



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

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

Renato Cristin
Universidad de Trieste
Italia
cristin@units.it

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En mi caso las conversaciones y los intercambios epistolares con Julia fueron de gran utilidad científica y de refuerzo cultural, también porque, después de algunos trabajos anteriores de carácter prevalentemente informativo de otros especialistas, ella había sido uno de los primeros en la segunda mitad del Siglo XX en afrontar la relación Husserl-Leibniz de una manera sistemática. La interpretación que Julia había desarrollado en este plexo teórico tan relevante para la comprensión del pensamiento de Husserl, y especialmente de la operación que éste cumple entorno a la figura de Leibniz, ofreció más tarde la oportunidad de un trabajo en común, que culminó con la inclusión de un texto suyo en el volumen que con Kiyoshi Sakai editamos en el 2000¹. La reconstrucción y exploración de la idea husserliana de Dios en relación con Leibniz que ese escrito suyo desarrolla, constituyen un punto de referencia no solamente para los estudios fenomenológicos sobre este tema, sino un interesante estímulo para los especialistas de filosofía leibniziana.

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

Volviendo a nuestro punto central, el amplio estudio de Iribarne sobre la teoría husserliana de la intersubjetividad, indudablemente es —insisto— uno de los más interesantes trabajos de reconstrucción sistemática y exposición crítica que han sido escritos sobre el tema, porque trata de manera excelente tanto lo que concierne a la historia intra-husserliana del concepto, como lo que se refiere a sus implicaciones o, mejor, antecedentes extra-husserlianos, entre los cuales, en especial, el leibniciano². Examinando el material contenido en los tres tomos de la Husserliana dedicados al tema, Iribarne logra exponer en forma unitaria y comentar de modo original los textos y fragmentos que componen la específica teoría que Husserl elabora en un arco de treinta años, desde los primeros apuntes de 1905 hasta los manuscritos de 1935. Avanzando en el camino indicado por Stephan Strasser, que había evidenciado las implicaciones leibnicianas del pensamiento de Husserl, subrayando su importancia para una teoría fenomenológica de la sociedad o, según el título de un célebre libro de este autor, para la “ontología social” (*Sozialontologie*) de Husserl, Julia Iribarne desarrolla su propia interpretación a partir de las páginas que Husserl dedica a Leibniz en las lecciones de *Erste Philosophie*.

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

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

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

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

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

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

³ J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, cit., p. 102.

⁴ D. MAHNKE, “Eine neue Monadologie”, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft 39, 1917, p. 3.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

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

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

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

⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁷ J. V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, Tomo I, p. 129.

⁸ *Idem.*

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

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

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

⁹ E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, Husserliana VII, Erster Teil, La Haya: Nijhoff,— 1956, p. 197.

¹⁰ J. V. IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl*, Tomo I, p. 128.

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

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

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 135.

¹³ *Ibid.*, p. 136.

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

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

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

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 139

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

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

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

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

¹⁸ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹⁹ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. de M. A. PRESAS, Madrid: Tecnos, 1986, p. 26.

²⁰ J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología, cit.*, p. 142.

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

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

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

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, p. 168.

²³ *Ibid.*, p. 154.

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

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

²⁴ *Ibid.*, p. 169.

²⁵ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), Husserliana VI, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, Anhang XXI.

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

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

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

²⁶ J. V. IRIBARNE, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, pp. 384-385.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

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

En el complejo horizonte de la intersubjetividad y de su determinación ética, Julia da cuenta además de un sujeto que, interpretado desde el punto de vista del método fenomenológico, se configura en base a dos órdenes de características: las cualidades inherentes al yo en general, tomado en la doble dimensión estática y genética o, en otras palabras, óptica e histórica; y las propiedades inherentes al yo individual, ese yo que se constituye en la identidad de su propia historia, de su biografía. Sus análisis de la experiencia del tiempo vivido en Proust y en Bergson contribuyen, en este sentido, al esclarecimiento de esta subjetividad, como así también sus escritos filosófico-literarios, reunidos en un texto del 2005²⁹, sobre el que Roberto Walton ha escrito una breve pero ejemplar reconstrucción, evidenciando que

centrales en esta obra son los problemas de la esperanza, el sueño y la libertad. La esperanza es comprendida bajo la doble figura del don porque no es el resultado de la propia voluntad ni de un mandato ajeno, y de la entrega porque ilumina el futuro de tal modo que el porvenir así intencionado refluye sobre el presente [...]. La reflexión sobre el sueño nos proporciona una esclarecedora clasificación de sus manifestaciones junto con una visión histórica que parte de Heráclito y Platón, se detiene en los aportes de la psicología profunda y la psiquiatría fenomenológica de Binswanger, y culmina en la lectura de María Zambrano. El análisis de la libertad se centra en la exégesis de un texto literario de Sartre dentro del contexto que ofrecía en Francia la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, Camus y el mismo Sartre³⁰.

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

²⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁹ J. V. IRIBARNE, *Fenomenología y literatura*, Buenos Aires: Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

³⁰ R. WALTON, *Semblanza de Julia V. Iribarne*, publicado en el sitio web: <http://www.filosofiyensenanza.org/inicio/index.php/home/noticias/138>.

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

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

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