



FENOMENOLOGÍA Y LITERATURA
SEGÚN JULIA IRIBARNE

PHENOMENOLOGY AND LITERATURE
ACCORDING TO JULIA IRIBARNE

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

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

Palabras clave: filosofía, literatura, antropología, responsabilidad.

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

Key Words: philosophy, literature, anthropology, responsibility

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

presión acabada en *Fenomenología y literatura* (2005)”¹. Julia Iribarne, acorde al amplio espectro de problemas y aspectos implicados en la misma, propone un enfoque flexible, donde se trata de: “establecer algún tipo de relaciones entre una y otra”². Así, por ejemplo, la obra literaria puede valer como exhibición de lo considerado fenomenológicamente: “Borges encuentra el *factum* de la constitución y lo exhibe repetidamente”³. Más aún, dice, “tal vez en algún momento sea posible «ilustrar» la fenomenología por medio del texto literario, *decir la fenomenología de otro modo* [DL]”⁴. Precisamente, la obra de J. L. Borges tiene un lugar destacado en su reflexión respecto de la relación entre filosofía y literatura. Conforme a ello, una manera de explorar la reflexión de Julia Iribarne respecto de la relación entre fenomenología y literatura es analizar aspectos de la conjunción de E. Husserl y J. L. Borges. Esta conjunción cubre cuantitativamente buena parte de sus dos últimas obras⁵, y, cualitativamente, incide en el conjunto de su reflexión. Precisamente, respecto de los dos últimos estudios de *Fenomenología y literatura*, en los cuales la obra de Borges aparece en primer plano, agrega R. Walton, “El primero, importantísimo, realiza un fascinante desvelamiento de temas fenomenológicos relacionados con la constitución del mundo, el fluir temporal, el otro que me fija como un espejo en la exterioridad, y la instalación de una identidad diferente a través de nuevas habitualidades. El segundo estudio expone la narrativa de Borges sobre las diferentes formas de morir, los variados sentimientos que la muerte le suscita, y las inevitables cuestiones de la eternidad y la inmortalidad”⁶. A su vez, en *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* reflexiona ella nuevamente sobre la imbricación existencial de la finitud, la muerte y la esperanza, ya examinadas en *Fenomenología y literatura*. En ambas obras se destaca la conjunción de E. Husserl y J. L. Borges sobre la cual transita la reflexión de Julia Iribarne respecto de las relaciones entre fenomenología y literatura y sobre cuya base, como subrayaré a continuación, desarrolla una forma de indagación filosófica sobre la cuestión metafísica del sentido de la vida.

¹ WALTON, Roberto J. “Discurso de Recepción de la Académica Titular Dra. Julia V. Iribarne”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Nº XLIV, 2010, p. 54.

² IRIBARNE, Julia V. *Fenomenología y literatura*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. 191.

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ IRIBARNE, J. V. *Fenomenología y literatura*; Iribarne, Julia V. *En torno al sentido de la vida*, Morelia: Morelia Editorial, 2012.

⁶ WALTON, R. *Op. cit.*, p. 55.

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

En el señalado contexto de múltiples interrelaciones entre fenomenología y literatura, Julia Iribarne propone: primero, "comprender la literatura a través de la fenomenología" y⁷, con ello, "plagiando a Bioy Casares, que usó la imagen respecto del hecho de escribir, decimos que a través de esa relación tal vez sea posible agregar un cuarto más a la casa de la lectura de Borges"⁸. Segundo: "la lectura de Borges", en tanto ésta "permite seguir haciendo filosofía, permite ser el eco filosófico de su pensar poético"⁹. Sobre ello, integrando los dos momentos anteriores, se puede ver, en tercer lugar, la elaboración de una nueva síntesis en la que se identifica ya su propio enfoque de la reflexión filosófica.

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

⁷ IRIBARNE, J. V. *Fenomenología y literatura*, p. 191.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*, p. 211.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 191.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*, p. 192.

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

En el segundo momento de la reflexión acerca de la relación entre filosofía y literatura, la elaboración del enfoque o método de la reflexión filosófica en tanto ésta se orienta por la literatura se enlaza a la consideración, como temas, de la vida y la muerte. Dice: “Durante algunos años intenté aproximaciones al tema de la muerte, que es también el de la vida. Muerte y vida admiten diversos modos de aproximación. Las primeras meditaciones llevadas a cabo fueron prioritariamente de orden filosófico, si bien en ocasiones confluyeron los puntos de vista religioso y antropológico. Luego llegó el momento de entregar la palabra a la literatura. Como en nuestro encuentro de ayer, se trata hoy de Borges. Lo he elegido por la sencilla razón de que la lectura de Borges *permite seguir haciendo filosofía, permite ser el eco filosófico de su pensar poético* [DL]¹⁵. Esta “sencilla razón” se sostiene, a su vez, en una triple fundamentación. En primer lugar, por la actitud de J. L. Borges, quien siguiendo a su vez a W. Whitman al hablar sobre la vida y la muerte trata de, por medio de su obra, *ser todos los hombres*. La segunda razón se refiere al enfoque con el cual se aproxima a la obra de J. L. Borges; dice: “en este texto voy a *apropiarme del pensamiento de Borges para responder a mis propias preguntas* [DL]. Pues bien, pocos escritores como él avalan este procedimiento, él legaliza lo que habitualmente se llama «plagio», apoyado en la convicción, tanto metafísica como experiencial, de que el autor no importa, porque él no escribe el texto, el texto se escribe¹⁶. Finalmente, en tercer lugar, “vida y muerte son temas metafísicos, o sea, «fuentes de perplejidad», y como tales, predilectos de Borges, directa o indirectamente habla de ellos en toda su obra¹⁷. La filosofía como eco del pensar poético identifica, pues, el segundo mo-

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, p. 211.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

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

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

¹⁸ *Ibíd.*, p. 212.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

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

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

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*, p. 219.

²⁴ *Ibíd.*, p. 222 s.

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

2. LA INTERROGACIÓN METAFÍSICA DEL SENTIDO

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

²⁵ IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 7.

²⁶ WALTON, R. *Op. cit.*, p. 52.

²⁷ IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 234.

²⁸ *Ibíd.*

rollo que lo precede; el *telos*, como dimensión ideal que orienta hacia la realización del sentido; el *valor*, pues el sentido por el que preguntamos es necesariamente valioso (si no lo fuera no podríamos considerarlo finalidad); la *historia*, que es lo decantado en el tiempo por la marcha de la humanidad, esto es, la historia y su potencialidad significativa²⁹. A su vez, sintéticamente, la pregunta por el sentido tal como se ha presentado filosóficamente en general y en particular en el caso de Husserl, "se refiere a dos ámbitos. En primer lugar, se trata de la pregunta por el sentido de mi vida; en segundo lugar, concierne al sentido del Todo que nos abarca"³⁰.

La reflexión sobre el sentido en los términos dichos se orienta por un texto de E. Husserl, "Valor de la vida, valor del mundo"³¹, de febrero de 1923, es decir, contemporáneo de la preparación de los artículos que redactó para la revista japonesa *Kaizo*. Destaca ella que se trata de un *manuscrito de investigación*, que incluye formulaciones muy breves y señalamientos para sí mismo del autor³². Propone articular la reflexión husserliana a partir de dicho texto en el siguiente escalonamiento: la persona en el mundo, la conformidad consigo mismo, la relación de valores a fines y las circunstancias que aparecen como contrasentido respecto de lo que podría ser el sentido del mundo y de la vida. Subraya que el núcleo de dicha reflexión se orienta a explorar la pregunta acerca de la correcta actitud del ser humano, que aspira esencialmente a la felicidad, en un mundo cuyo sentido racional es interferido por todas las formas de negatividad que Husserl agrupa bajo la denominación "destino".

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

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*, p. 235.

³¹ El texto editado por MELLE, Ullrich: HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens, Wert der Welt", *Husserl Studies*, Nº 13-3, 1996-1997, pp. 201-235. La misma Julia Iribarne llevó a cabo la versión española: "Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México), 2009, pp. 789-821: [http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl\(Valor-de-la-vida\).pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/789-821_Husserl(Valor-de-la-vida).pdf).

³² Dado que se halla claramente en correspondencia con el enfoque conjetural que intentamos presentar aquí, debemos subrayar que Julia Iribarne hace hincapié en que este texto se caracteriza por presentar "tanteos a modo de vías de investigación en diversas direcciones, preguntas, ausencia de líneas rectas en el camino del pensamiento", IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 235.

³³ *Cf. ibíd.*, p. 236.

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

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

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

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

³⁴ HUSSERL, E., *op. cit.*, p. 796.

³⁵ IRIBARNE, J. V. *En torno al sentido de la vida*, p. 239.

³⁶ *Ibíd.*, p. 240.

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

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

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

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, p. 241.

³⁹ *Ibíd.*

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

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

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

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 244.

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

⁴¹ *Ibíd.*, p. 249.

⁴² *Ibíd.*

entre el sentido final y totalizador de la vida y la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida. Con ello se muestra que es una respuesta ética por la cual el ser humano se humaniza, que ella depende de una decisión individual y que esta decisión resulta como conclusión de un razonamiento existencial a partir de premisas insuficientes⁴³.

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

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

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

⁴⁴ Ibíd., p. 251.

⁴⁵ Ibíd., p. 258.

Obran como una experiencia por cuyo intermedio Dios se muestra y se oculta; eso puede ser suficiente para sostener la creencia en que formamos parte de una Totalidad que nos incluye y nos desborda, cuya comprensión supera la limitada capacidad humana de conocimiento. En esa dimensión que nos desborda y nos abarca residiría el enigmático sentido del Todo⁴⁶.

Ahora bien, con relación al sentido de la propia vida y a nuestro comportamiento moral, el ejercicio de nuestra responsabilidad es algo más que un indicio. La naturaleza es un sistema ordenado por reglas o leyes que el ser humano ha ido descubriendo y lo rigen, pero el ámbito de lo humano va más allá de ello. En este ámbito de lo humano, además de la vigencia del orden natural, tiene vigencia una libertad que hace imposible la previsión de lo venidero. El ser humano se desarrolla centrado en sí mismo y como un logro produce los rasgos de su identidad, pero ésta no se desarrolla como formando parte del orden natural que garantice ese desarrollo. El bien y lo bueno vienen al mundo, ya que son ajenos a la legalidad natural, por la reflexión y la decisión de que son capaces los seres humanos. Seres que, si bien forman parte de la naturaleza, tienen esa capacidad de superar límites, de descentrarse y ponerse en el lugar del otro. Se trata del *momento esencialmente ético*, en el que el indicio deviene experiencia de realidad, el egoísmo espontáneo o natural puede ser postergado, al igual que el exclusivismo de nuestra conveniencia; el reconocimiento de los derechos del otro puede presidir nuestros actos. Por ello subraya: "*El sentido de nuestra vida resulta ser asumir esa responsabilidad por el otro* [DL]. La vulnerabilidad del otro nos convoca y el sentido de nuestra propia vida es responder a su llamado⁴⁷. Ello no quiere decir asumir un código de reglas morales, sino "estar disponibles respecto del otro, actuar respondiéndole desde el lugar en el que nos ubicó nuestro propio llamado: profesión, vocación y aun más allá de ellas"⁴⁸. El diseño de la propia posición de Julia Iribarne concluye: "En resumen, los indicios de lo infinito, de la trascendencia, son elocuentes; pero aun para quien no lo sean, podría concordar en que el sentido de ser de nuestro ser seres humanos es ser centrado-des-centrados a favor del respeto y de la responsabilidad por la dignidad humana del otro"⁴⁹.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 259.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*

5. CONCLUSIÓN

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

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

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 251.

⁵¹ J. V. IRIBARNE, *Fenomenología y literatura*, respectivamente p. 222 y p.176.

⁵² HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke – Husserliana XLII: Grenzprobleme der Phänomenologie*, Dordrecht: Springer, 2013, p. 42.

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