



## 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](mailto: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 Ziri3n 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 Ral3n, Rosemary Rizo-Patr3n, Raquel Fischer, Luis Rabanaque, An3bal Fornari, Eduardo Gonz3lez Di Pierro, pero tambi3n Miguel Garc3a-Bar3 y mi propio maestro Antonio Ziri3n se hallaban presentes. Ese grupo de profesores de filosof3a no s3lo ten3a en com3n el inter3s por el estudio de la fenomenolog3a, de temas y problemas filos3ficos concretos, sino sobre todo (tal como lo vi entonces en la personalidad y el car3cter de la profesora Iribarne) se trataba de personas cuyo principal espacio de comuni3n era una perspectiva vocacional de la filosof3a, caracterizada por el mantenimiento de una posici3n rotundamente humilde, clara, sencilla, muy humana y fraterna.

Algunas mañanas tuve oportunidad de intercambiar un par de comentarios con la doctora Iribarne en el autob3s que nos llevaba del centro de la ciudad de Morelia a la sede de trabajos en la Ciudad Universitaria. Recuerdo haberle confesado ah3 mi sincera admiraci3n por su libro *La intersubjetividad en Husserl*. De alguna manera la generaci3n de la doctora Iribarne y la siguiente de las que se reun3an en Morelia ese a3o, hab3an roturado el camino para la generaci3n a la que pertenezco. Pues libros como *La intersubjetividad en Husserl* orientan la lectura de la fenomenolog3a husserliana de mi generaci3n, y nos brinda, ahora, un acceso m3s avanzado, por decirlo de alg3n modo, a la lectura de los textos de Husserl. Puedo decir que una de las motivaciones biogr3ficas de mi propia formaci3n profesional y vocacional hab3a sido aquel libro de la doctora Julia V. Iribarne, y se lo confesaba as3 un d3a de agosto, en medio de un autob3s 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<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup>, 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*

<sup>2</sup> IRIBARNE, J. V., *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Carlos Lohle, Buenos Aires, 1987. (En adelante, *IH*)

*la metafísica*<sup>3</sup> y *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*<sup>4</sup>.

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.

<sup>3</sup> IRIBARNE, J. V., *De la ética a la metafísica*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

<sup>4</sup> 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<sup>5</sup>. Husserl mantuvo, sino la reticencia, sí la precaución de su filosofía frente a las grandes ambiciones de sistema<sup>6</sup>. 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?”<sup>7</sup> ¿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<sup>8</sup>. La opción es casi siempre la misma

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> “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 Einführung in 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)

<sup>7</sup> 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: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 3-62,

<sup>8</sup> “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<sup>9</sup>. 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"<sup>10</sup>. 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.

<sup>9</sup> "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 systematicity 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.

<sup>10</sup> WELTON, D., *ibidem*.

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”<sup>11</sup> a partir de diferentes momentos de la obra de Husserl. La

<sup>11</sup> “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 *epoché* 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"<sup>12</sup>. 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 sistemáticamente 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."<sup>13</sup> 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

<sup>12</sup> IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 11.

<sup>13</sup> 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"<sup>14</sup>.

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.<sup>15</sup>

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-

<sup>14</sup> IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 25

<sup>15</sup> IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 33.

das.”<sup>16</sup> 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<sup>17</sup>. 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.”<sup>18</sup>

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

<sup>16</sup> IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 24.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup> 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 articulador 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

<sup>19</sup> “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<sup>20</sup>.

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."<sup>21</sup>

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 presentado trasciende mi propio ser primordial"<sup>22</sup>. 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

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> IRIBARNE, J. V., *IH.*, p. 54.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

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 kinestésias, 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 suprime la distancia, funda la alteridad, asumida y sintetizada con las semejanzas ente mi cuerpo y el otro por la experiencia apareante.<sup>23</sup>

La complejidad de esta experiencia estriba en que no sólo hay un reconocimiento del ser para sí del otro a través de la presentación de su voluntad automoviente —parificada con la mía— sino que se presenta 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.”<sup>24</sup>

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

<sup>23</sup> IRIBARNE, J. V., *IH.*, p. 91

<sup>24</sup> 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."<sup>25</sup>

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<sup>26</sup>. 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."<sup>27</sup>

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

<sup>25</sup> 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)

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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”<sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>, 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”<sup>30</sup> 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<sup>31</sup>.

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-

<sup>28</sup> HUSSERL, E., Ms. E III 9, pp. 6-7. Ahora Hua XLII, 120 s. Citado en IRIBARNE, J. V., *IH*, p. 111.

<sup>29</sup> “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.

<sup>30</sup> ««La primera impatía» tiene lugar en la trayectoria del que fue «protoniño», que en el seno materno tuvo kinestesis 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.

<sup>31</sup> 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."<sup>32</sup> 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-

<sup>32</sup> 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 *hylé*: "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."<sup>33</sup> 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"<sup>34</sup>. 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

<sup>33</sup> IRIBARNE, J. V., 'PSM', p. 59.

<sup>34</sup> *Ibidem*

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"<sup>35</sup> 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-

<sup>35</sup> 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. Husserliamente 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 invivable. 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<sup>36</sup>, 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.

<sup>36</sup> 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 hombre 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 Ziri6n 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: UMI-CHSNH, 2009, pp. 55-66.
  - *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora, 2012.
- SCHUHMAN, K., *Husserl y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2009, Trad. Julia V. Iribarne.
- WELTON, D., (Ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.