cumplidas las que tiene todavía por delante. No pueden aceptarse, entonces, estas palabras de Camus: "En el universo de Husserl, el mundo se clarifica y este apetito de familiaridad que radica en el corazón del hombre se hace inútil" (134/159). La clarificación del mundo es ciertamente un objetivo de la fenomenología husserliana; pero ella sólo puede lograrse paulatinamente, en un trabajo inacabable que exige mantener vivo en todo momento el "apetito de familiaridad"[43].

[43] Por el lado del origen o del punto de partida de la fenomenología, o de Husserl, al que Camus alude cuando dice: "El filósofo abstracto [Husserl] y el filósofo religioso [Kierkegaard] parten de la misma inquietud y se mantienen en la misma angustia" (133/158), habría mucho que decir todavía; pero creo que puede mostrarse que la afirmación de Camus acierta en lo esencial. Puede verse sobre este tema el trabajo ya mencionado: "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl".

La cuestión del salto fuera del absurdo en Husserl, en todas las vertientes en que podría tratarse, incluso más allá de la fallida crítica de Camus, es un tema que dejo aquí todavía pendiente[44]. Pero nada impide que adelante una idea o un sentimiento personal. Casi al final de la sección de su ensayo titulada "El suicidio filosófico", Camus dice lo siguiente: "Husserl dice que obedece al deseo de escapar 'a la costumbre inveterada de vivir y de pensar en ciertas condiciones de existencia ya bien conocidas y cómodas', pero el salto final nos restituye en él lo eterno y su comodidad" (134-135/159)[45]. Parece innegable que en algún momento (que Camus no conoció) de su desarrollo intelectual, Husserl se encuentra efectivamente ante la tentación de saltar. Pero creo que, en la interpretación más coherente de su fenomenología, puede afirmarse que ha sabido "mantenerse en esta arista vertiginosa [el instante sutil que precede al salto]", de que habla también Camus: "he ahí la honradez; lo demás es subterfugio" (135/160)[46].

[44] Dejo pendiente con ello también el tratamiento de otros ángulos de la crítica de Camus, y en especial la cuestión de si realmente en Husserl o en su fenomenología se opera algo así como un "salto" negador o supresor del absurdo, en el sentido de Camus ("pero en ambos —dice todavía de Kierkegaard y de Husserl— predomina la voluntad de explicar, de reconciliarse, de saltar"); de si en efecto hay en Husserl algo así como una "reunión" o "congregación" del "universo disperso" que cancele el absurdo al volver inútil mi "nostalgia de unidad". Pero esto deberá tratarse, sin embargo, por encima de la crítica de Camus, pues ésta tiene el inconveniente ya señalado de no haber mostrado ni el momento ni el sentido preciso del "salto" en Husserl. En el ámbito de esta crítica, el salto tendría que ser un salto en o a la Razón. Camus no conoció, desde luego, los escritos de Husserl en los cuales éste parece hacer de Dios un refugio o un garante o incluso una condición de sus convicciones éticas (*cf.* Ulrich Melle, "Edmund Husserl: From Reason to Love", en John J. DRUMMOND y Lester EMBREE, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Springer, 2002; pp. 229-248), pero este no es el momento de discutir si el "camino ateo a Dios" del pensador Husserl se puede identificar con el proyecto fenomenológico. Esta distinción habría sido para Camus impertinente, pues una filosofía "no se separa de su autor". Pero independientemente de esto último, y sea lo que fuere de la cuestión de la relación entre la fenomenología y la teología, el salto del que Camus acusa a Husserl no es un salto teológico del tipo del que ve en Kierkegaard: según su esquema intelectual, el de Husserl es un salto en el sentido opuesto. No dado por un delirio de ceguera irracional, sino, al contrario, por una especie de deslumbramiento racional. ¿Hay, pues, en Husserl una confianza excesiva en la razón o en la racionalidad del mundo? Tampoco podemos hacer lecturas anacrónicas: Camus no conoció lo suficiente del pensamiento y de la obra de Husserl como para que haya podido juzgar con conocimiento de causa sus metas. Pero sí es curioso que ni siquiera haya mencionado en sus comentarios el método de la reducción trascendental y la nueva noción de fenomenología a que da lugar, así como sus posibles alcances metafísicos, pues Gurvitch sí se refiere a estos temas, y no hace de ellos una valoración positiva… (véase el juicio de Gurvitch en la p. 66 de su libro en la ed. ya citada).

[45] No he podido encontrar el origen de la cita de Husserl.

[46] Curiosamente, una nota de Quilliot (p. 1439 de *Essais*) que recae sobre las palabras "arista vertiginosa" nos dice que "la imagen pertenece a Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Introducción", y que "ella es apuntada por Gurvitch". No encontramos ni en la Introducción de las *Meditaciones* ni en el libro de Gurvitch esta imagen de una arista vertiginosa ni nada que se le parezca.