

**ACERCA DE LOS AVATARES
DEL LLEGAR A SER “UNO” MISMO**

*Conferencia pronunciada
por la Académica Correspondiente Dra. Julia Valentina Iribarne
en oportunidad de su incorporación
a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
el 5 de junio de 2010*

»

·
·
·

www.ciencias.org.ar
correo-e: info@ciencias.org.ar

La publicación de los trabajos de los Académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

Discurso de recepción del Académico Titular Dr. Roberto J. Walton

Nos congrega esta tarde la incorporación de la Dra. Julia Valentina Iribarne, en carácter de Miembro Correspondiente, a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. He aceptado la misión, por lo demás gratísima, de pronunciar las palabras de bienvenida. Antes de entrar en lo más hondo mencionaré en rápido esbozo ante los presentes, como es habitual en estas circunstancias, los méritos más distinguidos entre aquellos acumulados en su trayectoria intelectual y profesional.

La Dra. Iribarne realizó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires, donde se graduó de Licenciada en Filosofía en 1975 y de Doctora en Filosofía en 1988. Se desempeñó como profesora en diversas universidades nacionales y en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá. Actualmente es Profesora invitada en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Fue contratada como investigadora por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y participó en varios proyectos de esta institución. Los Archivos Husserl de Colonia, Friburgo, París y Nueva York han contado con su asidua presencia. Siete libros de filosofía y cinco obras literarias (tres del género cuento, y dos del género novela) se unen a artículos en alemán, inglés y castellano publicados en revistas y series de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. En su labor de traductora hay que destacar la ardua tarea de verter *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl, una de las obras filosóficas fundamentales del pasado siglo. La Dra. Iribarne es Miembro del Consejo Asesor o de Redacción de varias publicaciones periódicas de filosofía, entre ellas *Investigaciones fenomenológicas*, de la Sociedad Española de Fenomenología. Ha sido vicepresidente de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, y es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, de la Sociedad Alemana para la Investigación Fenomenológica y de la Sociedad Internacional para Filosofía y Psicoterapia.

Pasamos a considerar la trayectoria filosófica. Cinco temas capitales atraviesan la obra de la Dra. Iribarne como las altas cumbres que sobresalen en una cadena de múltiples elevaciones, hondonadas y vericuetos, que, al igual que las cimas, han sido recorridos con cuidado, observados con agudeza, y luego descritos con esmero. Con ello hablamos de un certero ejercicio de la tarea fenomenológica. 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. Para el tratamiento de cada una de las cuestiones es adecuado repetir las palabras que Eugenio Pucciarelli dedicó al primer análisis de la libertad: “No es solo exégesis sino compromiso con el problema mismo, que es de todos los hombres sin consideración a los términos en que se manifiesta en distintas épocas y lugares. Su actitud es, por lo tanto, genuinamente filosófica”.

La afirmación está contenida en el prólogo a *La libertad en Kant*, la primera obra de 1981. Allí la autora muestra como una innovadora gnoseología abre el camino hacia una no menos innovadora metafísica que busca y explicita lo incondicionado en el uso práctico de la razón. Al señalar la razón como naturante o constituyente, se comienza a indicar su contenido positivo y a mostrar su identificación con la libertad. Este camino conduce a la demostración de la realidad de la libertad a través del ejercicio de una voluntad identificable con el querer racional. El ejercicio de la autonomía en el orden moral señala al hombre como sede de un orden inteligible en la medida en que tal autonomía es inconcebible en el mundo sensible. Se trata de un problema ha de recorrer toda la obra ulterior enriqueciéndose con nuevas perspectivas.

El segundo tema capital en la reflexión de la Dra. Iribarne es la intersubjetividad. La cuestión es desarrollada en el libro *La intersubjetividad en Edmund Husserl*, que se compone de dos volúmenes publicados en 1987 y 1988. Esta obra sirve como base para la ulterior publicación en 1994, por una prestigiosa editorial alemana, de *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. En estos escritos se nos presenta una visión exhaustiva del problema del otro, en las múltiples facetas desplegadas por el filósofo, con una segura comprensión de la trabazón profunda y la íntima coherencia de los temas. De ese modo, a través de la cohesión y solidaridad de sus partes componentes, se

pone de relieve el carácter unitario de la teoría husserliana y el sentido de la afirmación “llevo a los otros en mí” en cuanto en ella se manifiesta el pensamiento que vivifica al todo. El mérito de esta obra es haber puesto de relieve el gran giro efectuado por el pensamiento de Husserl, esto es, la localización de la intersubjetividad en el ámbito trascendental.

Libertad e intersubjetividad debían necesariamente converger en la ética como tercera cuestión capital que asoma en el centro de *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002). Esta obra no solo es central para este nuevo tema sino que nos proporciona la clave en torno de la cual gira el tratamiento de los problemas que estamos considerando. La razón de ello es que contiene un análisis de los aspectos esenciales a los que Husserl dedicó su atención en el terreno de la fenomenología genética, esto es, la síntesis pasiva, los instintos y la comunidad del amor. La autora insiste en que el carácter novedoso de la fenomenología trascendental husserliana respecto de otras filosofías trascendentales reside en su concepción de instintos trascendentales capaces de instituir un sistema de aprehensión del mundo y fundar el vínculo intersubjetivo. Ocupa un lugar destacado el examen de la naturaleza teleológica de la ética en tanto se orienta a la constitución de una comunidad universal, de la cual, por derecho, ninguna subjetividad, por ser racional, puede ser excluida. El aporte original de la Dra. Iribarne es su propuesta de fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad como el sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro. También ha llevado a cabo la aplicación de la ética trascendental al ámbito mundano en el caso de su violación en todas las formas de violencia y en las guerras. Así su mirada se dirige a la sociedad en un esfuerzo por tomar conciencia de sus problemas y resolverlos.

Una ética consciente de sus implicaciones debe conducir a otro tema capital: la metafísica. En *De la ética a la metafísica* (2007), el esfuerzo se encamina a desarrollar una antropología trascendental destinada a mostrar cómo desde un experimentar, estimar y querer elemental, instintivo y no objetivante, el ser humano se eleva a una concepción crítica del conocimiento, del valor y de la acción. A partir de la autorreflexión, el sujeto se comprende en la más radical capacidad de autorresponsabilidad, y culmina en el amor al prójimo como un valor absolutamente obligatorio e incomparable con valores objetivos. La autora nos muestra cómo en el pensamiento de Husserl se hace manifiesta una intención renovadora que no se despliega solo

en la ciencia sino en la transformación de la vida misma. La subjetividad trascendental, con su arraigo en el ser humano real, su carácter histórico, su fundamento teleológico y su proyección infinita tiene un carácter metafísico que otorga un sentido totalizador a la finitud humana. En razón de su proyección infinita, el universo intersubjetivo se encuentra teleológicamente orientado hacia y por Dios como principio de perfección. La obra culmina en dos sugerentes meditaciones. Una hace converger, a pesar de las diferencias, enfoques de Husserl con los de Teilhard de Chardin a través de los temas de la teleología, la génesis, el amor y lo absoluto. Otra lleva el título “Éticamente habita el hombre” en que un tema que tiene sus raíces en Heidegger se enlaza con pensamientos de Husserl. Estar en el horizonte práctico de acuerdo con lo ya señalado, es decir, actuando siempre de modo que se realice lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible, y ejercer el vínculo intersubjetivo en la disposición del amor, es habitar éticamente el mundo. La empresa es posible como lo muestra la historia a través de personalidades como la Madre Teresa o el Abate Pierre y tantas otras mujeres y hombres anónimos, pero exige una adecuada pedagogía y política ética para ser efectivizada.

La quinta cuestión capital es la relación entre filosofía y literatura, que emerge en muchos trabajos, ilumina los problemas anteriores, y alcanza una expresión acabada en *Fenomenología y literatura* (2005). Centrales en esta obra son los problemas de la esperanza, el sueño y la libertad. La esperanza es comprendida bajo la doble figura del don porque no es el resultado de la propia voluntad ni de un mandato ajeno, y de la entrega porque ilumina el futuro de tal modo que el porvenir así intencionado refluye sobre el presente. La meditación se inicia con una referencia borgeseana a los malos tiempos en que le toca vivir a cada hombre, se despliega de acuerdo con la tesis de Marcel según la cual la esperanza solo es posible en un mundo en que hay lugar para el milagro, y culmina en el fino análisis de tres ilustraciones metafóricas por el cine en torno de lo diferente de la esperanza, lo contrario a ella y finalmente su sustancia misma. La reflexión sobre el sueño nos proporciona una esclarecedora clasificación de sus manifestaciones junto con una visión histórica que parte de Heráclito y Platón, se detiene en los aportes de la psicología profunda y la psiquiatría fenomenológica de Binswanger, y culmina en la lectura de María Zambrano. El análisis de la libertad se centra en la exégesis un texto literario de Sartre dentro del contexto que ofrecía en Francia la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, Camus y

el mismo Sartre. La obra se cierra con dos estudios sobre Borges. 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. En el logrado intento de convertirse en un eco filosófico del pensar poético de Borges, la autora se detiene sobre todo en aquellas expresiones literarias que bregan en favor de una descripción más acertada de los fenómenos.

Restaría añadir, respecto de la obra filosófica, que se encuentra actualmente en vías de publicación, en una editorial mejicana a cargo de la más importante serie de obras de fenomenología en América Latina, su libro *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*.

Una tradición fenomenológica ha caracterizado el cultivo de la filosofía en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Fue instituida por uno de sus miembros iniciales, Francisco Romero, quien publicó en 1936, un año antes de su ingreso a esta Casa, el primer trabajo sobre Husserl escrito en el país. Y fue continuada con vigor por Eugenio Pucciarelli, quien colocó temas fenomenológicos en el centro de su reflexión. En la estela y el cultivo de esta herencia se destaca la Dra. Iribarne por su amplia y positiva resonancia en nuestro medio y más allá de sus fronteras. Nuestra homenajeadada ha sido activa participante en la totalidad de nuestros veinte Encuentros de Fenomenología y Hermenéutica realizados desde 1985, Miembro Titular del Centro de Estudios Filosóficos desde 1987 y Directora de su Sección Fenomenología y Hermenéutica desde 2002.

Al darle, en nombre de la Academia, la bienvenida en su nueva condición de Académica Correspondiente, tengo también el honor de expresar la intensa alegría que su incorporación motiva en los miembros y allegados del Centro, y el placer de renovar el siempre presente agradecimiento por su generosa, entusiasta, calificada y eficaz colaboración. Como testimonio de la alegría y el agradecimiento, le entregamos una copia del ejemplar, que se encuentra en la Universidad de Viena, de la tesis doctoral presentada en 1882 por Edmund Husserl sobre el tema "Contribuciones a la teoría del cálculo de variaciones". Es un presente simbólico no solo por su contenido mate-

mático sino por el inicio que significa para un ulterior método fenomenológico.

Me complazco en cederle la palabra para una disertación sobre el tema “Acerca de los avatares de llegar a ser uno mismo”.

ACERCA DE LOS AVATARES DEL LLEGAR A SER “UNO” MISMO

JULIA V. IRIBARNE

Bajo el título, “Los avatares del llegar a ser ‘uno’ mismo”, propongo explorar nuestra posibilidad esencial, la de alcanzar nuestro ser más propio. A lo que se halla en la raíz de tal intento se refirió J. L. Borges cuando dijo: “[...] *El río me arrebató y soy ese río. / De una materia deleznable fui hecho, / de misterioso tiempo*”¹. Tal “materia” —conservemos el término— se halla generalizada, por eso el mundo como contexto por el que cada uno camina su camino es también temporal e histórico.

Además de la referencia a la radical temporalidad, es necesario asentar en el punto de partida, que de ese devenir de cada uno en el mundo forman parte, inseparablemente, los otros. Por eso esta exposición se desarrolla entre dos polos no separados sino entretnejidos: el polo “yo-nosotros” y el polo “mundo-ellos”, del entretnejimiento de uno con otro resultan los pasos que vamos a recorrer.

En el contexto de la práctica, o sea, el de la acción, veremos, en primer lugar, que el polo “yo-nosotros”, como subjetividad intersubjetiva, realiza la aparente paradoja de ser un centramiento descentrado, precisamente por el camino hacia su llegar a ser sí mismo.

A continuación veremos cómo ese itinerario no se realiza en el vacío sino que hace pie en el mundo que en parte es mío y nuestro, pero también es de “ellos”, de “lo otro” y de “los otros”, con las ventajas y las dificultades pertinentes. Intentamos luego un delineamiento de nuestro tiempo como “mundo-ellos”; y concluimos con una referencia a la pregunta por el sentido.

¹ J. L. Borges, *O. C.*, Buenos Aires, Losada, 1974, Vol. I., p. 979. De aquí en adelante, el uso de bastardillas, además de aplicarse a citas en idioma no español, corresponde al énfasis que la autora intenta destacar en los casos pertinentes.

El primer tema de que nos ocupamos es:

1. El polo “yo-nosotros” como centramiento descentrado,
tema que tiene dos vertientes:

1.1. *Experiencia de centramiento*

1.2. *Experiencia de descentramiento*

1.1. *Experiencia de centramiento*

Generativa y genéticamente, vale decir, en relación con nuestro nacimiento y nuestro desarrollo, se hace manifiesto a la mirada retrospectiva que, en la criatura humana, a partir de su organización instintiva, con el paso del tiempo, lo que en el origen fue sólo instinto de conservación da paso a una forma de intención nueva, la de la *preservación de sí mismo*². En el primer caso, se trata de la tendencia a mantenerse vivo. A medida que el yo avanza en la configuración de sí mismo tiende a mantener sus logros, esto es lo que se designa como *autopreservación o preservación de sí mismo*. En ambos casos la dirección del movimiento se orienta hacia el sí mismo como un centro, esto es, como movimiento centrípeto.

Si tal centramiento se diera sin atenuantes, caeríamos en el mito de Narciso. Si en este orden de cosas, optamos por remontarnos unos cuantos siglos en la historia, encontramos el ser humano natural, descrito por Hobbes, como un hombre que en la defensa de la propia libertad sin límites, resulta ser un lobo para el otro hombre.

La historia de la construcción de la propia identidad comienza aun antes de que el niño logre designarse a sí mismo como “yo”; a lo largo de los días se van sedimentando afectos, preferencias, habitualidades que van a ser sostenidas si no defendidas. Cada “yo” resulta ser el punto cero de centralización de su mundo; cada uno ve el mundo desde su “aquí” y al desplazarse lleva su “aquí” consigo.

Con el desarrollo en el tiempo, lo sedimentado se enriquece, incorpora asociaciones, valoraciones, fines, motivaciones, intereses, convicciones, capacidades, que operan desde un trasfondo “silencioso”, a partir del cual cada uno se sabe “uno mismo”, primero de modo no explícito y

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Ideas II*, Hua IV, editado por Marly Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952, p. 253.

más adelante, explícito. Es necesario reconocer que la base del reconocimiento de sí mismo no procede tanto de la relación con el propio cuerpo como del reconocimiento como propio del propio pasado y el interés a favor del proyecto referido a sí mismo en que se está comprometido. A partir de la conjunción de esas instancias *sé que sé de mí*.

En particular, el estilo de *motivación* diseña la identidad de la persona. Importa señalar que esta organización decantada no es estática, la persona no solo lo configura sino que lo *reconfigura* en el tiempo, del mismo modo que modifica sus habitualidades. La preservación de sí mismo apunta a un centro unitario que se mantiene como tal a lo largo de las modificaciones. De esta capacidad de sostenimiento de sí a lo largo de los cambios de la propia historia resulta de hecho que cada uno de nosotros *ocurre una sola vez*, razón por la cual *no* somos intercambiables.

El centramiento en sí mismo también se hace manifiesto en la vivencia de *preocupación* por la propia vida: se trata de la vida *mía*, de la que está a *mi* cargo. En el mismo sentido actúa el asumir que *mi* acción es *mía*, que es *mío mi* propósito, *mi* elección, así como los movimientos de *mi* cuerpo, exigidos para el completamiento de la acción. Del mismo modo vivo como radicalmente *míos mi* alegría y *mi* tristeza.

De esta experiencia de centramiento forma parte mi capacidad de autocrítica, la que a su vez resulta en una *auto-regulación* de sí mismo que en función de la crítica puede también modificarse. Tanto la crítica como los cambios tienen como meta la *fidelidad a uno mismo*, tendencia que en una primera aproximación parece manifestar exclusivamente el centramiento. De este sostenido intento de preservación de sí mismo procede la conciencia de que si bien las posibilidades que se abren son múltiples, solo unas pocas son las propias.

Dado que la construcción de uno mismo depende del proyecto, y que es intrínseco al proyecto contar con el futuro, el esencial *no ser todavía* de este último impregna al primero. Esta circunstancia tiñe de incertidumbre toda realización y de inseguridad nuestra existencia. Nuestra vida es “vida en la *preocupación*”³, preocupación por el futuro, por nuestro proyecto, por el cumplimiento de nuestra tarea vital, la de *llegar a ser* uno mismo.

Convengamos aquí, en que en este estar encaminado a llegar a ser uno mismo, no se trata en general de algo así como un “ideal del yo”, de tener una imagen previa de alguna forma superior definitiva a favor de la que nos esforzamos. Más bien la mirada está puesta

³ Husserl, Ms. E III 4, 3.

en saber que cada una de mis motivaciones, de mis decisiones corresponden aquí y ahora a una identidad que, aunque no sea definitiva, es la mía.

La preocupación en la que de algún modo estamos instalados implica una toma de conciencia en cuanto a que la propia vida está permanentemente expuesta al fracaso de nuestras intenciones, a la posibilidad de desengaño respecto de las expectativas.

Todavía es necesario mencionar como modo de centramiento radical, la *responsabilidad* respecto de sí mismo. Con eso se vincula la auto-regulación de que hablamos y la exigencia de respuesta positiva al *llamado* que es punto fontanal de nuestro llegar a ser uno mismo. La responsabilidad por uno mismo orienta la marcha en el sentido de la propia vocación como ideal y parece ser un modo fuerte y exclusivo de centramiento.

Para concluir provisoriamente esta referencia el centramiento, es interesante retomar una indicación de Paul Ricoeur que resulta ser un ejercicio práctico para alcanzar la vivencia de esta orientación centrípeta. Es la experiencia que se tiene al anunciarse uno mismo con el propio nombre: "Yo soy N.N.". De esta afirmación procede una certeza que supera el orden epistémico. El sentido del ejercicio es el del *reconocimiento de sí mismo*, intencionalidad de cada uno dirigida hacia sí mismo como centro.

1.2. *La experiencia de descentramiento*

Puesto que al comenzar asentamos el carácter intersubjetivo de la subjetividad se impone la necesidad de reexaminar las instancias en que el entretrejimiento intersubjetivo se hace manifiesto; con ese propósito nos referimos ahora al movimiento centrífugo del yo como parte de la preservación de sí mismo.

La fenomenología señala la intencionalidad⁴ y la temporalidad⁵ de la conciencia como sus rasgos estructurales esenciales; la intencionalidad se muestra en el ser la conciencia siempre conciencia *de* algo, y equivale a un salir de sí que exhibe el descentramiento en toda su radicalidad.

Del mismo modo, la temporalidad muestra el carácter centrífugo. Vivimos a partir de un ahora fugaz que cae ineludiblemente en

⁴ E. Husserl, *Ideen I*, Hua III, editado por Karl Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.

⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, editado por Rudolf Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

el pasado, en tanto lo por-venir se convierte en presente como tránsito de un fluir indetenible que nos sostiene. Borges me ayuda a decirlo mejor cuando, con palabras que atribuye a Bradley⁶, afirma: “[...] el momento presente es aquel en que el porvenir, que fluye hacia nosotros, se desintegra en el pasado, es decir que el ser es un dejar de ser o, como no sin melancolía lo dijo Boileau: *Le moment où je parle est / déjà loin de moi*” (El momento en que hablo ya está lejos de mí).

Por otra parte, si nos situamos en el punto de vista genético-generativo, el de nuestro nacimiento y desarrollo, la organización de la preservación de sí mismo se manifiesta como des-centramiento. La criatura humana, en sus orígenes, vive en interrelación con las entrañas maternas. La historia de esta delimitación imprecisa que comienza en la vida intrauterina, se prolonga en simbiosis más allá del primer año de vida. En ella el descentramiento tiene lugar al modo de la dependencia.

Con el desarrollo, el niño llega a saber de sí designándose como “yo”, lo que implica diferenciación respecto de los otros; y también un progreso en la incorporación del lenguaje, hecho radicalmente intersubjetivo.

En el ámbito de la vida comunitaria, el descentramiento es el acto mismo de “comunicación” como acto social por excelencia. Se es con el otro, en el otro, según el otro, para el otro y también contra el otro. En este ámbito, la intencionalidad, como forma esencial de descentramiento, asume todos los matices afectivos que median entre el amor, el odio y la indiferencia.

La intencionalidad de la conciencia en su dirigirse a lo otro se orienta hacia las cosas en el mundo; en la acción se descentra hacia ellas como hacia sus metas.

La radicalidad del fenómeno de descentramiento se hace visible en el hecho de que sólo completo mi saber de mí mismo a través de la mirada del otro. Sólo sé de la exterioridad de mi cuerpo al saberme visto. No sé cómo es mi nuca ni cómo soy al caminar visto de espaldas, ni cuáles gestos y cuáles posturas me caracterizan. El otro completa mi saber de mí, hasta el extremo negativo del que da testimonio Sartre al decir “Si soy mirado, en efecto, tengo conciencia *de ser un objeto*”⁷; “[...] la vergüenza es el sentimiento original de tener una exterioridad [...] es el sentimiento de caída original” [...] “caído

⁶ J. L. Borges, *O.C.*, Vol. II, p. 446.

⁷ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 330.

en el mundo, en medio de las cosas”⁸ y también, “El infierno son los otros”⁹.

Hegel enunció ese vínculo en términos tal vez definitivos. Dijo: “La conciencia de sí mismo es *en y para sí*, en la medida *en que y por medio de que* ella sea para otro *en y para sí*, vale decir, que ella es sólo como *reconocida*”¹⁰. También dramatizó de modo definitivo la importancia de alcanzar tal *reconocimiento*¹¹. Dos conciencias como saber de sí esperan ese reconocimiento la una de la otra porque lo necesitan: por ese medio esperan lograr el testimonio completo de su ser. Porque el reconocimiento les es imprescindible, la lucha es a muerte. Quien se rinde por salvar la vida es el esclavo, quien en la lucha no teme a la muerte es el amo.

Cuando por una u otra vía el yo incorpora como actitud y como valor el ser responsable, lleva a cabo la forma más alta de descentramiento. Dicho con palabras de Dostoievski: “[...] cada uno de nosotros es culpable ante el otro por todo y yo más que nadie”¹².

Si es verdad que en general el ser humano tiende a la felicidad, también es cierto que es imposible ser plenamente feliz mientras los demás no lo sean, no sólo los más allegados, sino mientras la humanidad padezca guerras, hambres, analfabetismo y demás miserias. La imposibilidad de vivir una felicidad plena es la medida del descentramiento.

Por todas estas experiencias es posible afirmar sin temor a la paradoja, que la persona es un centramiento descentrado.

Mutatis mutandi, lo dicho hasta aquí como relativo al “yo” vale para el “nosotros” como comunidad de pertenencia. También como “nosotros” somos o podemos ser centrado-descentrados.

2. El polo “yo-nosotros” respecto del polo “mundo-ellos”

Si se acepta como modalidad la tendencia unificadora del yo en su proceso de auto-configuración, antes de identificar las posibles

⁸ *Ibidem*, p. 349.

⁹ J. P. Sartre, *Theatre. Huis-clos*, Paris, Gallimard, 1947, p. 167.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Middlesex, USA, The Echo Library, 2006, p. 81.

¹¹ P. Ricoeur dedica su último libro, *Parcours de la reconnaissance*, a estudiar las diferentes modalidades del reconocimiento.

¹² F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Londres, Pinguin Classics, edición revisada 2005, p. 374 y también p. 386.

dificultades en el polo “mundo-ellos” es necesario reconocer los límites propios del polo “yo-nosotros”.

En el orden interno, la vía hacia el sí mismo que consideramos valioso es obstaculizada por la propia aceptación de inclinaciones en sentido inverso, por opciones por un disvalor. En otro orden de cosas, la enfermedad física o psíquica puede detener el proyecto, aunque también puede ocurrir que no se detenga la construcción de sí mismo sino que continúe en una reconfiguración diferente. Además estamos sujetos a errores de conocimiento, de valoración, de decisión, puesto que somos radicalmente falibles.

Por su parte, el polo “mundo-ellos”, que en circunstancias favorables nos proporciona la materia para la acción transformadora de ese mundo y de nosotros mismos, puede convertirse en obstáculo.

Designamos este polo “mundo-ellos” porque en este caso el mundo *no es* el mundo de la familia, los amigos, los colegas, los camaradas, con quienes nos reconocemos como “nosotros”, de lo que vale como ejemplo, entre otros, el mundo familiar de la infancia, narrado por Marcel Pagnol, también el que recupera Marcel Proust, o el mundo de la camaradería tal como nos lo acerca Saint Exupéry en *Tierra de hombres*.

Del “mundo-ellos” con connotación negativa es fácil dar ejemplos; el factor común es la maquinaria del poder y su violencia¹³, en todos los niveles y formas, sobre un trasfondo de crisis profundas separadas por ocasionales treguas.

En el intento de delinear la relación yo-nosotros respecto del “mundo-ellos”, me apoyo en la literatura cuyas creaciones resultan paradigmas de respuestas a circunstancias vividas.

En 1943, la viuda de Robert Musil publicó la obra inconclusa, escrita por él durante doce años: *El hombre sin atributos*¹⁴. Esa obra puede leerse como una sátira de los últimos días del imperio austro-húngaro; en todo caso es una farsa trágica: se trata del caos y la decadencia de una sociedad que se entrega al nazismo. Como rechazo de esa circunstancia, el personaje de Musil *se niega a ser alguien para los otros y alguna cosa para sí mismo*, no se queda nunca en la

¹³ P. Ricoeur, “Le paradoxe politique”, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, pp. 261-285.

¹⁴ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*; versión española de *El hombre sin atributos*, traducción de José M. Sáenz, revisada por Pedro Madrigal, Barcelona, Seix Barral, 2008.

proximidad de su ser propio y se mantiene *impasible* entre la ensoñación de las bellas almas y la inutilidad de las convenciones sociales.

Melville, un siglo antes, había concebido un anticipo, igualmente patético del hombre sin atributos de Musil. Es *Bartleby, el escribiente*¹⁵. Este hombre trabaja en una escribanía en tiempos en que las múltiples copias necesarias de los documentos eran hechas a mano. Bartleby fue uno de esos copistas, hasta el día en que al solicitársele con urgencia cierta copia, responde “Preferiría no hacerlo”. Bartleby persistió en esa actitud; en su lugar de trabajo se estuvo de pie frente a una de las paredes y dejó de alimentarse. Finalmente, también frente a una pared, esta vez de una cárcel, murió, acurrucado. Su frase, célebre por tristemente revolucionaria, ha recibido diferentes interpretaciones. Por mi parte, pienso que, además de ilustrar el exilio que Melville pudo sentir respecto de su tiempo, su alegoría traduce la conmoción de un mundo trastocado a partir de la revolución industrial. El individuo se sabe y siente ajeno a las circunstancias deshumanizantes y, como en las versiones literarias, produce formas trágicas de supervivencia, suprime el interés por el curso de las cosas y de su propia vida, detiene, o bien forja un nuevo modo de ser sí mismo, “da la espalda” a la circunstancia.

Otro prototipo que nuestros tiempos siguen produciendo es “el hombre de la barraca”. Tuvo familia, una casa, animales. Ahora no posee más que lo que lleva encima. Cito: “Habla poco, lento, circunspeto”; cuando habla de lo que poseyó en otros tiempos se convierte en un ser humano viviente. Para él solo hay abstracciones, “socorro para refugiados”, “ayudas de urgencia”. Es un número, en una ficha dentro de una carpeta. Lo describió el filósofo alemán, Hans Zehner¹⁶.

Otra denominación para designar la eficacia del “mundo-ellos” sobre la vida personal y sobre la historia es “acontecimiento”, sin connotación necesariamente negativa.

Nietzsche¹⁷ meditó sobre la realidad del acontecimiento y lo vinculó al gran sentido de aquellos que lo llevan a cabo, que lo vivencian. Sostiene que, en sí, ningún acontecimiento tiene magnitud, y que aun si todas las constelaciones desaparecieran, si se hundieran los pueblos, se fundaran inmensos Estados y llevaran a cabo guerras con fuerzas y pérdidas enormes, por sobre muchas cosas de ese orden soplaría el aliento de la historia. De ese aliento proceden los “gran-

¹⁵ H. Melville, *Bartleby el escribiente*, Valencia, Pre-textos, 2005.

¹⁶ H. Zehner, *El hombre en este mundo*, citado por Gabriel Marcel en *El hombre problemático*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956.

des pensamientos” que Nietzsche caracteriza como acontecimientos que en su momento no se comprenden. Las “generaciones” que son contemporáneas de tales acontecimientos no los vivencian –pasan de largo ante ellos–. La relación entre el pensamiento y la vivencia incluye la distancia respecto del momento en que se da, como lo esencial en la comprensión del acontecimiento. Dice Zaratustra: “Los grandes acontecimientos no son nuestras horas más sonoras sino las más silenciosas”¹⁸. Esto es válido probablemente tanto para la historia personal como para la comunitaria.

Ejemplo del silencioso poder del acontecimiento respecto de la vida personal se manifiesta, según lo narra Sartre en *Situations IV*¹⁹, en la vida de M. Merleau Ponty. Merleau Ponty habría tenido una revelación dramática de la operatividad del acontecimiento. No se trata en este caso de discutir si lo narrado corresponde a la realidad o si se trata de una interpretación de Sartre; sólo lo retomamos aquí a modo de ejemplo.

Sartre transcribe lo que sostiene sería la convicción de quien había sido su amigo: “Cuántos amigos he perdido que viven todavía. No fue culpa de nadie: eran ellos, era yo; el acontecimiento nos había hecho y aproximado, él nos separó”²⁰.

Sigue Sartre: “Merleau Ponty me dijo un día, en 1947, que nunca se había curado de una infancia incomparable. [...] Le hacía falta vivir: le faltaba hacerse hasta el fin tal como el acontecimiento lo había hecho: tal y diferente”²¹. “Somos historias ambiguas, suerte o desgracia, razón o sinrazón, cuyo origen no es nunca el saber sino el *acontecimiento* [...]”²².

A los ojos de Sartre, Merleau Ponty vivía exiliado respecto del verde paraíso de su infancia. Tempranamente sintió que no se vuelve atrás, no se recupera el propio golpe de suerte, la dulce contingencia natal se transforma en destino por su irreversibilidad. Tal fue su experiencia original del acontecimiento.

En cuanto a Sartre, su nostalgia de un acontecimiento predestinado y con sentido puede verse en la aspiración (vana) del pro-

¹⁷ F. Nietzsche, Grossoktav-A; I. 497, citado por D. Sinn en el artículo “Ereignis” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

¹⁸ *Ibidem*, 6, p. 189.

¹⁹ J. P. Sartre, *Situations IV*, París, Gallimard, 1964.

²⁰ *Ibidem*, p. 189.

²¹ *Ibidem*, p. 191.

²² *Ibidem*, p. 192.

tagonista de *La náusea*, quien intenta lograr momentos perfectos, con un comienzo bien determinado y un desarrollo y final previsible. En la relación con su pareja, ambos, esforzadamente, trataban de producirlos, raramente lo lograban y si lo lograban eran por demás triviales.

3. El tema de *nuestro tiempo* como “mundo-ellos”

Antes de llegar a la última cuestión propuesta, es necesario reconocer que si Borges tuvo razón y es verdad que “a todos los hombres les tocaron malos tiempos para vivir”, también es verdad que cada generación se ve obligada a hacer frente a lo peculiar de su propio tiempo y es, en este sentido, que se impone ahora una referencia al mundo-ellos que enfrentamos.

Se trata aquí de un delineamiento necesariamente incompleto y, sobre todo, afectado por la dificultad insalvable del intento de comprender un contexto en el que estamos sumergidos.

En primer lugar, la velocidad de los cambios, vividos en consonancia con los avances de la tecnología, supera la comprensión de quien no esté especializado, mientras a su vez, el especialista queda circunscripto a su ámbito. Las ventajas de buena parte de esos avances son indiscutibles, razón por la que no me ocupo de ellas; en ciertos órdenes, en cambio, son, por lo menos, desconcertantes.

Hace algunos años nos azoró el éxito de la clonación, hoy seguimos atónitos ante la posibilidad de la manipulación genética. La libertad del investigador es sagrada, y quedamos librados a su propia autolimitación y crítica. El día 30 de marzo de este año, los medios nos informaron que con lo que los investigadores denominan “la máquina de Dios”, vale decir, el acelerador de partículas más grande del mundo, se estableció un nuevo record para las colisiones de alta energía al hacer chocar dos haces de protones al triple de fuerza que la marca anterior. Esto es parte de un ambicioso programa para descubrir nuevos detalles acerca de partículas teóricas y microfuerzas que dieron origen al universo. Es el tiempo de la *física de las partículas*, nos dicen.

Cada uno de los ámbitos de la tecnociencia puede aportar ejemplos igualmente asombrosos. Pese a las dimensiones inimaginables de los logros, lo que más sorprende al observador interesado, es aceptar que esos acontecimientos tienen lugar en el mismo “mundo-ellos” del cual no ha sido posible erradicar la miseria en todas sus formas.

Se trata de una toma de conciencia que cambia el ámbito del planteamiento y lo ubica en el de la filosofía y de la filosofía política.

Según lo visto hasta aquí podemos afirmar que la estructura de cada ser humano arraiga en comunidades de vida y en épocas históricas, que se extienden fuera del alcance de la mirada presente. En el camino de busca de sí mismo el mundo circundante ofrece a cada uno posibilidades a las que se aplica la capacidad de creación en el curso histórico del despliegue de sí mismo. La relación de esos elementos compone la estructura fundamental del ser humano, y al mismo tiempo la de la historia de los seres humanos, la del mundo, la del sentido y la del sentido o del sinsentido del mundo.

Llama la atención como cuestión altamente significativa, en la circunstancia que a nuestra generación toca vivir, la falta de unidad en la juridicidad de los mundos. En el pasado al hablar de choque entre mundos, entendíamos por mundos los de las naciones en guerra, o el choque entre religiones, la confrontación entre poderes externos el uno respecto del otro. Lo que, en cambio, caracteriza nuestro tiempo es la fractura dentro del mundo que configuraría una unidad.

Después de la fragmentación de la Unión Soviética, de la caída del muro de Berlín, sabemos que todo ordenamiento de un mundo se puede derrumbar, que ninguno tiene validez absoluta. Heinrich Rombach²³ ha reflexionado sobre estas cuestiones y se pregunta *cuál es el valor de un orden que, desde un punto de vista ajeno, puede ser comprendido como injusticia*. Esta pregunta es inquietante para cada generación, para las culturas, los ordenamientos sociales, las religiones. Si caen los mundos, caen sus respectivos ordenamientos, la conclusión parece ser que “no hay ningún orden en sí, ningún orden para todos”²⁴.

De esto resulta una inestabilidad radical para la que el ser humano singular no suele tener respuesta y se refugia y consuela en el mundo de la técnica que aparenta ser el de la objetividad. Pero la técnica es manipulable, y no es ajena al engaño y la injusticia.

Parece lícita la afirmación de que todo ser humano aspira a la paz, sin embargo no la logra. “Los ordenamientos de la paz sólo parecen posibles como tensiones hacia la paz”²⁵.

A partir de la falta de juridicidad en común, la idea de la posesión de la verdad cierra la negociación y el diálogo e incuba la gue-

²³ H. Rombach, *Leben des Geistes*, Freiburg am Br., Herder Verlag, 1977.

²⁴ *Ibidem*, p. 22.

²⁵ *Ibidem*, p. 252.

rra como parte de su estructura. La situación del ser humano no tiene salida si usa como arma el reproche que culpa al otro: es el otro el culpable por la desdicha de que nunca se logre el orden humano. Desde esa convicción, la lucha, la guerra, el golpe mortal resultan ser condiciones de unificación hacia la totalidad. La única pacificación que se puede alcanzar es la de la colmena o el hormiguero.

Hasta aquí lo que concierne al mundo-ellos de *nuestro tiempo*.

Para terminar reflexionamos sobre:

4. La cuestión del sentido

La desproporción manifiesta entre la magnitud de nuestro empeño cotidiano y la de las fuerzas del “mundo-ellos”, el destino inquietante de los tiempos, impone con necesidad la pregunta por el sentido. Dada la disparidad de las fuerzas ¿tiene sentido nuestra tarea de forjarnos como persona, de asumir la responsabilidad por nosotros mismos y por los otros? ¿tiene sentido nuestra intención humanizante? Y, sobre todo, ¿tiene sentido este sentido singular si no se incluye en otro más abarcador que nos sostenga y nos desborde?

En este punto se hace necesario desdoblarse esta última pregunta y considerar, en primer lugar y separadamente, la pregunta por “el sentido” del sentido de la existencia personal.

Al término de nuestra vida seremos lo que hayamos llegado a ser sin por eso tener la certidumbre de haber llevado al mejor término aquello de que éramos capaces. Los versos de Mallarmé definen el hecho al decir: “*Tel qu'en lui même en fin / l'éternité le change*” (“Tal como, por fin, la eternidad lo transforma en él mismo”)²⁶. Con la muerte terminan los cambios, las superaciones posibles, culmina la tarea en una culminación que, por otra parte, no es posible llegar a vivenciar. Aceptado este *factum* de la existencia, también parece necesario aceptar que cada ser humano está a cargo de sus opciones y de sus acciones y que *esa* es la mediación por la que se va generando el sentido de cada vida. Vista de este modo, la génesis del sentido de la vida singular no parece resultado de una férrea decisión de alcanzarlo como un yo ideal²⁷ sino más bien una sedimentación progresi-

²⁶ Mallarmé, primer verso del poema “Le tombeau d'Edgar Poe”, primera publicación 1877, Baltimore.

²⁷ La expresión “yo ideal” no es usada aquí en sentido psicoanalítico; más bien se intenta poner en claro que no se trata de una causa final, tal como a la manera

va, en cierto modo, inevitable (quiero decir, inevitable como sedimentación de sentido, no como la orientación del mismo). La dificultad sobreviene con el intento de estimarlo, de alcanzar la certeza de que el sentido generado tuvo sentido.

Otra vez recurrimos a Borges cuya intuición poética vio esa dificultad y a ella aludió en relación con tres momentos diferentes de la vida.

El primer momento se refiere a la propia ignorancia respecto de obra futura; Borges imagina a Cervantes quien,

“Sospechándose indigno de otra hazaña / Como aquella en el mar, este soldado, / A sórdidos oficios resignado / Erraba oscuro por su dura España. / [...] *Sin saber* de qué música era dueño”²⁸.

Acerca del segundo, cuenta:

“[...] Dante moría en Ravena, tan *injustificado* y tan solo como cualquier otro hombre. En un sueño, Dios le declaró el secreto propósito de su vida y de su labor; Dante, maravillado, supo al fin quién era y qué era y bendijo sus amarguras. La tradición refiere que al despertar, sintió que había recibido y perdido una cosa infinita, algo que no podía recuperar, ni vislumbrar siquiera, porque la máquina del mundo es harto compleja para la simplicidad de los hombres”²⁹.

El tercero concierne a la esperanza de que lleguemos a comprender el sentido de nuestra vida en el momento que sucede a la muerte, y Borges se pregunta:

“¿Quién es el mar, quien soy? Lo sabré el día / ulterior que sucede a la agonía”³⁰.

La vida transcurre en la pre-ocupación, puesto que la acción proyectada implica la incertidumbre del futuro, inseguridad, inquietud. En este orden de cosas el futuro reviste las formas del azar, de aquello que sobreviene y no depende de nosotros, y también de nuestra involuntaria falibilidad: es posible errar la meta respecto de uno mismo, de los otros y de las cosas. Aspiramos a ser coherentes con nosotros mismos y con los demás, pero nuestro ser temporal da lugar a inconsistencias. A pesar de los obstáculos, cada uno asume su pro-

aristotélica, el escultor al comenzar a esculpir la estatua tendría presente la forma definitiva que se propone alcanzar.

²⁸ Ibidem, p. 878.

²⁹ J. L. Borges, *O.C.*, Vol. I, p. 807.

³⁰ Ibidem, *O.C.*, Vol. I, p. 943.

pia vida y quiere lo mejor para consigo mismo y con los demás³¹. Se lleva a cabo una tarea que, como tal, requiere esfuerzo, por lo que nos sentimos con derecho a preguntar *¿para qué haber sido?*, o más exactamente *¿para qué he sido?*

Al formular esa pregunta, vale decir, cuando preguntar por el sentido de la propia vida conduce a buscar para ella un fundamento radical, a preguntar por un sentido superior que nos sostenga y nos justifique, hemos cambiado el ámbito de planteamiento. Seguimos preguntándonos: si tal sentido no existe ¿para qué el esfuerzo? Hizo falta, entonces, desdoblarse la pregunta, se manifestó que la génesis de sentido de la existencia personal *no depende a su vez de otro sentido que lo desborde*, simplemente, va sucediendo. Vista filosóficamente, la tarea de llegar a ser uno mismo se ha hecho manifiesta como nuestra esencial capacidad de otorgarnos un sentido que no es otro que el de la fidelidad para con nosotros mismos y con los demás, por la que nos configuramos como centrado-descentrados³².

En cambio, la segunda cuestión, la pregunta por un sentido que nos fundamente y nos abarque, hace pie en el campo de la metafísica, sin aval en lo antropológico. Ella cae en el orden de cosas señalado por Kant cuando observó: “Tiene la razón humana este singular destino: en cierto género de conocimientos, el verse abrumada por cuestiones de índole tal, que le es imposible evitar porque su propia

³¹ Cf. E. Husserl, “Wert der Welt, Wert des Lebens”, hay versión española de J. V. Iribarne, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, PUCP, 2007.

³² Esta temática centrada en el llegar a ser uno mismo podría ser objetada: ¿con qué derecho hago de ella una cuestión si, en términos relativos, es una minoría el sector de la humanidad que tiene la capacidad de hacerse cargo? La respuesta concierne a que el llegar a ser cada uno según el cumplimiento de un llamado o de una opción, es un avance en la dirección humanizante.

La tarea, entonces, en términos de Husserl, es la de “despertar al que duerme”; se trata en verdad de una *tarea docente*. A cargo de esta problemática, Amartya Sen, premio Nobel de economía en 1998, enunció la pauta indiscutible para estimar la eficacia de los gobiernos: se trata de lograr en la mayor extensión posible que cada ser humano pueda *desarrollar sus dotes personales* y, en consecuencia, vivir una *vida libremente elegida*, lo que implica, concomitantemente, la satisfacción previa de las necesidades básicas que son condición de posibilidad de la *capacitación*. El éxito de la conducción se mide exclusivamente por ese logro.

En cualquiera de las múltiples formas que este llegar a ser sí mismo tenga lugar según lo en cada caso superior y libremente elegido, equivale a generar el sentido de la propia vida.

naturaleza se las impone, y a las cuales, además, no puede responder porque *rebasan totalmente sus límites*³³.

En efecto, no obstante la dificultad, el pensamiento ha seguido en busca de respuesta. El mismo Kant postula a Dios para poder comprender lo que la razón práctica hace manifiesto. Cuando su meditación conduce a Husserl al límite de lo que puede ser filosóficamente justificado, afirma la *creencia en el sentido* como exigencia suprema. Para Jaspers el fracaso permite traducir el múltiple lenguaje de la trascendencia en la más sencilla certidumbre del ser. Teilhard de Chardin, como paleontólogo, lee en la evolución cósmica la marcha ascendente hacia la espiritualización de la humanidad. Levinas persigue ciertas huellas. P. Ricoeur descubre en los múltiples aspectos de la negación el reverso de una afirmación más originaria.

Heinrich Rombach en un libro fascinante basado en la elocuencia de las imágenes, vislumbra en ellas la marcha del espíritu y, cuando llega a las cuestiones últimas, el filósofo confía en la intuición del poeta y le entrega la palabra a Novalis. Nosotros, aquí, optamos por seguir su ejemplo. Frente a estas mismas cuestiones y, para terminar, damos la palabra al poeta argentino Roberto Juarroz, quien en uno de sus poemas (1991) dice:

“Algunas veces nos sentimos por fin / asentados en la tierra. / Ella parece entonces nuestra casa. / Y por un momento olvidamos / nuestros pintorescos atuendos / de seres destinados al exilio”³⁴.

Y en otro poema:

“El fondo de las cosas / no es la muerte o la vida / el fondo es otra cosa / que alguna vez sale a la orilla”³⁵.

De este modo, los avatares del llegar a ser uno mismo culminan en una conjetura que tal vez es sólo, apenas, algo más que una sospecha, o dicho de otro modo, en una conjetura que *es* una esperanza.

³³ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Manuel Fernández Núñez, Buenos Aires, Editorial “El Ateneo”, 1950, p. 11.

³⁴ R. Juarroz, *O.C.*, Vol. II, *Poesía vertical 1991*, Buenos Aires, Emecé, 2005, p. 182

³⁵ *Ibidem*, *O.C.*, Vol. I, *Poesía Vertical 1958*, p. 13.

MESA DIRECTIVA

- 2009-2011 -

Presidente

Dr. HUGO FRANCISCO BAUZÁ

Vicepresidente 1º

Dr. MARCELO A. DANKERT

Vicepresidente 2º

Dr. FAUSTO T. L. GRATTON

Secretario

Dr. MARCELO URBANO SALERNO

Prosecretario

Ing. ANTONIO A. QUIJANO

Tesorero

Ing. LUIS ALBERTO DE VEDIA

Protesorera

Dra. ANA MARÍA MARTIRENA-MANTEL

Director de *Anales*
Académico Titular Dr. Alberto Rodríguez Galán

Consejo Asesor de *Anales*
Académico Titular Dr. Amílcar E. Argüelles
Académico Titular Dr. Mariano N. Castex
Académico Titular Dr. Roberto J. Walton

Secretaría de Redacción
Dra. Isabel Laura Cárdenas

Impreso durante el mes de julio de 2010 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bogotá 3066, Depto. 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
correo-e: pellegrinirj@gmail.com