

**VII**  
**LIBROS**



## **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*



## LA IDENTIDAD DEL SUJETO

Dr. ROBERTO J. WALTON

Esta obra es un nuevo testimonio de las extensas, arduas y siempre fructíferas investigaciones de Julia V. Iribarne sobre el pensamiento de Edmund Husserl. Uno de sus temas centrales me ocupará en esta presentación: la identidad del sujeto. Ha sido considerado, con una certera captación de sus diversas facetas o eslabones, en el capítulo IV titulado “Paso del anónimo fluir originario hacia la identidad personal”. Además, su importancia ha sido resaltada en muchos otros capítulos de la obra. El problema es tratado siempre teniendo en cuenta la relación que el fundador de la fenomenología ha establecido con una arqueología del sujeto destinada a analizar su desarrollo entre los dos polos mencionados, es decir, el curso no egológico y la persona. La tarea no es fácil, y sus dificultades, que han sido resueltas con mucho acierto, están expresadas claramente en la siguiente caracterización que Husserl nos ha proporcionado respecto de este tipo de tareas: “Arqueología fenomenológica, la excavación de las obras constitutivas ocultas en sus miembros componentes, las obras de las operaciones de sentido aperceptivas, que nos están presentes acabadas como mundo de la experiencia. La pregunta retrospectiva y luego la puesta al descubierto de las operaciones singulares creadoras del sentido de ser hasta las últimas operaciones, los *archai*, a fin de hacer resurgir a partir de estas hacia arriba nuevamente en el espíritu la unidad sobreentendida de las vigencias de ser tan múltiplemente fundadas con lo que es relativamente a ellas. Como en la arqueología habitual: reconstrucción, comprensión en ‘zig-zag’” (HuaM VIII, 357)<sup>1</sup>. Pues bien, en relación con la cuidada y provechosa excavación de estratos de la identidad del sujeto rea-

<sup>1</sup> La sigla corresponde, con indicación de página, a Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana - Materialien VIII*, Dordrecht, Springer, 2006.

lizada por la autora, pasamos a detallar las últimas operaciones, los momentos singulares, sus relaciones recíprocas por las que la consideración de uno de ellos no puede descuidar la contribución de los otros, y la unidad finalmente alcanzada en la noción de persona moral.

El primer paso en el análisis está representado, pues, por el fluyente presente viviente que tiene el carácter de un origen, fuente o comienzo. Según Husserl, la reducción trascendental no debe detenerse en la puesta entre paréntesis del mundo a fin de reencontrarlo como fenómeno en su correlación con las operaciones de la conciencia, sino que debe extenderse a la misma vida trascendental a fin de ver en ella el resultado de la temporalización efectuada por el presente viviente que se enlaza con un proto-yo (*Ur-Ich*) y una protovida trascendental. El presente pretemporal o viviente es el permanente centro de constitución del curso de las vivencias y el mundo, y se distingue de los presentes inherentes a los actos que surgen y se desvanecen. Esta permanencia no excluye un carácter a la vez fluyente en razón de que confluye con los actos que se constituyen en él y se asocian con un presente constituido. Husserl se refiere al “protoacontecer (*Urgeschehen*) de la subjetividad trascendental” (Hua XXXIV, 298)<sup>2</sup> como un “protoacontecer temporalizante-temporal” (HuaM VIII, 200) que condiciona el acontecer de la vida de la conciencia que a su vez es responsable del acontecer del mundo. Y señala que “tiempos, objetos, mundos de cada sentido tienen en última instancia su origen en el protofluir del presente viviente, [...]” (HuaM VIII, 4).

La Dra. Iribarne nos recuerda un pasaje de la “Lección sobre Fenomenología y Antropología”, en que Husserl afirma que “la vida fluyente en la que esta efectuación de unidad se lleva a cabo, por así decirlo de manera anónima, persiste esencialmente oculta” (Hua XXVII, 177 s.). Y subraya la diferencia entre el anonimato que caracteriza la vida intencional en tanto es ejercida sin la práctica de la reflexión que puede describir lo que permanece desconocido y el anonimato del presente viviente que es irrecusable. Sus reflexiones en este punto finalizan con la siguiente afirmación: “La pregunta acerca de cómo tiene lugar el paso genético desde el anónimo fluir originario hasta la organización de la persona moral resulta ser el marco

<sup>2</sup> La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke - Husserliana* I-XXXIX, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Nijhoff; y Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2008.

de referencia de lo que sigue en esta exposición. Se trata de saber cómo es posible construir una personalidad única irrepetible sobre la base de ese fluir anónimo originario” (p. 90). Y en el capítulo dedicado a las “Cuestiones metafísicas últimas” señalará que la subjetividad trascendental “no solo se presupone en su carácter de factum, sino según su forma teleológica; ella constituye su identidad en la constitución del mundo” (p. 213).

El segundo paso es el de la primordialidad como primer estadio genético del desarrollo personal. La interrogación retrospectiva genética pone de manifiesto en última instancia habitualidades originarias no adquiridas o instintos. Hay una intencionalidad de carácter instintivo que está en la base de, y predelinea, toda constitución de la naturaleza, toda acción humana y toda relación con el otro: “La primordialidad es un sistema de impulsos (*Triebssystem*)” (Hua XV, 594). Así, el yo se presenta como “sujeto de las capacidades, de las habitualidades, [...] de los instintos permanentes que son ‘innatos’ y anteceden a toda posible génesis” (Hua XV, 152; cf. Hua IV, 255). Se trata de instintos que se orientan hacia el mundo, y que rigen el desarrollo a partir de la protoinfancia. En las habitualidades originarias o instintivas se encuentra “predelineada para mí –nos dice Husserl– la constitución del mundo” (Hua XV, 385) porque ellas se traducen en sistemas kinestésicos e implican un principio de asociación de las afecciones. Husserl observa que la pregunta retrospectiva nos conduce finalmente a una “protoestructura” (*Urstruktur*) configurada por la protohyle, la protokinestesia, el protosentir y el protoinstinto (Hua XV, 385).

Como condición de un orden egológico, el fluir remite a un trasfondo pre-egológico configurado por un sistema primordial de impulsos. El análisis estructural del presente primigenio nos “retrotrae a lo radicalmente pre-egológico (*das radikal Vor-Ichliche*)” (Hua XV, 598). Es importante advertir que la indagación retrospectiva que ha de esclarecer los instintos difiere de aquella que tiene lugar en el marco de un mundo ya adquirido a fin de poner de relieve las funciones constituyentes de la subjetividad. Husserl diferencia dos cuestiones. Una cosa es el pre-yo que debe ser reconstruido y se encuentra en la lejanía del pasado, y otra cosa es el proto-yo que yo soy y se encuentra en la absoluta cercanía del presente viviente. Teniendo en cuenta la habitualidad de carácter instintivo que opera en este nivel, y que será complementada con otros modos, la Dra. Iribarne afirma: “El proceso básico de la organización y preservación del ser indivi-

dual concierne, de acuerdo con lo visto hasta aquí, a la institución de habitualidades” (p. 93).

El tercer paso es el del yo polo que acompaña todas mis vivencias y sus implicaciones temporales. Este polo, como “numérica e idénticamente el mismo” (Hua IX, 210), acompaña a las vivencias, del mismo modo que el “yo pienso” acompaña a todas las representaciones en Kant. No se trata de una vivencia, ni de un componente de ella, ni del conjunto de las vivencias, sino de un centro que se vuelve hacia el mundo a la vez que recibe estímulos de él, es decir, de un polo idéntico del que irradian las vivencias. Se puede hablar de una doble dirección de las vivencias en tanto vienen “a partir del yo” y avanzan “hacia el yo”. Puesto que es solo una manera de comportarse en relación con ellas, el yo carece de un contenido que se pueda explicitar, por lo tanto, es indescriptible. Además, este yo se asocia con una particular forma de autopercepción. Las vivencias no solo pertenecen al yo, sino que el yo advierte esta pertenencia: “Es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mi yo” (Hua IX, 315).

El cuarto paso concierne al estrato de la identidad constituida por el yo en su condición de persona individual. La autora señala de un modo muy esclarecedor que la identidad aparece en una triple dirección. En primer lugar, en relación con el estar aquí de la conciencia en virtud de su condición de conciencia encarnada. El cuerpo propio posee el doble carácter de un cuerpo espacial y de mantener una cercanía estrecha con el yo: “De un modo peculiar y distinto es punto medio, objeto que se encuentra en el medio [...] y se convierte, aun cuando él mismo es ya objeto (frente a mí), en el centro funcional para todos los otros objetos, para todas mis funciones en relación con ellos [...]” (Hua XIV, 58 s.). Referirse al cuerpo como propio (*Leib*) significa advertir que siempre se manifiesta como una cosa, pero también se da como más que una cosa, y poner de relieve que goza de una “preeminencia única” (Hua I, 128), entre todos los cuerpos físicos porque es “lo más originariamente mío” en tanto lo más cercano para mí entre todas las cosas, lo que se encuentra siempre a mi disposición, y “lo único inmediato que se encuentra a mi disposición” (Hua XIV, 58). De este modo se tiene en cuenta su carácter de “órgano del yo”, “protoinstrumento”, “órgano de la praxis”, “cosa originariamente práctica” u “órgano de la voluntad y portador del movimiento libre” –según las variadas descripciones de Husserl (Hua XV, 283; XIV, 77, 470, 445; IV, 151). Hay que señalar también que

Husserl considera al cuerpo propio como una “sedimentación de capacidades” (HuaM VIII, 345). Esto permite pasar a otro estrato de la identidad.

En segundo lugar de esta identidad constituida por cada yo, se encuentran las habitualidades. Además de ser polo de identidad y estar ligado a un cuerpo, el yo posee propiedades permanentes porque sus actos no desaparecen. De modo que el yo se constituye como sustrato de habitualidades, en virtud de que emergen en él disposiciones como resultado de la sedimentación de la experiencia pasada, y alcanza “una unidad en este estilo a través de su cambio” (Hua IX, 215). En virtud de la sedimentación de la experiencia pasada y la consiguiente posesión de capacidades o disposiciones, el yo alcanza una tonalidad individual que impregna todas sus actividades. A la unidad de cada yo frente a la multiplicidad de sus vivencias, se añade ahora la unidad de cada subjetividad monádica con sus habitualidades y su mundo correlativo frente a la multiplicidad de otros yoes. En relación con esta atribución de un contenido al yo, Husserl aclara que “el yo es lo idéntico, pero lo idéntico de tomas de posición permanentes, de habitualidades” (Hua XIV, 441). La determinación excluyente del sujeto como mero polo es rechazada expresamente: “El polo-yo no es el yo. Yo estoy en mis convicciones”<sup>3</sup>.

Con estas nociones, Husserl pone al descubierto que el sujeto trascendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de su institución primordial. Y cada uno de sus actos es un acto histórico en la medida en que recurre a adquisiciones y refleja la historia pasada, es decir, la experiencia de un horizonte temporal. De suerte que la relación con el mundo no depende exclusivamente de las afecciones que provienen del trasfondo y son motivadas por la orientación del cuerpo propio, sino que está sujeta también a lo que el yo ha adquirido a lo largo de su experiencia, se conserva como posesión propia, y tiene efecto sobre la situación presente por medio de una transferencia de sentido. Puesto que tiene su correlato en la alteración del mundo trascendente, esta historia de adquisiciones tiene un carácter trascendental, y las capacidades o habitualidades son condiciones trascendentales de la experiencia en la medida en que anticipan lo que puede tener sentido y validez en su “ser-orientado hacia el mundo” (Hua XV, 540).

<sup>3</sup> Edmund Husserl, Manuscrito A VI, 30, 54 b. Citado por Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, p. 289.

Por último, al igual que las habitualidades, 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 debe distinguir entre la orientación directa de la mirada hacia lo rememorado como lo que manifiesta en primer lugar, y un acto en principio oculto que es presentificado al mismo tiempo y que tiene su yo presentificado en tanto correlato del objeto presentificado. Hay una doble reducción trascendental que concierne de un lado a la presentificación como vivencia presente y del otro a lo que está implícito en ella como fragmento de mi vida trascendental. Una rememoración presentifica lo anteriormente presente y lo pone en el modo temporal del pasado. Y solo se puede poner de manifiesto esta vida previa sobre la base de mi condición de yo-hombre que resulta de la auto-objetivación de mi yo trascendental en el mundo y es rememorada en un primer momento. Por ejemplo, rememoro un paisaje que he percibido y estoy incluido en esta escena presentificada, pero como parte de la objetividad rememorada, es decir, como yo-hombre. En un primer momento, en una reflexión “sobre” la rememoración, tan solo tengo en cuenta la vivencia presentificante actual y mi condición de yo trascendental rememorante que constituye lo rememorado y opera en el presente. En un segundo paso, mediante una reflexión “en” la rememoración, descubro el yo pasado en tanto yo trascendental, es decir, mi antes disimulada condición de yo que ha percibido el paisaje y lo ha constituido mediante este acto. De ahí que Husserl pueda hablar de un desdoblamiento del yo o de una doble estratificación en la intencionalidad de la rememoración. Husserl aclara que 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 su yo presentificado. Se da así, con la posibilidad de rememorar en diferentes situaciones, una pluriestratificación del yo sin pérdida de su identidad.

Este apartado dedicado a la corporalidad, la habitualidad y la memoria termina con la siguiente afirmación: “La trayectoria del pensamiento de Husserl lo conduce desde el yo puro en la extrema pobreza de la apodicticidad del *yo pienso*, hasta el despliegue de lo implicado que exhibe al yo puro como siendo más que un mero polo de identidad que acompaña a las vivencias [...]” (p. 97-98).

El capítulo “Acción y sentido” ahonda cuestiones relacionadas con los tres últimos pasos. Vuelve sobre la diferenciación entre el yo

de las tendencias y el polo-yo, e introduce un análisis del “yo puedo” que es complementario respecto de lo dicho respecto de la corporalidad, las habitualidades y la memoria. El análisis se enriquece con referencias a concepto de motivación. La persona es el centro de un mundo circundante como mundo de valores y de bienes, y su relación con este entorno no es una relación de causalidad sino una relación de motivación. Así, la relación causal que el cuerpo propio tiene con su entorno natural en términos de estímulo y respuesta queda superada por un sistema de motivaciones en la relación del sujeto personal con los objetos y los otros sujetos del mundo circundante.

El quinto y último paso corresponde a la identidad vista en el estrato social y la persona moral. La autora subraya esta doble visión de la identidad. En el caso de la personalidad social, el tema 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. Hay, pues, un paralelo entre la institución de una habitualidad como tradición individual en el yo singular y la constitución de la habitualidad comunitaria por medio de una institución originaria de sentido que da lugar a una sedimentación de sentido y configura un horizonte histórico que codetermina nuestra identidad. Estas nuevas habitualidades se encuentran más allá de las habitualidades intersubjetivas originarias o instintivas que se asocian con el nivel de la protogene-ratividad. Más allá de las formas preliminares de comunidad, que responden a las habitualidades instintivas, se encuentran aquellas que remiten a una sedimentación de los actos sociales. Así, nuevas formas de habitualidad representan un estrato superior respecto de las que han sido adquiridas, pero corresponden a los individuos, y de las que son intersubjetivas, pero nos remiten al instinto. Ahora nos encontramos con habitualidades que son a la vez intersubjetivas y adquiridas: “En la habitualidad entra el ser-uno-para-otro y el uno-en-otro, el ser-en-coincidencia, el tomar parte de una multicéfala unidad de voluntad” (Hua XV, 479).

El estilo unitario que se impone a la propia vida como “habitualidad ética” o “habitualidad de la universal autorresponsabilidad” (Hua XIV, 174; XV, 422), es decir, la 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 (*echtes Dasein*) significa una vida total en la que una “voluntad vital” abarca un conjunto de fines particulares bajo una forma. Esto implica una autoconfiguración progresiva y consecuente para la cual es necesario una deliberación sobre posibles modos de vida, metas particulares, y caminos a seguir para alcanzarlas. Todo esto converge en la unidad de una vida total y verdadera a la cual debe volcarse toda la personalidad mediante una “decisión vital” por una profesión o vocación (*Beruf*) con sus fines profesionales sistemáticamente enlazados. De este modo, la realización de lo mejor posible responde a una decisión a favor de una vocación, es decir, se asocia con una cierta especialización en torno de un tipo particular de valores encarnables o realizables a lo largo de la vida como sucede con un artista, el científico o el filósofo. Por consiguiente, bajo el imperativo categórico, formalmente idéntico, de hacer lo mejor posible entre lo alcanzable, cada hombre tiene, en relación con su esfera práctica, su imperativo categórico individual y en cada caso concretamente determinado, es decir, “su imperativo categórico individualmente concreto”<sup>4</sup>. Pero esto no cubre todo el tiempo de su vida, y, por tanto, en un nuevo paso, que es el de la idea universal ética o bien el de una idea religiosa de la que nos apoderamos de nuevo, la persona puede configurar una idea-meta “que regula cada pulso de su vida, todas y cada una de sus actividades personales” (Hua XXVII, 96).

El mundo circundante es un mundo de personas en el que no vivimos meramente uno-junto-a-otro, sino que tejemos un entramado o uno-en-otro (*Ineinander*) de manera que nos determinamos unos a otros procurando que nuestra intervención, según el obrar mejor posible de cada uno, “permita hacer tanto bien que ningún otro mundo circundante permite hacer algo de mayor valor”<sup>5</sup>. A mi querer y obrar del mejor modo posible ha de ser inherente el querer y obrar mejor posible de los otros, y al querer y obrar del mejor modo posible de los otros ha de ser inherente mi querer y obrar mejor posible. El nivel superior de comunidad es la comunidad ética o comunidad del amor ético en la que se procura “una vida comunitaria ética y en ella un reino de bienes comunitarios como lo mejor posible para esta comunidad”<sup>6</sup>. No se trata solo de un vínculo personal de personas con personas sino también de una comunidad de amor de personas con

<sup>4</sup> Edmund Husserl, “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit”, ed. Ullrich Melle, *Husserl Studies* 13, N° 3, 1997, p. 222.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 218.

la comunidad, la ciudad natal, etc., hasta el punto de considerar toda la humanidad finalmente como una comunidad de vida por la que tengo un interés viviente. Por tanto, la humanidad toda es la que ha de alcanzar una felicidad progresiva en la que cada persona tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor y armonía del todo. La autosatisfacción de las personas singulares está incluida en la autosatisfacción de la comunidad: “Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y la vida singular como funcionario de una comunidad ética. En la medida en que ella es prácticamente posible, ella misma tiene un valor incondicionadamente superior al vivir-y-dejar-pasar-uno-al-lado-del-otro de los individuos. Y por consiguiente está exigida categóricamente”<sup>7</sup>.

La Dra. Iribarne se explaya sobre este último tema en el capítulo “Personalidad social – personalidad ética”. Allí subraya que, para Husserl, es propio de la esencia de un sujeto racional esforzarse hacia la autonomía racional. 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. Al recordar la afirmación husserliana de que la identidad del yo resulta de una decisión persistente e insuprimible, la autora escribe: “El ideal ético de la vida racional es el de una vida en que todas las posiciones y tomas de posición sean absolutamente fundadas y, en consecuencia, insuprimibles. [...] El ideal racional es, según Husserl, también el ideal de la verdadera autopreservación; la persistencia a la que alude la autopreservación concierne al acuerdo de la persona consigo misma y la consecuente fidelidad a sí misma” (p. 142).

<sup>7</sup> Ibid., p. 220.



## LA ÉTICA Y LOS VALORES EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Dr. RICARDO MALIANDI

Desde hace tiempo las investigaciones de Julia Iribarne sobre Husserl ocupan un lugar destacado en los esfuerzos contemporáneos por aclarar y difundir las ideas del fundador de la fenomenología. Esas investigaciones han enriquecido no solo la literatura existente en español, sino que adquieren relevancia a nivel mundial, como lo testimonia el reconocimiento que ya anteriores trabajos de la autora han merecido por parte de las más altas figuras actuales de los círculos fenomenológicos.

Ocurre que Julia Iribarne es investigadora pero asimismo, y en igual grado, pensadora y escritora. Tres cualidades que no se juntan con demasiada frecuencia. Hay, por ejemplo, buenos pensadores que no escriben bien, o buenos investigadores que no piensan por su cuenta, etc. En este caso las cualidades logran combinarse armoniosamente. Julia Iribarne, incluso, ha sabido alternar la más rigurosa investigación filosófica con la creación literaria. Su narrativa (cuentos y novelas) es también digna de mención.

No existía desde la obra de Alois Roth sobre las *Investigaciones Éticas de Edmund Husserl* (1960) un estudio sistemático de estas dimensiones acerca de las incumbencias éticas y axiológicas del pensamiento husserliano (aun cuando, como indicaré al final, la obra no se reduce a esos temas). El retorno al interés por esa problemática específica –de singular importancia en la historia de la ética contemporánea– pareció renacer hace pocos años en Ullrich Melle y Hans Rainer Sepp, que han servido expresamente de punto de partida y a quienes está, por eso, dedicada la obra de Julia Iribarne.

Hay que tener en cuenta que la fenomenología de los valores que alcanzó en las primeras décadas del siglo XX su punto culminante en las obras de Scheler y Hartmann- fueron posibles sobre la base de los esfuerzos originarios de Husserl. Se trata de una corriente de pen-

samiento engarzada en la tradición objetivista de la ética, es decir, en la vieja convicción de que la esencia de los fenómenos morales no se reduce al arbitrio subjetivo. Esto caracterizó ya la controversia de Sócrates con los sofistas y atraviesa toda la historia de la ética como un intento renovado de *fundamentar* la ética y asegurarla contra el escepticismo y el relativismo. La subsistencia de semejante convicción, bajo decenas de ropajes distintos, muestra su importancia real, pero también la enorme dificultad de la cuestión. Los ataques subjetivistas y relativistas, aunque no lograron destruir la ética, pusieron al descubierto algunas debilidades de las propuestas objetivistas y, de tal modo, contribuyeron indirectamente a hacer gradualmente consciente la importancia del problema mismo. Ya en el siglo XVII los platónicos de Cambridge –como Cudworth, Cumberland y More– se habían opuesto al empirismo ético de Hobbes y habían intentado mostrar un paralelo entre lo ético y lo matemático, enfatizando la “eternidad” de los principios morales (en la medida en que eran entendidos como expresiones divinas). También el pensamiento de Samuel Clarke se mueve en esa dirección, ya que veía las leyes éticas como leyes naturales que se integran al orden general del universo. La alusión a ese orden está asimismo presente en las reflexiones de Shaftesbury sobre lo bello y lo bueno, donde se destaca además la importancia de lo emocional en el conocimiento de lo absolutamente valioso. Esta noción habría de jugar un papel decisivo en la fenomenología de los valores que, en el siglo XX, iban a desarrollar Husserl, Scheler y Hartmann. Hubo además, por cierto, famosos moralistas británicos del siglo XVIII, como Hutcheson, Hume y Adam Smith, del empirismo ético y preludiando el utilitarismo que sobreveniría ya en el siglo XIX. Como ocurre en la mayoría de los problemas clásicos de la filosofía, también Kant representa aquí un punto de inflexión, obviamente no por un reconocimiento del papel de lo emocional en la ética (que solo tuvo lugar durante un breve lapso del período pre-crítico, influido por los moralistas británicos), sino por la perspicaz comprensión de que los principios –y por lo tanto la fundamentación– en ética tienen que ser *a priori*. Señala Julia Iribarne, en consonancia con lo enfatizado por Apel, José Mardomingo, Graciela Fernández –que tiene un trabajo al respecto– y por mí mismo, que Kant no presentó una fundamentación trascendental de la ética, precisamente porque lo práctico no puede eludir la referencia a sentimientos, y estos, en la concepción kantiana, pertenecen a fuentes empíricas. El enlace de lo emocional con lo apriorístico solo será admitido a partir de las investigaciones de Husserl y Scheler. Pero la

percatación de que los principios de la moralidad no se alcanzan inductivamente constituye el decisivo aporte de Kant a la historia de la ética. La fenomenología es la principal heredera y administradora de semejante aporte.

Desde luego la fenomenología de los valores no es *puramente* kantiana. Hay allí influencias tan variadas como las que provienen de Nietzsche, Lotze, Frege, los neokantianos Theodor Lessing, Johannes Erich Heyde y, de manera muy especial, de Franz Brentano. La relevancia de este pensador en las ideas éticas de Husserl es cuidadosamente analizada por Julia Iribarne. Conviene recordar, por lo pronto, que de Brentano proviene el uso del concepto “intencionalidad” para la superación del asociacionismo psicologista. Brentano sostenía que todo acto psíquico está *dirigido a un objeto*. La referencia intencional hacia algo que, aunque no siempre sea “real”, está siempre “dado” interiormente a la conciencia, distingue esencialmente a los fenómenos psíquicos de los físicos. Así, con respecto a los valores, resulta especialmente significativa la teoría brentaniana de la corrección de los juicios y las emociones. El juicio, a diferencia de la mera representación, tiene una referencia intencional al objeto representado, referencia que se configura como *reconocimiento* o como rechazo. Solo uno de estos puede ser el “correcto” en cada caso. También las emociones presentan esa estructura polar: amor vs. odio, gusto vs. disgusto, que, de manera análoga, pueden ser correctos o incorrectos, y algo similar ocurre con las “preferencias”. Brentano inauguraba así el camino a un objetivismo axiológico que solo sería alcanzado y especificado a través de la fenomenología. La influencia de Brentano sobre Husserl es decisiva, aunque aparece más fuertemente en la ética temprana que en las variaciones ulteriores.

El concepto de “intencionalidad”, junto al de lo “correcto” en los sentimientos y en la conducta moral, está presente en Husserl desde el comienzo. Ya aparece en las *Investigaciones Lógicas* de 1900 y cobra especial importancia en las *Ideas* de 1913. La fenomenología es entendida como *disciplina descriptiva de la conciencia pura trascendental*, cuyo carácter básico es la *intencionalidad* (es decir, la propiedad de “ser conciencia *de algo*”). Ésta indica una co-relación entre conciencia y objeto, de modo que toda objetividad se constituye a la manera peculiar de la conciencia (*bewusstseinsmässig*). Los objetos no están propiamente *en* la conciencia, sino *frente a ella*, como “correlatos intencionales”. Todo acto de conciencia *mienta* algo que es su “correlato”. Pero la realidad como tal es “puesta entre paréntesis” por Husserl, ya que solo le interesa la “vivencia” (*Erlebnis*), con su es-

estructura noético-noemática. En esta época se ocupa Husserl de problemas éticos y axiológicos, y en *Ideas*, por ejemplo, define el valor como “correlato intencional de un acto valorativo”, y a este último como un acto intencional que siempre “mienta” algo y por lo tanto tiende a una *evidencia*. Pero las reflexiones más importantes y más interesantes sobre estos problemas se encuentran especialmente en sus cursos dictados entre 1889 y 1924, y con los cuales se ocupa detenidamente Iribarne, sobre todo siguiendo el hilo de las recientes investigaciones de Ullrich Melle y Hans Rainer Sepp, y las anteriores de Alois Roth, aunque con múltiples referencias también a ilustrativos estudios de Hoyos Vázquez, I. Kern, L. Landgrebe, K. Held, E. Orth, J. San Martín y muchos otros.

En el capítulo II de la obra que comentamos, la autora da cuenta de la “axiología y ética en la concepción temprana de E. Husserl”, indicando, con base en la edición de Melle del material correspondiente a los cursos mencionados, los principales pasos de ese desarrollo. El punto de partida puede ubicarse en las preguntas planteadas por Husserl ya en 1902 acerca de la fundamentación de la ética. Se trata de entender tanto el papel del entendimiento como el de los sentimientos, pero también si la objetividad de los valores significa independencia de los sentimientos en que ellos se aprehenden, es decir, si estos sentimientos se agotan en su carácter empírico o si existe un nexo *a priori* entre ellos y los valores. Husserl advierte que, “así como el entendimiento descubre sus leyes puras, el sentimiento descubre sus leyes puramente prácticas”.

Iribarne nos muestra cómo Husserl compartía con su maestro Brentano las prevenciones contra el escepticismo ético, ligado a las condiciones económico-sociales de la época. Se cuestionan las instituciones jurídicas y educacionales, así como la normatividad moral en general. Justamente esa situación hace imprescindibles las investigaciones éticas, que es necesario no confundir con la mera prédica moral. De lo que se trata es de una averiguación de los principios que otorgan sentido a lo moral, de las fuentes de la regulación ética. La fundamentación ética rigurosa es el único medio para combatir el escepticismo ético y restablecer así la comprensión de una praxis racional. Para ello es preciso aclarar, por ejemplo, que, aunque Kant se equivocaba al excluir totalmente lo emocional de lo ético, acertaba, en cambio, en la intelección de que las exigencias morales solo tienen validez objetiva si se apoyan en principios. Éstos pertenecen al conocimiento, no al sentimiento, pero también se necesita aclarar la función imprescindible del sentimiento en el campo de lo ético, ya

que solo el sentimiento logra aprehender los valores. Las leyes axiológicas son, a la vez, leyes de la afectividad pura. El trabajo de Julia Iribarne logra una explicación clara de cómo Husserl, en definitiva, concilia como complementarias, las imprescindibles funciones que caben, en lo ético, a lo afectivo y a lo intelectual. Es muy importante en esto la distinción entre actos de pensar, sentir y querer, es decir, dóxico-teóricos, emocionales o valorativos y volitivos o prácticos, así como las necesarias conexiones entre ellos. Así, por ejemplo, la relación de “fundación”: los actos volitivos se fundan en actos emocionales y éstos en actos de pensar y representar. Aunque Iribarne no entra en esta consideración, cabe recordar que precisamente en ese punto residía una de las mayores discrepancias que existieron entre Husserl y Scheler, ya que este último adjudicaba primacía a los actos emocionales. Iribarne aclara que, sin embargo, aquella postura de Husserl habría de modificarse ulteriormente. Estamos hablando de lo que, en líneas generales, constituye la “primera etapa” en la concepción fenomenológica de lo ético y lo axiológico, concepción que estaba estrechamente ligada al establecimiento *analógico* de un paralelo entre la razón teórica y la axiológico-práctica. En dicho paralelo se enfatizaba la diferencia entre materia y forma como algo propio tanto de la razón teórica como de la práctica. A la distinción entre lógica formal y lógica material corresponde una distinción entre axiología formal y axiología material.

Resulta de particular interés la confrontación que hace Iribarne, en el capítulo III, entre aquella “primera etapa” y los cursos de ética posteriores, dictados en 1920 y 1924, donde Husserl realiza a la vez, según indica la autora, un productivo intercambio con la historia de la ética y una exposición sistemática del desarrollo de su propia ética fenomenológica, ya independizada de la anterior influencia brentaniana. En esa fecunda década de los años veinte, Husserl incluye y aplica la perspectiva de la fenomenología genética, poniendo de relieve cómo se configura el sentido en los distintos estratos vivenciales y elaborando una nueva concepción del yo y, consecuentemente, de la persona, que incide asimismo en la teoría ética y axiológica: la realización de la vida ética se remite ahora a la vocación personal. Cada persona puede perfeccionarse a sí misma a partir de una crítica de los propios actos. La ética se entiende entonces como “doctrina de las reglas” que determina los principios del actuar racional y al mismo tiempo ejerce la crítica sobre la corrección de los fines de la acción. Aparecen, además, elementos de ética social y criterios para distinguir la investigación teórica y la práctica. La confronta-

ción que hace Husserl con la historia de la ética lo lleva a desarrollar importantes críticas al hedonismo, como así también de algunos de los principales pensadores modernos: Hobbes, los moralistas británicos, Shaftesbury, Hume y Kant. Queda claro que la ética fenomenológica se opone tanto a las teorías éticas empiristas –que, según lo había adelantado Kant, derivan en escepticismo– como a aquellas teorías racionalistas que, aunque distinguen –a diferencia del empirismo– entre lo normativo y lo fáctico, recurren a lo teológico o lo metafísico, con lo cual, indirectamente, también *anclan las ideas en los hechos*.

El libro contiene muchas otras referencias al desarrollo de la ética y la axiología en la fenomenología husserliana, imposibles de resumir en esta breve exposición. Pero a la vez hay que señalar que no se trata de una obra exclusivamente dedicada a ese tema, en el cual he centrado esta reseña, sino que nos encontramos con un cúmulo de información sobre aspectos muy diversos –algunos incluso insospechados– del pensamiento de Husserl. Por ejemplo, la concepción de la razón, o de la voluntad, o de la identidad personal, o de la relación entre la personalidad social y la personalidad ética, o de la acción, o de la ciencia, o sobre la peculiar responsabilidad del fenomenólogo, o sobre la relación entre ética y antropología, o entre ética y teleología, o entre facticidad y absoluto, o sobre las “cuestiones últimas metafísicas”, o sobre las interesantes relaciones del pensamiento husserliano con Fichte, o con Teilhard de Chardin. Estamos, pues, ante un libro que deberá convertirse en referencia imprescindible para quienes emprenden investigaciones sobre la fenomenología husserliana. La metodología perspicaz con que ha sido enfocado cada uno de los temas se combina magistralmente con un estilo diáfano a través del cual se le aclaran al lector las cuestiones más abstrusas en estos temas esenciales de la filosofía contemporánea.

## DE LA ÉTICA A LA METAFÍSICA EN LA PERSPECTIVA DE EDMUNDO HUSSERL

R.P. Dr. FRANCISCO LEOCATA

En la bibliografía más difundida en torno al pensamiento de Husserl no abundan los estudios pormenorizados acerca de su doctrina ética. Un signo de ello es que la publicación de los escritos póstumos del maestro sobre temas morales en *Husserliana*, algunos de los cuales fueron escritos en época muy temprana, fue emprendida sólo desde la década de 1980. Tiene algo de paradójico el hecho que mientras aparecieron desde muy temprano obras influidas por la fenomenología abordando temas axiológicos, éticos y estéticos (baste recordar los nombres de Max Scheler, Nicolai Hartmann y, más tarde Emmanuel Lévinas) la atención de los estudios sobre la ética de Husserl haya quedado un tanto relegada ante la innegable importancia y originalidad de sus planteos lógicos, gnoseológicos y los debates acerca de su concepción de la historia y de las ciencias, sobre todo las diversas interpretaciones a que ha dado lugar el tema de la reducción trascendental y el de la *epoché*. Las lecturas del pensamiento de Husserl además han debido replantearse a medida que el pensamiento de Heidegger se difundía y se exploraba más detenidamente. Surgieron en los principales centros europeos figuras de grandes filósofos que de una u otra manera se consideraban inspirados por los nuevos caminos abiertos por la fenomenología.

La autora del libro que aquí presentamos, Dra. Julia Iribarne, ha mostrado ya antes, en sus estudios sobre la *Intersubjetividad* y la antropología de Husserl en *La fenomenología como monadología* (2002), un amplio conocimiento de las fuentes –incluyendo por supuesto también los escritos inéditos– y una notable capacidad analítica en lo que se refiere a los textos. Por lo tanto es muy bienvenida la edición de este trabajo investigativo específicamente dedicado a la ética y a su apertura a una dimensión metafísica. El libro que presentamos es tanto más encomiable por surgir del ámbito latinoameri-

cano y argentino en particular, donde a pesar de todos los progresos hechos hasta el momento sigue siendo una empresa difícil la producción de obras de esta índole.

Entre los méritos más fáciles de identificar en una primera lectura está el estudio detallado de los cursos sobre ética dictados por Husserl entre 1908 y 1924, la interesante incursión en la interpretación que diera Husserl del pensamiento de Fichte, al que leyó, al decir de Dorion Cairns, durante la Primera Guerra Mundial (especialmente *Die Bestimmung des Menschen*), y el conocimiento de los más destacados intérpretes del pensamiento ético de Husserl (Sepp, Hoyos Vázquez, Melle, Strasser, entre otros), cuyos estudios son todos bastante recientes. Desde este punto de vista el libro es sin duda un aporte para cuantos quieran ver reunidos todos los aspectos del estado de la cuestión sobre el tema específico de la visión ética del iniciador de la fenomenología. Pero la autora presenta además sus propias interpretaciones entre las que se destaca sin duda la tesis enunciada ya en el título de una relación entre la ética y una esperada metafísica (o “filosofía segunda”) hipotéticamente compatible con el conjunto de su pensamiento, aunque no del todo explicitada por el propio Husserl.

El libro está estructurado en doce capítulos, con una *Introducción* y un interesante *Epílogo* en que se ensaya un diálogo entre Husserl y Teilhard de Chardin. Los cinco primeros están destinados al análisis de los mencionados cursos de Husserl sobre ética y teoría de los valores. Hay luego un *interludio* (capítulo VI) en el que se aborda su relación con el pensamiento de Fichte. El haber deparado especial atención a estas lecciones que aparecen mencionadas en una nota del libro de Dorion Cairns *Conversaciones con Husserl y Fink*, me parece un mérito particular de esta investigación.

A partir de allí la temática gana en amplitud puesto que hace ver la coherencia con la antropología de Husserl (en continuidad con la clave ya presentada en su trabajo anterior de 2002 de una *interpretación genética del yo* personal inserto en un devenir histórico), su visión integral de la intersubjetividad ya ampliamente abordado por Iribarne en un estudio que puede considerarse clásico en la bibliografía husserliana, el importante tema de la teleología y finalmente (capítulo XI) la relación con una posible metafísica renovada surgida del seno de la fenomenología, o al menos “exigida” (en el sentido de preanunciada) por ella.

El capítulo XII es titulado sugestivamente “Éticamente habita el hombre”, lo que sugiere una cierta respuesta y alternativa al lema

heideggeriano asumido de Hölderlin “poéticamente habita el hombre”.

El análisis de los textos de los cursos de Husserl sobre ética (cap. II y III) revela, entre las ideas más importantes la influencia inicial de Brentano (pp. 36-37), la crítica al escepticismo ético hecha por Husserl (recordemos que el debate con Hume ocupará un lugar relevante hasta la época de la *Crisis*), su lectura de Kant, y sobre todo la tesis de la *analogía* entre la esfera de la razón teórica y la de los actos axiológicos y éticos. “El trasfondo –dice la autora– de la formulación de leyes es la convicción husserliana de que la razón valorante está necesariamente entretrejida con la razón teórica” (p. 42).

En cuanto a los cursos de 1920-1924, Iribarne afirma que en la confrontación con las principales corrientes de la historia de la ética, Husserl va dando nuevos acentos a su propia teoría, sobre todo al introducir los temas de la *síntesis activa y pasiva* y “los nexos genéticos en los procesos constitutivos”, por lo que el yo, según la autora, deja de ser un centro vacío y se transforma en un polo dinámico de actividad vital e intencional (p. 61). Esta clave de interpretación es coherente con la que la autora había explicitado en su anterior libro *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002), y tiene la ventaja de matizar notablemente la componente idealista del pensamiento de Husserl. El debate con otras vertientes de la historia de la ética (especialmente el hedonismo, Hobbes, Shaftesbury, Hume, Kant) es abordado analíticamente, con la reserva de que Husserl no era precisamente un erudito en historia de la filosofía sino más bien un lector atento y perspicaz.

La temática del *enfoque genético* de la persona, tal como se da a partir de los años '20 es explicitada en el cap. IV y V. El objetivo es aquí destacar la inserción de la temática del “polo-yo” en el devenir temporal, poniendo de relieve su devenir en el horizonte de mundo, la evolución de las relaciones intersubjetivas y de las motivaciones, la memoria y la imaginación, corrigiendo la concepción meramente logicista (e idealista) de los primeros escritos. En tal contexto toma forma la conciencia del “yo puedo” (p. 108), la configuración de la motivación y de la acción. Allí se ubica a su vez el significado del compromiso ético en la historia de la humanidad. Citando a Husserl Iribarne reafirma: “la actitud fenomenológica total es llamada a provocar una completa transformación personal que cobija el significado de la máxima transformación existencial” (p. 116). El capítulo V es especialmente rico en el análisis de la intencionalidad práxica, de

su inserción en el contexto social e histórico, de la apertura al “polo-mundo” y al encuentro con el otro. A propósito de un texto de Husserl Iribarne concluye: “...en este texto somos convocados a una acción de dimensiones que, a primera vista, nos desborda. ¿Cómo responder con nuestra acción al llamado de esa responsabilidad? En textos de los años veinte, Husserl ha sintetizado el compromiso de la acción a partir de un *vivir despierto* a favor del desarrollo, no sólo de la propia personalidad, sino de la del *alma germinal* de los otros” (p. 117).

Una novedad como dije antes en esta obra es la atención deparada a las tres conferencias dictadas por Husserl sobre *El ideal de la humanidad de Fichte* hacia el final de la Primera Guerra Mundial. Si bien para Husserl era ése su primer contacto con el idealismo postkantiano del siglo XIX, es interesante la atención que depara, a propósito de Fichte a los temas de la dignidad del hombre y del lugar que tiene la ética en el proceso histórico de la formación de una humanidad renovada. Además de *Die Bestimmung des Menschen* Husserl tiene en cuenta las *Anweisungen zum seligen Leben* (escrito tardío de Fichte), en las que se nota fuertemente la unión entre moral y religión. Se va abriendo camino así en la visión ética de Husserl la importante componente de la *teleología*. Es dudoso que Husserl conociera todos los meandros de las grandes obras especulativas de Fichte, especialmente las sucesivas reelaboraciones de la *Wissenschaftslehre*. No obstante, el acento de esas obras así llamadas “populares” que él comenta, sobre todo en el contexto del período inmediatamente posterior a la primera gran guerra, contribuyó sin duda a que tomara mayor conciencia de la *teleología ética de la historia*, de la necesidad de salvar la cultura europea de una grave crisis mediante una nueva concepción integral de la filosofía, las ciencias y el compromiso práctico vivido con fuerte sentido comunitario.

Los capítulos VII y VIII profundizan hábilmente en el tema de la relación entre la acentuación husserliana de la praxis ética con sus presupuestos antropológicos. Desde la intersubjetividad, el compromiso ético se abre al orden comunitario y social. La autora, además de apoyarse en los estudios de Sepp, Strasser y Melle al respecto, aporta datos y textos que juzgamos de notable importancia. Si no se tiene en cuenta el desarrollo paulatino de estos temas, que conocemos ahora mejor por la publicación de escritos póstumos, no se explicarían suficientemente varios de los planteos hechos en su última gran obra *Die Krisis*. “En vista de la dinámica de la vida de los yo motivados... se da el caso de la coincidencia de los propósitos en há-

bitos de acción compartidos, respecto de los que surge una comunidad de voluntad práctica"...(p. 134). En este mismo sentido se comprende la interpretación de la fenomenología como un esfuerzo de *renovación* de todos los recursos conducentes a un logro de una mayor dignidad de la humanidad en su devenir histórico. De hecho la insistencia con la que Husserl vuelve reiteradamente al tema de la reducción no puede entenderse tan sólo como signo de una insatisfacción teórica por el modo con que lo va presentando en sus diversas obras, sino que indica una invitación constante a un giro que tiene también una componente existencial, y es lo que podría denominarse conversión o *renovación*.

En dicha renovación cumple por supuesto un papel insoslayable el reordenamiento de la ciencia propuesto y elaborado por la fenomenología en contraposición con el enfoque neopositivista. Pero va más allá de ese ámbito tocando los caracteres de su visión ética.

Hay así en la visión de Husserl una personalidad ética íntimamente entrelazada con una personalidad social. Dice la autora: "En vista de la dinámica de la vida de los yo motivados, orientados hacia el porvenir en función de sus propios propósitos en ámbitos de acción compartidos, respecto de los que surge una comunidad de voluntad práctica, tal voluntad opera en forma de uniones, sociedades, instituciones, Estado. Se constituye así un nosotros que actúa, una personalidad de un carácter superior" (p. 134). La acentuación ética al mismo tiempo está en Husserl relacionada con el orden intelectual y racional: y es en este punto donde pueden verse tanto la cercanía como la diferencia con la ética kantiana (cfr. pp. 140-142).

El trabajo continúa luego con dos capítulos: uno dedicado a la relación entre ética y antropología (IX) y otro centrado en la profundización de la idea de *Teleología* (X). En cuanto a lo primero Julia Iribarne reafirma la novedad impresa por la aplicación del enfoque genético (pp. 166-168) por el que el yo adquiere caracteres más dinámicos en su inserción en el mundo histórico. Importantes son las consideraciones sobre la libertad, la persona, el amor, la responsabilidad. Finalmente *el nexo entre ética y teleología* abre el camino a consideraciones más cercanas a lo metafísico. A este último tema dedica la autora el capítulo XI, en el cual el lector encontrará un diálogo con otros importantes intérpretes (Melle, Strasser, Landgrebe, entre otros). Destacable es la presentación y ampliación de la interpretación que da Landgrebe del mundo de la vida y de la historia como "*Faktum* del ser absoluto". El conjunto lleva por lo tanto a la complementariedad de dos tesis centrales: *la primacía de la praxis*

*ética en el pensamiento de Husserl por un lado, y su inevitable conexión con una salida metafísica* (aunque no completamente elaborada) *por otro*, en la que surge también la temática de Dios, visto sobre todo como meta teleológica final del devenir moral.

Esto justificaría a su vez la propuesta de complementar el lema heideggeriano “poéticamente habita el hombre” con el de “éticamente habita el hombre”, más acorde con la *mens* husserliana, tema desarrollado en el capítulo XII cuyo meollo puede verse en la frase de Iribarne: “Que la persona se inscriba e inscriba su acción en esta línea ascendente de valoraciones, comportamientos y realizaciones manifiesta su correspondencia con la forma de todas las formas, vale decir con la teleología que Husserl desvela en el desarrollo del ser humano y su mundo vivido” ( p. 236).

El tema ético sin embargo es uno de los puntos en que más claramente puede verse la distancia entre el pensamiento de Husserl, visto en su integridad y el de Heidegger, porque compromete inevitablemente la distinta concepción de la verdad, de los valores, de la relación entre lo intelectual y lo racional con el ser-en-el-mundo de la vida, que distingue a los dos grandes autores.

Finalmente en el epílogo el lector encontrará una original propuesta de acercamiento entre la visión de Husserl y el pensamiento de Teilhard de Chardin. Aunque se trata de autores bastante dispares entre sí, Iribarne descubre para su mutuo acercamiento la posibilidad de una “convergencia de lo originariamente divergente” (p. 248) como clave para llevar a un fecundo diálogo entre ambos pensadores. Tanto en Husserl como en el pensador francés puede en efecto encontrarse la doble y complementaria acentuación de la individualidad monadológica –tomado este término en su sentido amplio– y la ascensión hacia un polo superior de unidad que da sentido a todo el devenir teleológico.

La temática teilhardiana de la correlación entre energía tangencial y energía radial en la ascensión hacia un polo superior, es acercada a la visión teleológica de Husserl que surge, como es sabido, de fuentes diversas. Sin embargo el acercamiento no deja de ser sugestivo e interesante para evaluar la convergencia entre dos grandes pensadores del siglo XX.

En resumen, se trata sin duda de una investigación integral y bien fundada en los textos, sobre el pensamiento ético de Husserl y su apertura a una dimensión “metafísica”, en su peculiar sentido de una posible y futura “filosofía segunda”, que sin embargo queda como una promesa que sólo puede resolverse, a mi entender, con la pues-

ta en juego de otros elementos no estrictamente husserlianos pero tampoco contradictorios con el sentido global de su pensamiento.

La abundante documentación, el diálogo con otros intérpretes y la coherencia con las investigaciones anteriores de la misma autora, hacen de este libro un referente importante para un más completo conocimiento de la fenomenología tal como la entendía su fundador. Y constituye al mismo tiempo una invitación para volver a pensar en profundidad la problemática de la praxis ética en su integridad.



## PALABRAS DE CIERRE

Dra. JULIA V. IRIBARNE

Lo único que resta ahora es la expresión de mi agradecimiento. En primer lugar al señor Presidente de la Academia, doctor Julio Olivera que nos honra al dedicar su tiempo a nuestro encuentro; a los señores académicos aquí presentes, a ustedes, público de colegas-amigos que crean la atmósfera de empatía que hemos vivido durante esta presentación, y por fin a los presentadores: al Reverendo Padre Francisco Leocata que logró, en el tiempo restringido al que debía adaptar su exposición, ofrecer una idea cabal del contenido total de la obra; los doctores Ricardo Maliandi y Roberto Walton, de cuyas respectivas recapitulaciones de los textos elegidos resultó un manifiesto enriquecimiento de esos mismos textos.

Solo quiero agregar que trabajé varios años en la preparación de este libro y que trabajé con entusiasmo en la busca de confirmación de una sospecha acerca de que la larga meditación de Husserl lo conduce a subsumir la problemática ética en la de la antropología trascendental, la que a su vez culmina en cuestiones de orden metafísico.

El interés con que estudio los textos de Husserl se vincula a mi admiración por su formidable libertad de pensamiento: Husserl es capaz de pensar contra sí mismo, de cuestionar lo que en un cierto momento parecía haber sido para él una afirmación definitiva.

En segundo lugar, comparto su convicción acerca de nuestro ser radicalmente intersubjetivos. Lo que más tarde había de expresar Saint Exupéry diciendo: "Somos un nudo de relaciones", había sido elaborado y reelaborado por Husserl durante treinta años, hasta lograr la justificación y hacer manifiesto el sentido de su repetida frase: "Llevo a los otros en mí".

Por fin, también comparto su inquietud por la humanización de los seres humanos. Borges dijo, "Le tocó, como a todos los hombres,

malos tiempos para vivir". A nosotros, nuestros tiempos nos parecen especialmente malos. También Husserl sabía que los seres humanos somos capaces de configurar un mundo con tales características que ya no podríamos reconocerlo más como mundo. No obstante, señala la afirmación teleológica que habita al ser humano y su capacidad disposicional de conducir el mundo en función de ideas superiores, hacia el "todo de las mónadas", vale decir, la unidad no homogeneizante de la humanidad toda, construida por la articulación de las diferencias. O sea que el motor, la dinámica procede de la persecución de ideales. Esta afirmación suscitó más de una vez discusiones en este mismo recinto, por parte de quienes, sin duda dolidos por el estado de cosas concreto, califican como "idealismo utópico" tal posición.

Desde mi punto de vista, la convicción referida a la marcha de la humanidad hacia una forma superior exhibe el sentido de la vida. Como especie somos muy jóvenes. Por cierto la brevedad, por no decir fugacidad, de nuestra propia existencia, hace que desesperemos por llegar a ver signos propicios. Sin embargo, si consideramos tramos históricos un poco más largos, nos damos cuenta de que hubo tiempos en Occidente, en que al individuo y a los pueblos les parecía normal esclavizar al prójimo.

La concepción de los derechos humanos, no existió hasta su enunciación por la Revolución Francesa, y aunque sepamos que aun hoy la esclavitud no ha desaparecido o bien que ha tomado nuevas formas, y también que no se respetan universalmente los derechos humanos, sin embargo, por ahora, por lo menos en Occidente, parece impensable que existan instituciones oficiales, locales o internacionales, basadas en la negación de los derechos humanos.

La marcha ha avanzado conducida por valores superiores. Pienso que estos ejemplos pueden ilustrar la concepción de Husserl y mi interés por su pensamiento.

Vuelvo a agradecerles.