



“LLEVO A LOS OTROS EN MÍ”

LA ÉTICA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA:

TEMA FUNDANTE DE LAS INVESTIGACIONES DE JULIA V. IRIBARNE

“I HAVE ANOTHER IN ME”

ETHICS IN PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE:

FOUNDATIONAL THEME OF JULIA V. IRIBARNE’S INVESTIGATIONS

Germán Vargas Guillén
Mary Julieth Guerrero Criollo
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá
gevargas@pedagogica.edu.co
mjuliethguerrero@gmail.com

Resumen: El artículo reconoce los aportes que la Dra. Julia V. Iribarne realizó en torno a la ética en perspectiva fenomenológica, especialmente en su obra *De la ética a la metafísica*. Con base en estas contribuciones se responden tres preguntas: ¿cómo la generatividad y la temporalidad se convierten en estructuras de la eticidad? ¿Cómo hay, fenomenológicamente, una metafísica en cuanto se conoce la *mismidad* y la *alteridad* trascendentalmente? ¿Es Dios para la ética un *fictum* o un *factum*? A modo de colofón se alude a la centralidad de la mente y el esclarecimiento de los *estados mentales* como avance en el fundamento y despliegue de la ética.

Palabras clave: Ética, Fenomenología, Intersubjetividad, Generatividad, Temporalidad, Metafísica, Estados mentales.

Abstract: This article identifies the contributions that Dra. Julia V. Iribarne made around ethics in phenomenological perspective and especially her work *Ethics in the way of metaphysics*. According to her contributions we could answer these three questions: How generativity and temporality become structures of the ethics? How is possible, phenomenologically, a metaphysics if we know *selfhood* and *otherness* transcendently? Is God a *fictum* or *factum* for the ethics? As a final reference, we will talk about the centrality of mind and we will try to clarify the rationale and mental states like a development of the ethics.

Key Words: Ethics, Phenomenology, Intersubjectivity, Generativity, Temporality, Metaphysics, Mental States.

1. LA ÉTICA COMO TEMA FUNDANTE

¿Qué otro asunto puede ser el centro de una filosofía que pone como núcleo la subjetividad? De manera sumaria presentamos aquí cómo Julia V. Iribarne llegó a esta evidencia a lo largo de su trayectoria de investigación. Aunque la autora tuvo relevantes incursiones por la traducción y por la literatura, sólo haremos unas breves referencias a la primera. A continuación enfatizaremos en el recorrido que la llevó a la ética, primero; y luego, a la metafísica.

Kant fue la primera estancia del recorrido de la fenomenóloga argentina en el camino de la ética. En su obra *La libertad en Kant* (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé S.A., 1981) trató un tema referido a la filosofía práctica. ¿Qué llama la atención de o en este primer tramo? El imperativo categórico (pp. 54 y ss.), el descubrimiento de que la razón procede, en último término, por “normas trascendentales”; la evidencia incontestable de que cada quien, en primera persona, es sujeto del mundo (pp. 76 y ss.). A partir de esto surge una referencia a un *télos* que da sentido a la experiencia humana: la metafísica, a saber, “una ciencia apodícticamente cierta de las leyes del querer, (...) de lo que debe ser por libertad” (p. 74). Plantear este punto de partida es, en sí, hallarse ante la responsabilidad como asunto que funda el pensar filosófico.

Ahora bien, ¿es posible tener una vida ética sin una íntima comprensión del *ser-con-los-otros*, en medio de ellos? La intersubjetividad —acaso sólo avistada por Kant en su comprensión de la estética— es presupuesto, tanto como la subjetividad, de y para una vida ética. Este es el tema nuclear del libro de Iribarne titulado *La intersubjetividad en Husserl* (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé S.A., 1987; volumen 1¹). ¿Qué aporta, de nuevo, la categoría intersubjetividad? Al mismo tiempo, una solución a la paradoja de la “insociable sociabilidad”, pero la íntima comprensión de que lo que hemos llegado a ser es efecto de un proceso de *constitución* no sólo a partir de, sino en medio de los otros. Esto soluciona la paradoja mentada, pero trae consigo otras nuevas: el tener que hacerme cargo desde mi mismo no sólo del sentido del mundo, sino del mundo mismo, y, en especial, de un mundo de todos y para todos.

¹ Una versión refundida y ampliada de esta obra es *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1994, traducción del español por Menno-Arend HERLYN bajo la supervisión de Hans Rainer SEPP.

"El otro queda (...) justificado por el *factum* de la ley moral, que sería imposible si Uno estuviera solo. La ética es la ruina de todo solipsismo, la rehabilitación del 'ser-con'" (p. 11). La relación con el otro se funda en la *intencionalidad protoimpulsiva* (p. 107 y ss.) como un *factum* absoluto (p. 119). Este es el origen, la fuente y el proyecto ético: "la intersubjetividad se funda en la común permanencia (...) al ámbito trascendental. (...) como temporalidad intersubjetiva, sobre cuyo trasfondo me encuentro y nos encontramos llevándonos en nosotros mismos los unos a los otros: "llevo a los otros en mí'" (p. 139). De este modo, la relación con los otros pasa de ser un condicionante a tornarse en esfera de *motivación*. La intersubjetividad es temporalidad: todo mi ser, aquí y ahora, se relaciona con un haber-sido; pero, igualmente, con un poder y con un tener-que-llegar-a-ser con y en medio de los otros.

La intersubjetividad en Husserl (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé S.A., 1987; volumen 2) es una obra erudita en la cual Iribarne sigue paso a paso los aspectos constituyentes de la temática, según el hilo conductor de Husserliana XIII, XIV y XV. En esta obra no sólo ofrece una periodización de los desarrollos de la fenomenología de la intersubjetividad en Husserl, sino que apunta a la caracterización de los mismos, en palabras del propio autor. Parte del mérito de esta obra de Iribarne, es preciso recordar, consiste en haber ofrecido, acaso por vez primera, la traducción al castellano de muchos de los textos de Husserl sobre esta temática.

En esta dirección, cobra sentido la vida monadológica de la conciencia². ¿Por qué? En último término, porque la vida de la conciencia exige el descubrimiento de las normas trascendentales de la razón: normas que valen para uno y valen para todos. Desde luego, la vida personal tiene una base en los instintos, en los sentimientos, en las emociones. Pero también en todos ellos hay un tender *protoimpulsivo* hacia el otro. ¿Cómo, pues, hacerse responsable del mundo sin una íntima comprensión de los procesos de constitución de sí mismo, del *alter*, de las relaciones en las cuales se entrelazan existencias, y, más

² Cf. Edmund Husserl. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

Nota: Algunos capítulos de esta obra se reeditaron en *Fenomenología y literatura*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2005. Cada uno de los capítulos de Edmund Husserl. *La fenomenología como monadología* fue comentado por un colega distinto, en la segunda sección del libro. La tercera sección incluye otros escritos de la autora, relacionados con la literatura.

allá de todo ello, de las normas trascendentales de la razón que son, en todo caso, las que nos permiten vivir juntos y vivir bien: bella, justa y sabiamente?

De esto se trata la ética: de poder esclarecer los motivos y las razones por los cuales el mundo compartido se nos da como se nos da, pero, y sobre todo, de hallar alternativas para una vida mejor, para uno y para todos.

2. LA TEMPORALIDAD Y LA GENERATIVIDAD COMO ESTRUCTURAS DE LA ETICIDAD

El ser humano ha experimentado un pasado (retención, retenciones) que lo constituye y está proyectado hacia un horizonte de futuro (protensión, protensiones) que es fuente de sentido teleológico de su existencia. Al ser humano el mundo se le ofrece mediante intereses, en función de fines, movido por motivaciones, actitudes y tomas de posición que, en el plano de la experiencia ética, se mantienen o cambian a lo largo del tiempo. Él no es, ni en su constitución de *identidad* ni en su actuar, un polo fijo. Desde Husserl, la fenomenología se ha encargado de mostrar que, antes bien, se trata de la conciencia encarnada como cuerpo viviente y como encuentro con estructuras que le han sido predadas. El ser humano siempre tiende hacia la reflexión y hacia la razón en la medida en que se constituye con los otros, como un sujeto ético en un mundo del que tiene experiencia desde antes de nacer, desde el vientre materno; pero, del que sólo es consciente a partir de la reflexión.

Para dar respuesta a las preguntas de este estudio se seguirá la investigación de Iribarne en su libro *De la ética a la metafísica* (Bogotá: Ed. San Pablo, 2007). Allí expone una genealogía del sujeto en la que es posible ver los distintos eslabones desde los que se constituye la identidad personal. Así como la identidad de los niños evoluciona, la de las personas maduras también lo hace por medio de patrones de percepción, comportamientos, intereses, posibilidades, motivaciones y valoraciones que se instalan y surgen en, y desde, el cuerpo animado que vive en comunidad con otros cuerpos –con su *alter ego*–, en medio de temporalidades compartidas. En ese sentido, reclama atención la pregunta por la generatividad y la temporalidad en la ética.

Si bien en las investigaciones de Husserl se descubre la estructura teleológica de la conciencia y, a su vez, los diferentes estadios de constitución de sentido, los aportes de Iribarne permiten tener en cuenta que “así como un cierto *télos* funciona en el extremo ideal de conciencia, si es verdad que se produce

un resultado como acercamiento a una meta, debería funcionar en el origen condiciones que hicieran posible tal resultado" (p. 192). Desde tal presupuesto, entonces, se vuelve necesario asumir la pregunta por la génesis.

Iribarne muestra que la fenomenología ha investigado el carácter histórico del yo concreto desde dos polos: por un lado, como origen, fuente, comienzo – según la denominación de Husserl como el *fluyente presente viviente*– y, por el otro, como un yo concreto visto como persona única e irrepetible (p. 80). Hay un fluir originario que alcanza la identidad personal; sin embargo, también hay una distancia entre el carácter abstracto del *ego* –que es sólo un polo de vivencias– y la complejidad del yo que se constituye constantemente como hombre o mujer en el mundo. Esta mirada permite entender que el camino para alcanzar el polo origen del yo no es, precisamente, el de la ontología de Heidegger y tampoco la ontología regional de Husserl. Al yo no se le puede captar como fenómeno constituido. ¿Acaso –pregunta Iribarne– es posible decir de él que *aparece*, cuando más bien pareciera inferirse retrospectivamente de lo que aparece? (*id.*). ¿Cómo alcanza su identidad el yo mundano constituido? (p. 84). Dadas estas cuestiones, la exigencia de ir a los estratos más bajos de la constitución del sujeto muestra una relación entre *generatividad y temporalidad*.

Iribarne reitera que Husserl distingue el *tiempo subjetivo* de la *absoluta conciencia atemporal* (*id.*). Señala, por una parte, que la conciencia atemporal se refiere a un *ego* concreto maduro, que bastaría para la aplicación del análisis estático a causa de que parte de un fluir que no se puede detener –que cambia sin que nada cambie– y, por otra, refiere un *ego* concreto que permitiría la aplicación del enfoque genético que es propiamente temporal.

El análisis genético pregunta por la génesis de la constitución y toma en cuenta el origen de las condiciones que llevan a un resultado. La temporalidad es la forma de la génesis, pero la génesis no tiene inicio; ella misma se constituye. En esa dirección, el estrato primario del desarrollo yóico señala que hay un fluir que es propio de lo viviente en el origen de la génesis de lo humano. Sin embargo, los alcances del método fenomenológico y de la razón misma exigen un nuevo ámbito que denomina "ontológico fundacional" (p. 85). Según muestra Iribarne, "este análisis permitiría ver en qué momento la vida deja de ser un supuesto o un dato alcanzado ingenuamente para formular la pregunta retrospectiva" (*id.*): dicha pregunta indaga por la génesis de lo propiamente humano.

Aquello que se muestra como el primer estadio genético del desarrollo personal es la *primordialidad*, es decir, un sistema de impulsos y de instintos innatos. El análisis *ontogenético* y *filogenético* muestra que el yo se encuentra en un pre-campo, en el que carece de palabras, y en un estado pre-yo, en el que ya es un centro, pero no es persona porque carece de reflexión (p. 92). El presente primordial, como temporización permanente, es conducido hacia adelante y tiende hacia un fin; sin embargo, aunque este esquema vale para todas las formas animadas que actúan instintivamente, cabe volver a la pregunta: ¿cómo se singulariza, entonces, el paso a lo propiamente humano? (p. 90). Iribarne mostró la distinción que hizo Husserl entre el yo despierto y no-despierto: “la inconciencia, el subsuelo decantado de la conciencia, un dormir sin sueños, la forma-nacimiento de la subjetividad, respectivamente, la problemática comienza antes de haber nacido” (pp. 90-91). Su respuesta señala que el proceso involucra en sus primeros estratos una comunicación instintiva, una vida decantada y una historia oculta: “tanto como el paso de la mónada dormida a la despierta, y luego el pasaje de la conciencia de sí mismo racional a la conciencia de la humanidad y a la comprensión del mundo” (*id*).

A pesar de que un neonato se encuentra en un estado en el que nada sabe de sí mismo, en el que actúa a partir de su núcleo yóico —en el de los instintos innatos, en el que carece de palabras, pero en el que efectúa esa intencionalidad en la que tiende hacia un fin (*protoimpulsivo*)— el nacimiento del sujeto trascendental expone la manera en la que se llega a constituir la categoría *mundo circundante*; a su vez, cómo este sujeto tiene posibilidades para que se desarrolle como cuerpo vivido mediante la organización de sus capacidades, la memoria y la institución de sus habitualidades; todo esto le permite la constitución de objetos, del mundo y de su propia identidad.

Husserl (Hua. XV, p. 605) muestra cómo operan todas las estructuras con el ejemplo del infante que, ya habiendo adquirido experiencia en el vientre materno, es un yo experimentado con habitualidades de más alto grado. Éste tiene percepciones y adquiere nuevos datos por los sentidos, también es capaz de llevar a cabo actos nuevos sobre el subsuelo que ya está predado. Iribarne señala que las habitualidades son horizontes de capacidades que “trazan carriles al comportamiento y también a la percepción de la situación y de los objetos percibidos y valorados que la configuran” (p. 96); la institución de éstas permite el desarrollo de la personalidad.

El infante actúa para satisfacer sus necesidades, a pesar de que en la primera relación con la madre aún no posea conciencia de ello. Dice Husserl: "el infante quiere que venga su madre en la 'prospección' normal en que el infante quiere que sus necesidades sean satisfechas, la criatura grita involuntariamente, buena parte de las veces esto 'funciona'" (*id*).

El yo maduro es aquel que ha desarrollado a su favor todas sus capacidades mientras que, en un estrato más bajo, como el de la primordialidad, actúa mediante impulsos e instintos.

Según la reflexión husserliana, la constitución de objetos y de mundo surge cuando hay un nacimiento trascendental. En esa dirección, Iribarne refiere que "las modificaciones que apuntan a un ser ético no tienen lugar arbitrariamente sino de acuerdo con reglas propias del desarrollo subjetivo" (p. 100). Dado esto, es posible preguntar ¿el actuar ético y moral siempre es producto de reglas propias del desarrollo subjetivo?

En el ámbito de las decisiones éticas, del actuar moral y del comportamiento habitual hay relaciones entre necesidades internas y posibilidades que surgen en medio de realidades-efectivas. En ese sentido, la persona moral aparece gracias a una organización instintiva que se somete de manera crítica, responsable y libre, a valoraciones y comportamientos ya instituidos —por la tradición, la escuela, el Estado, etc.—. En esto consiste el ideal de comportamiento moral que surge entre habitualidades y que es producto de actos constituyentes.

Iribarne nos recuerda que Husserl distingue dos clases de actos morales: "1. Los actos originariamente fundantes de la moralidad, los creativamente constituyentes, y 2. Los actos que tienen lugar según el acuñamiento de la moralidad en un yo que se sabe como moral de un modo habitual" (p. 72). La persona moral siempre se propone fines y busca medios para lograrlos, además, según las investigaciones de Husserl en torno a la ética, el ser humano siempre quiere comportarse racionalmente. La persona moral lleva a cabo reflexiones mediante las que valora y justifica su forma de comportarse, reconoce sus acciones como racionales-prácticas y hace valoraciones y juicios según sus sentimientos. La génesis muestra que todo esto no surge de manera espontánea ni es producto de una identidad fija, sino que se constituye en el devenir propio y singular de la unidad del yo. Esta unidad es la que permite investigar el surgir de los actos particulares y, a su vez, "sus conexiones en la totalidad concreta del fluir de la conciencia" (p. 192). Según la ética fenomenológica que desarro-

lla Husserl y que elucidada Iribarne, ¿cómo el ser humano llega a constituirse como persona ética?

Se pudo ver que la persona ética se caracteriza por hacer pleno uso de su razón y se constituye, principalmente, a partir de habitualidades, motivaciones y tendencias, etc. Sin embargo, "la personalidad social y la personalidad ética no son lo mismo" (p. 131).

La personalidad ética es una persona social, sólo que no en todas las circunstancias de la vida cotidiana actúa con carácter ético; la mayor parte de sus acciones del *día a día* son ajenas a ese carácter. La persona individual es necesariamente persona social y aunque actúe en su ámbito privado sigue siendo persona social. "Generativamente, la persona social precede a la ética" (*id*).

Dado esto, es necesario investigar el carácter intersubjetivo de la subjetividad teniendo en cuenta la temporalidad y la generatividad. En la medida en que hay acciones, éstas pueden ser éticas o no; pero, siempre serán temporales. Una acción instintiva o impulsiva, como la del infante que reclama que su madre lo alimente se da en un contexto intersubjetivo. Tener en cuenta estos estratos fundados y fundantes de la acción permite, mediante el análisis genético, develar, incluso, la irracionalidad del *factum transcendental*. Aunque esto no lo desarrolla Husserl y tampoco Iribarne, la comprensión de este modo de la vida intersubjetiva permite enriquecer la reflexión. Así, pues, si cada efectuación constitutiva tiene un origen que muestra la historia de la vida de la conciencia y esto permite preguntar por la historia de vida del sujeto ético, ¿no sería necesario indagar en los estratos de la conciencia que representa el mal, la deshumanización, la irracionalidad?

A pesar de que en el estudio de la *génesis* hay una orientación hacia un *ethos*, estos dos ámbitos permiten ver que los sujetos se desarrollan continuamente en permanente correlación con el desarrollo de su mundo circundante; sin embargo, esto no determina su actuar ético.

3. ¿CÓMO HAY, FENOMENOLÓGICAMENTE, UNA METAFÍSICA EN CUANTO SE CONOCE LA MISMIDAD Y LA ALTERIDAD TRASCENDENTALMENTE?

La hipótesis con la que se analiza este aspecto de la investigación de Iribarne señala que hay un momento metafísico fenomenológico que permite hablar de la constitución de una metafísica de la subjetividad. El tránsito de la

ética a la metafísica señala que no basta con el cuidado de sí, o con el operar de un yo solipsista: es necesaria tanto la comprensión de sí como del otro.

El análisis posterior tiene dos partes: la primera señala cómo se constituye el otro —según la fenomenología de Husserl— y, la segunda, los aportes de la analítica del *Dasein*, que retoma Iribarne, para reconocer la responsabilidad del otro en el *habitar* concreto.

Es necesario aclarar que si la pregunta presupone un tránsito de la fenomenología hacia la metafísica es necesario mostrar cómo ella —la fenomenología— en las investigaciones de Husserl, constituye al otro; luego, cómo pasa a ser metafísica y así, posteriormente, reconocer el aporte de Iribarne.

a) ¿Cómo, fenomenológicamente, se constituye al otro?

La ética vista desde la génesis muestra cómo se desarrolla la constitución del sujeto ético individual en nexos intersubjetivos. En ese sentido, la fenomenología de Husserl ha permitido analizar los grados de esta constitución tomando como punto de partida al ser humano. El ser humano es asumido por la fenomenología como una conciencia encarnada, histórica, temporal que tiene la posibilidad trascendental —para ser conciencia trascendental y tener un nacimiento trascendental— de mostrar el paso de lo irracional a lo racional, al cuerpo vivido. Sin embargo, ¿cómo se desarrolla este yo trascendental en la praxis comunitaria? ¿Cómo ese yo constituye al otro?

Iribarne (p. 200) muestra que los análisis de las investigaciones tardías de Husserl enlazaron a la ética con temas de la antropología trascendental y con la metafísica; aunque, posteriormente, éstas fueron subsumidas en la metafísica. Reconoce que la antropología de Husserl recurre a la mostración intencional del sentido de la experiencia del otro bajo el proceder genético que tiene en cuenta magnitudes prehumanas, la esfera primordial, la esfera originaria y las configuraciones kinestésicas.

Si en un primer sentido lo trascendental es el objeto, en un segundo sentido, es el otro —el *alter*—. El otro, aunque se halle en la inmanencia de la conciencia es lo verdaderamente trascendente; un misterio que no se puede constituir completamente porque siempre irrumpe con su presencia, e incluso en su ausencia, y desborda los actos ponentes de la subjetividad. En este ámbito de la conciencia, y de sus inmanencias trascendentes, lo trascendido es la esfera de la mismidad del yo.

Las primeras investigaciones de Husserl en torno a la ética mostraron que el yo trascendental es siempre intersubjetivo y éste, en su actitud ética y en su actuar ético, aplica en todo momento una constante crítica normativa. Según Iribarne, en estas investigaciones, "Husserl fundamenta la ética en la medida en que ella es inseparable de la actividad de la razón, es un producto que ya desde 1911 exhibió su carácter objetivante-valorante y también su carácter teleológico" (p. 31). Dado esto, la capacidad de lenguaje, la experiencia del actuar sobre el mundo circundante y la capacidad de modificarlo, son propias del sujeto trascendental.

Si la ética se refiere al actuar, como la lógica se refiere al pensar; es decir, que se ocupa del actuar que es correcto y racional, es necesario recordar que el tránsito que hay de la ética a la metafísica se sustenta con otros matices de los modos de operar de la relación ética. A pesar de que el ser humano vive tanto asocial como socialmente, en esfera privada y en contacto con otros, la vida ética se da en un contexto: en el de la vida social. De igual modo, aunque la razón en la socialidad es la que permite la ética, esta racionalidad se encuentra permeada por el peso de la tradición, de la costumbre y de la autoridad; por estructuras como la historicidad, la génesis, la temporalidad y, por si fuera poco, por el otro.

La constitución del yo trascendental implica la relación con los otros. La distinción que hace Husserl entre ética formal y ética material muestra cómo surge el originario entrelazamiento intersubjetivo. La referencia a la persona singular, primero, es solipsista; sin embargo, ser persona implica la presencia del otro. Dicho en palabras de Iribarne "el ámbito de la persona es, en este sentido, la monadología social" (p. 172).

El carácter intersubjetivo de la subjetividad muestra lo siguiente:

El vínculo trascendental del 'uno *en* el otro' y 'del uno *con* el otro' (incluidas las modalidades del 'uno *según* el otro, uno *para* el otro, uno *junto* al otro') se encuentra en una u otra modalidad en todos los estratos en que se aplique la mirada del fenomenólogo (pp. 131-132).

El sujeto trascendental siempre se encuentra con el otro que está ahí, delante de él. Cuando se da cuenta de que el otro existe en un mismo *aquí* y *ahora* se instaura el diálogo. La forma en que el otro y la acción de los otros se presenta ante el yo no tiene efectos de manera causal, a pesar de que éste sea

captado como dato externo por la conciencia perceptiva y la conciencia imaginante.

En la investigación fenomenológica de Husserl se expone que el medio que articula la vida social es la comunicación. El sujeto como sujeto intencional quiere ser notado por el otro, se vuelve hacia el otro y tiene intención de comunicarse con él; se presenta y por medio de la comunicación convierte su propuesta en motivación de quien lo recibe. Alguien se hace cargo de una respuesta. La comunicación se da tanto con palabras, como con sonidos, gestos, etc., siempre con un objetivo: despertar en el otro la conciencia de su actitud intencional. Si el otro lo comprende y ese yo lo comprende al mismo tiempo, hay un descubrimiento. Sin embargo, no siempre ocurre de esta manera porque no siempre se configura una relación yo-tú, y tampoco la de un nosotros. Es posible analizar con estos elementos el actuar irracional que no se comunica y va más allá, que totaliza al otro e incluso lo aniquila. A pesar de que "puedo ver al otro desde mi cuerpo vivido, en esa situación puedo ver sus ojos, pero 'no mirarlo a los ojos'" (*id*). Para que haya un descubrimiento tienen que darse algunas condiciones. Iribarne señala que se deben captar por empatía uno al otro: "tenemos recíprocamente una experiencia comprensiva el uno del otro; veo al otro como alguien que me ve y me comprende, además sé que el otro, a su vez se sabe visto por mí" (*íd.*). La comunicación no exige contacto corporal, pues también es posible comunicarse con los ausentes y superar la distancia corporal al mantener la relación intersubjetiva.

El carácter empírico del yo se vincula, en primera instancia, a la constitución de las características de la persona por apercepción externa del otro. El otro motiva, influencia y obliga a que se hagan responsables de él. Al respecto, Iribarne señala:

A diferencia de las cosas, que permanecen exteriores las unas respecto de las otras, que pueden estar una junto a la otra y rozarse pero no pueden tener algo idéntico en común, una conciencia, en cambio, coincide con otra conciencia, la una puede comprender a partir de la otra, constituir en sí misma lo constituido por la otra (pp. 133-134).

¿Hay que descubrir al otro porque es un misterio para mí? Iribarne recuerda que el acto social por excelencia es el de la comunicación (p. 172). La comunicación es el vínculo que crea unidad intencional y efectiva de las conciencias. La voluntad de la comunicación, como acto propio se ofrece a la conciencia

del otro. El otro efectúa el acto de recepción, recibe lo comunicado y posteriormente responde. Cuando hay comunicación se configura el nosotros y el otro deja de ser un extraño. Según Husserl, esto posibilita que se comience a vivir una vida única a partir de dos vidas, permite establecer una comunidad, un agrupamiento de personas que comparten su historia, intereses y motivaciones. Aunque reconoce que, en este agrupamiento, es necesaria la existencia del extraño, pues, "es sólo con quien es diferente como es posible configurar el verdadero *nosotros*" (p. 174).

La constitución del otro, la praxis comunitaria, las vivencias con el otro, en las reflexiones de Husserl también mostraron que se requiere de formas superiores de la comunidad, de la libertad y del amor.

b) El tránsito de la ética a la metafísica: no basta con el operar de un yo solipsista, es necesaria tanto la comprensión de sí como del otro.

El estudio de la subjetividad trascendental muestra que cada *ego* tiene su propia historia y que tiene conciencia de sí mismo en la medida en que vive un encuentro con el otro en el que se muestra la historia sedimentada de él. "Yo sólo puedo hablar de mi como de un yo en la medida que soy un yo para los otros" (*id*).

Iribarne pregunta si la ética está por encima de la fenomenología trascendental, su respuesta es negativa; pues, "para Husserl el planteamiento metafísico concierne a la totalidad de la realidad absoluta, sobre la base segura de la fenomenología trascendental" (p. 194). En ese sentido, la filosofía trascendental abarca tanto a la fenomenología como a la metafísica. "El trasfondo de la filosofía fenomenológica es la metafísica occidental; allí hunde sus raíces en la medida en que reasume todas las preguntas metafísicas que no alcanzaron una respuesta satisfactoria" (p. 210). La metafísica se construye con la fenomenología trascendental como base: su tema es el ser absoluto de la subjetividad trascendental como *factum*. El *factum* de la subjetividad trascendental representa lo último dado, en consecuencia, la disciplina teórica que lo investigue ya no puede ser la fenomenología; "el *factum*, más allá del cual no se puede retroceder, exige un tratamiento metafísico" (p. 195).

Iribarne se pregunta de qué modo una teleología de lo trascendental resuelve el problema ético universal y las condiciones de una vida ética (p. 201). Señala que "en la busca de la vida en la verdad y en la autenticidad, en la

orientación hacia la perfección, la ética se halla imbuida de teleología" (p. 202). La idea de la *renovación*, de la *vocación*, del *llamado* (que abre la cuestión de la fuente teleológica que convoca la pregunta por Dios (p. 205) muestra que el análisis de la ética pasa de lo formal, lo universalista y objetivista a las dimensiones más profundas de la persona, como la voluntad, la vocación, la pregunta por Dios, el amor.

c) El cuidado del otro como el cuidado de sí: analítica de la analítica del Dasein

"Poéticamente habita el hombre" es un texto de Martín Heidegger que despierta interés en Iribarne. En el último capítulo de su investigación se propone abordar temas éticos que se pueden resumir en la siguiente pregunta ¿En qué consiste *habitar* éticamente? El propósito de esta reflexión es examinar si es posible habitar éticamente el mundo, de igual modo, analizar si esto expresa una realidad, un proyecto o es una mera expresión de deseos (p. 227). "La intención es de una toma de conciencia acerca de las dimensiones de la responsabilidad en la situación concreta de nuestro tiempo" (*id.*).

El análisis de Iribarne vuelve a los siguientes tópicos: 1. La analítica del *Dasein*. 2. Poéticamente habita el hombre. 3. La antropología trascendental de E. Husserl. 4. Éticamente habita el hombre, y, 5. El habitar concreto. La hipótesis que se quiere plantear a la luz de la lectura de estos tópicos indica que el habitar poético está enlazado con el habitar ético. El habitar implica un mundo que se constituye con los otros. Entonces, el cuidado de sí que se instaura en la existencia auténtica del *ser ahí* implica el cuidado del otro, la responsabilidad por el otro.

En la exposición de la analítica del *Dasein* que hace Heidegger en *Ser y Tiempo* muestra la estructura del *ser ahí del ser* que se pregunta por su ser. En la cotidianidad de la vida inauténtica, el ser no tiene sentimiento de responsabilidad, mientras que la pregunta por el Ser, por el sentido del ser, es la que le permite alcanzar su ser auténtico, su habitar ético.

Iribarne (p. 228) muestra que según la preposición *en*, el ser-en-el mundo está relacionado al ser-con: el ser existe referido a... Lo cual implica:

El *Dasein cuida-de* en la versión aceptada de curar-de; en su curarse-de cuida de los entes intramundanos: los útiles, pero también los otros (...). Los otros están tan primordialmente presentes como los útiles, la relación con ellos se da en el procu-

rar-por y la consideración, e incluye como modalidades el abandonar a alguien como el amarlo (*id.*).

En la medida en que el *Dasein* se encuentra con los otros, se autotrasciende. El autotrascenderse "se caracteriza por su estado de apertura según momentos constitutivos que configuran una unidad: ellos son el *encontrarse*, el *comprender* y el *logos*" (*id.*).

Mientras que Husserl fundamenta en el amor la modalidad esencial de la interrelación humana, Heidegger muestra que en la analítica del *Dasein* hay un encuentro, una posibilidad y un *logos* que constituye la relación con el otro. "Llevo a los otros en mí"³ es una frase de Husserl que muestra que no se trata de un simple llevar, sino de una responsabilidad por el otro, tanto como por el sí mismo; y que el vínculo intersubjetivo se ejerce bajo la disposición del amor. Husserl reitera el deber de reconocer en el otro un "alma germinal", "de cuyo exitoso proceso de desarrollo cada uno debe hacerse responsable". En palabras de Iribarne, "afirmar esto es situarnos ya en el plano ético que exige, no sólo actuar de modo queelijamos siempre lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible sino ejercer el vínculo intersubjetivo en disposición de amor" (p. 234).

Iribarne es consciente de que el sentido de "habitar" hace referencia a un "horizonte práctico" en el que se vive con las cosas, pero también con los otros (*id.*). Por otro lado, aclara en qué consiste este habitar al que hace referencia en su reflexión fenomenológica:

Nuestro habitar está asediado por la necesidad de habitación. Nuestro habitar está acosado por el trabajo, agitado por nuestra caza de ventajas y éxito, hechizado por el ejercicio de la diversión y de la recreación. (...) Cuando el poeta, Hölderlin, habla del habitar de los hombres no se refiere a tener una vivienda, ni que lo poético se agote en un juego ineficaz de la imaginación poética (...) se trata, entonces, de pensar el poetizar a partir de su esencia y la existencia del ser humano a partir del habitar (p. 230).

La analítica ética husserliana muestra los distintos estados sobre los que se basa este habitar: Primero, en una visión generativa; Iribarne recuerda que el recién nacido necesita de cuidados, como ciertos alimentos y afectos, para llegar en condiciones de incorporarse exitosamente a un haz de tradiciones a través de la familia y de la educación. Segundo, a partir de esta base cada quien

³ En *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002, p. 87), la autora no sólo refiere, sino que convierte esta sentencia en motivo de la fenomenología trascendental en la cual se funda la ética.

estará en condiciones de ejercer su responsabilidad por su propio desarrollo y el de la comunidad hacia fines cada vez más altos (p. 235).

La vida humana personal se desarrolla en grados de reflexión sobre sí misma y sobre grados de responsabilidad por sí misma, hasta la captación consciente de la idea de autonomía, de una vida personal que alcanza la responsabilidad por sí mismo universal; pero en este desarrollo hay una "inseparable correlación de la vida singular y lo comunitario" (*id.*).

En esa correlación entre la vida singular y comunitaria Iribarne sitúa la reflexión del habitar poético hacia el habitar ético. El verso de Hölderlin —poéticamente habita el hombre— permite ver lo concreto del mundo circundante en la comprensión del sentido del ser. Las capacidades de ser, de poder llegar a ser se instauran en un cultivar y en un construir; sin embargo, al fijar la atención en el mundo concreto es posible ver que la pobreza, la indigencia..., son factores que suprimen la posibilidad de habitar (p. 237).

"Éticamente vive el hombre" señala que "el *hombre*", o sea el ser humano aludido en esa frase, es el producto ideal que debiéramos estar construyendo entre todos, creando las condiciones de posibilidad de su emergencia... (*id.*).

El llamado que Iribarne hace en este apartado se instala en la exigencia por la responsabilidad hacia el otro, hacia lo otro que posibilita el habitar. Este habitar puede entenderse como un vivir con los otros de tal manera que se asuma personal y comunitariamente la responsabilidad por sí mismo y por todos los demás, "Pedagogía, política y ética, tampoco ellas son imposibles (...) ¿Qué nos cabe a quienes andamos en el oficio de pensar, sino decir, escribir, acompañar a pensar?" (p. 238).

4. ¿ES DIOS PARA LA ÉTICA UN *FICTUM* O UN *FACTUM*?

¿A qué se refiere Husserl cuando habla de Dios desde el ámbito de la ética? Iribarne culmina su reflexión con las siguientes líneas:

Terminamos aquí esta aproximación al hecho sorprendente de que un filósofo, en general caracterizado por su concepción de la 'filosofía como ciencia estricta' [Edmund Husserl] conciba una Filosofía segunda que en temas significativos se aproxima a las afirmaciones de un hombre de ciencia que, por encima de todo, es un hombre de fe [Pierre Teilhard de Chardin] y también un místico (p. 250).

¿Cómo el camino de la metafísica culmina en la idea-Dios? La interpretación que nuestra autora hace de lo que significó Dios en la vida y en el trabajo de Husserl está guiada, en esta investigación, *De la ética a la metafísica*, por los aportes que Sthepan Strasser, Ullrich Melle y Ludwig Landgrebe han hecho sobre el tema. Sin embargo, cuando en su conclusión se refiere a un "hombre de ciencia que, por encima de todo, es un hombre de fe y también un místico", alude a Teilhard de Chardin.

El paralelo que Iribarne hace entre Teilhard y Husserl permite ver cómo asumió el papel de Dios en la fenomenología y los puntos de partida de la fenomenología misma para abordar la cuestión de Dios. Aunque, el desarrollo sistemático de su estudio del tema sigue una ruta que no permite ver claramente en qué momento termina la interpretación de los presupuestos del autor de su preferencia para hablar ella misma. Por ello, es necesario mostrar algunos de los argumentos que ella retoma para concluir su investigación, dejando como aporte la pregunta que se instaura en esta parte del presente estudio: ¿Es Dios para la ética *un fictum* o un *factum*?

Primero, Iribarne (p. 215) refiriéndose a Husserl, bajo los análisis de S. Strasser, recuerda que, tanto el hombre como el filósofo, asumió el problema de Dios y ubicó los aspectos de su análisis en el contexto de la teleología; allí, *grosso modo*, tomó como base lo siguiente:

La cuestión de si en Husserl la divinidad misma es el principio de la teleología muestra que "Dios no es lo mismo que el Todo de las mónadas sino su entelequia. (...) Dios es, según Husserl, el principio de perfección del Todo monádico" (p. 216). También señala que la finalidad universal corresponde a un *télos*. Ese *télos* es una fuerza motivante del desarrollo histórico, es supratemporal y transhistórico; es un concepto metafísico. Posteriormente expone, en acuerdo con Strasser y Landgrebe, que Dios es caracterizado como trascendente no sólo en relación con el mundo, sino también con la conciencia absoluta; esto, siguiendo las *Conferencias sobre el ideal de humanidad en Fichte*.

El insumo que muestra su idea de Dios no es sólo la interpretación teísta de Strasser en la que se mantiene la posibilidad de que Husserl concibiera la idea de un ser absoluto. Iribarne reitera que "para Husserl, el conocimiento absoluto es conocimiento de lo absoluto, vale decir, de Dios. O sea que la problemática no es gnoseológica sino metafísica" (p. 218). Husserl concibe, según Strasser,

desde el punto de vista especulativo un 'ideal' y, desde el punto de vista práctico, un *télos* ideal⁴.

Cuando Iribarne se refiere a U. Melle rescata el ámbito de la ética social en donde, junto al ideal racional, el de la comunidad de amor y de los sujetos personales —que se ayudan recíprocamente para la realización de su verdadero yo y de los valores correspondientes— "es necesaria la creencia en mi verdadero yo, y ella presupone la creencia de Dios" (p. 220). La convicción husserliana de que el yo personal —a favor de su propia preservación como persona— debe creer en Dios, permite un enlace con las interpretaciones de Landgrebe sobre este asunto. Él retoma la idea según la cual "el núcleo de desvelamiento de Dios es la conciencia" (p. 231).

La filosofía habla ahora de Dios que se presenta en la existencia absoluta y actual del ser humano y sólo allí; la existencia es el medio, el único medio, por el cual Dios se revela para sí mismo (*ídem*).

La revelación y la vocación llevaron al ser humano a preguntarse por el fundamento de su posibilidad para ser de tal o de cual modo. Según Landgrebe, la creencia en el sentido de la creencia religiosa, muestra la salida metafísica de la filosofía de Husserl.

Siguiendo a Landgrebe, Iribarne (p. 222) afirma que la vivencia de Dios no tiene el carácter de una esencia presente, denunciada, pero tampoco de lo ajeno e inefable. La vivencia de Dios se vive con el carácter de quien exige, del exigente.

Tal exigencia no sólo concierne a la tarea infinita, *prometeica*, de comenzar siempre de nuevo, sino que nunca tiene la certeza de estar a la altura de lo exigido. La trascendencia del ser humano sólo puede estar comprendida como un estar expuesto a un *tú* que habla y exige, si bien todas las palabras deben ser despojadas de su sentido mundanal, mediante la reducción. La trascendencia que se abre a la existencia actual, el fundamento último de la existencia se revela como *tú*, porque la existencia concreta es una revelación total —y no mero conocer, sentir o querer— y la comprensión del *Tú*, por su parte consiste

⁴ En *Crisis* Husserl observa: "Lo primero es la filosofía teórica. Tiene que poner en marcha una observación del mundo reflexiva, libre del condicionamiento del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal del mundo y del ser humano, con absoluta ausencia de prejuicios —conociendo finalmente—, en el mundo mismo la razón inmanente y la teleología y su principio más alto: Dios", p. 5; versión castellana, Buenos Aires: Prometeo, Libros, 2008, p. 51. Trad. Julia V. IRIBARNE.

también en semejante relación total; y porque, además, dicha totalidad de la apertura de horizonte es la estructura más originaria de la existencia en cuanto existencia de un ser en-el-mundo (*id.*).

Iribarne señala que la vivencia de la creencia a la que se refiere Landgrebe se dirige a Jahvé, del cual no se pregunta su existencia ni su venir: “el tiempo de ese *venir* no puede entenderse como la noción de tiempo que desde Aristóteles en adelante persistió como pauta. Más bien se trata de la temporalidad como la pensó Agustín, cuyas huellas persisten tanto en Husserl como en Heidegger” (p. 224).

1. La fundación de la ética en la actividad mental: estados mentales de primer orden, estados mentales de segundo orden

A manera de colofón se presenta aquí una fundación o fundamentación de la ética, no en Dios, sino en los *estados mentales* —especialmente, los de segundo orden—. Acaso esta posible vía de fundamentación sea un aspecto que dejó por fuera de juego Iribarne para enfatizar cómo se puede, e incluso se debe, arribar a la metafísica (Dios), en parte abandonando la fenomenología (subjetividad en intersubjetividad). Seguiremos en esta parte de la exposición —que, a su manera, quiere ser un complemento del planteamiento de la autora— de las indicaciones de Husserl en *Ideas II* reelaboradas por Th. Nenon (1996) y representadas diagramáticamente por S. Gamboa (2010)⁵.

La traducción de la expresión alemana *Geist* a inglés, como *Mind*, dio con la apertura del diálogo entre fenomenología y ciencias cognitivas. La primera edición de *La mente fenomenológica* (2007) de Zahavi y Gallagher muestra cómo se desarrolló este entrelazamiento de dos tradiciones en fenomenología: la continental y la anglosajona. La pregunta que dejó fuera de sus consideraciones Iribarne fue cómo fundar la ética, fenomenológicamente, en la vida de la mente, en los estados mentales, en los cambios de estado mental. En lo siguiente de este estudio se caracteriza la vía de este diálogo como complemento a la valiosa contribución de la autora⁶.

⁵ Retomamos y desarrollamos, en parte, los análisis elaborados en este aspecto en ARBELÁEZ & VARGAS, 2015; en especial, pp. 77 a 79.

⁶ Otro diálogo pudo ser desarrollado por Iribarne, a saber, con los autores del llamado “Giro teológico en la filosofía francesa”, según la expresión acuñada por Dominique Janicaud (1991). No obstante no haber sido llevado a cabo éste, es posible indicar cómo las conclusiones de Iribarne coinciden con tesis como las de Levinas, Ricoeur, Henry, Marion y Nancy: no sólo hay la experiencia de Dios como fenómeno, sino que Dios es un fenómeno excedente, saturado, que implica actos ponentes de la subjetividad; más dación que donación; cf. VARGAS GUILLÉN, 2014; pp. 211-227.

¿Qué es un *estado mental*? Es la acción intencional atencional de un agente racional que puede dar cuenta de sí, en un comienzo *propioceptivamente*; pero, progresivamente, también da cuenta del entorno. En este sentido, es la acción de un individuo psíquico que tiene la capacidad de ponerse problemas a sí mismo, no sólo de enfrentar los que le presenta el entorno. Esta individuación psíquica está más allá de la distinción entre la individuación física y la biológica. De hecho, dos títulos: adaptación y acomodación, vienen al caso. No se trata sólo, como en la individuación física, de la piedra sobre la tierra. En esta individuación ante todo lo que hay es interacción: la piedra es entorno de la tierra y viceversa; y, no obstante estarse afectando una a otra, por la interacción, no se puede esperar más que entrelazamiento de una y otra, esto es, campo de relación y despliegue de fuerzas de la piedra con respecto a la tierra, y viceversa. Si se toma por caso la humedad, si se carece de ésta o se excede, la piedra o la tierra no harán un desplazamiento, un movimiento, una acción para acomodarse o adaptarse al medio, simplemente habrá efectos de interacción. Caso distinto es el de la planta. Ésta, en todo caso, hará algún tipo de "evaluación" de su posibilidad de sobrevivencia y "actuará" con base en ella: girará en "búsqueda" del sol para una mejor fotosíntesis, echará raíces en la vía en que "encuentre" o "pueda encontrar" más posibilidades nutricionales para su supervivencia.

Y, sin embargo, como se hizo notar con el uso de las comillas: evaluación, búsqueda, encuentro son sólo símiles. No se puede, en rigor, hablar de *representaciones mentales* en las plantas, en los vegetales. Sin embargo, propio de la naturaleza es que se naturaliza (*natura naturans*) para preservar su modo de ser desde su ser (*natura naturata*). Esto no implica que preservar "su modo de ser" comporte una esencia, desde siempre y para siempre, inalterable. Todo lo contrario, para conservar su ser, al adaptarse y al acomodarse al medio la planta cambia y adquiere matices; pero también el medio es transformado: en su color, en su tono, en su estructura, por efectos de la acción de la planta.

Pero, hay que enfatizarlo, sólo a manera de símil se puede decir que la planta tiene *representaciones mentales*. Éstas sólo se pueden evidenciar en los animales. En su actividad como depredadores se halla un lugar de privilegio para esta evidencia: se trata de un *como si...* que permite situar no sólo la presa que le sirve o le puede servir de alimento. Hay una complejidad de representaciones mentales: la distancia a la que se encuentra la presa, la velocidad con la cual ésta puede huir o el atacante puede lograr su aproximación al objetivo,

la guarida donde puede tener resguardo la presa, la reacción de una manada para proteger su cría, etc.

Y, sin embargo, tener *representaciones mentales* todavía no es tener *imputabilidad*; en último término, *responsabilidad*, esto es, ser sujeto ético. Sólo es en los mamíferos superiores y específicamente en los humanos en los que aparecen *representaciones mentales*, *imputabilidad* y *responsabilidad*, experiencia ética. Entre los mamíferos superiores se ha evidenciado: juego, reglas de parentesco, reconocimiento de nexo de consanguinidad, signos, símbolos, recuerdos. En último término, *actividad mental*, *representaciones*. Y, aunque también se han identificado unos niveles de *lenguaje*, desde luego, todavía carecen de argumentación, de actos performativos: promesas, súplicas, explicaciones, excusas, etc.

¿Qué es un *estado mental*? Y, ¿qué es un *estado mental de primer orden*, qué es un *estado mental de segundo orden*? Un *estado mental* incluye la *representación* de una situación en la que se halla un sujeto y la manera como éste se comporta dentro de ella. Es de primer orden cuando da cuenta de su *estar-en-el-mundo*. Es de segundo orden cuando *se representa*: su propia situación, las implicaciones de su acción, las representaciones que se hacen otros sujetos de la situación e incluso de la acción que el agente despliega en el medio.

Mientras un *estado mental de primer orden* (EM_1) incluye desde la *representación* de la *propiocepción* hasta la comprensión de la dación del entorno, un *estado mental de segundo orden* (EM_2) llega hasta la *representación de la representación* de lo que los otros hacen, desean y esperan en una situación. Central y esencialmente, en los individuos psíquicos o humanos, el paso de EM_1 a EM_2 implica el paso de y por la argumentación (PpA).

La fórmula se puede expresar así: $EM_1 \circ PpA \circ EM_2$. Sólo que una vez ganada o apropiada EM_2 actúa, de nuevo, como EM_1 que debe ser operado argumentativamente hasta tornarse de nuevo en EM_2 en un ciclo infinito, o que tiende a infinito. Interesa llamar la atención sobre cómo este ciclo acontece o se desenvuelve en los niveles de la retención, el presente viviente y la protensión, es decir, al recordar el darse del sí mismo, primero (EM_1), y la relación con el entorno, posteriormente (EM_2); en el presente viviente y en la forma de la expectación.

El ciclo al que se está aludiendo no sólo implica "vida mental", sino también "temporalidad". Es en el entrelazamiento de una y otra que se configura lo hu-

mano, a saber, el lenguaje, la ética; la capacidad de argumentar que permite hacerse responsable. Aquí yace lo humano. Esto es lo que no se puede esperar ni exigir de los animales no humanos y esto, en cambio, es lo que se exige de los humanos, una actitud y una acción responsable: con el otro, con lo otro, esto es, con el entorno como su propia posibilidad de ser.

Gradiente racional: conciencia, estado de conciencia;
mente, estado mental

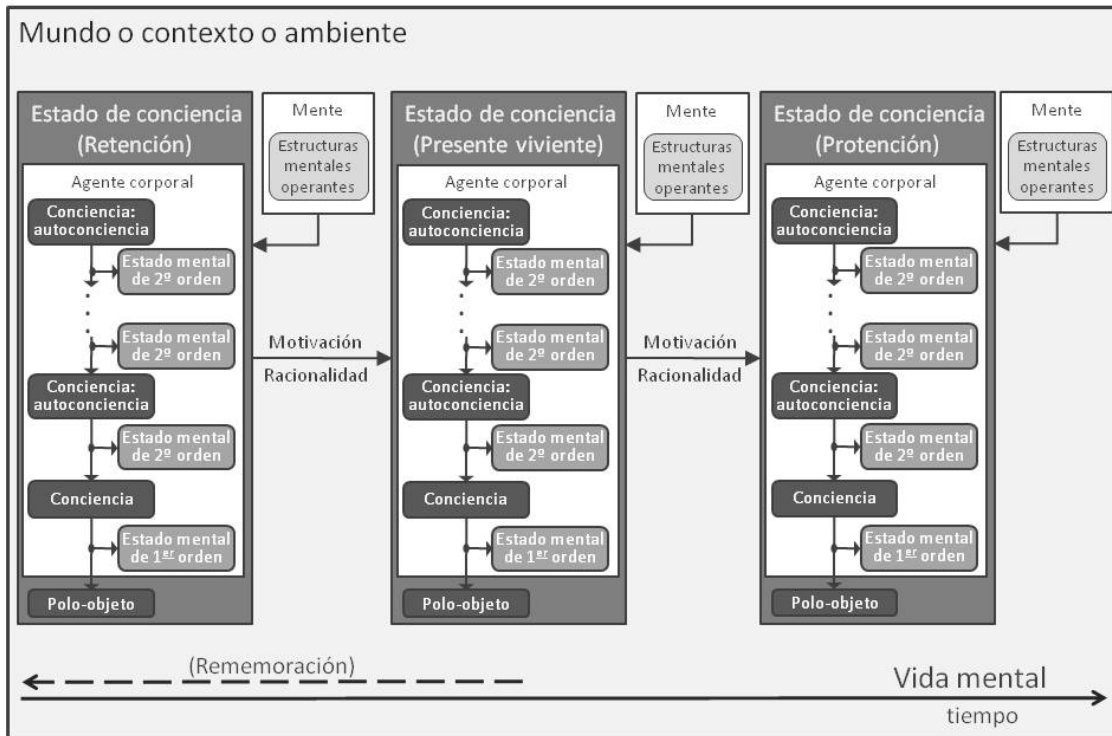


Figura 1 (Tomada de: Gamboa, 2010; p. 347)

Interesa, pues, llamar la atención sobre cómo la ética consiste en una exigencia de esclarecimiento del sí mismo en y ante una situación en la cual se halla inserto. Sólo esta situación tiene génesis y abre un horizonte de proyecto; es, entonces, la *mente* —mediante el cambio de *estados mentales* de *primero* a *segundo orden*— la que activa una toma de conciencia que llega a desplegarse como autoconciencia. La vida ética exige una responsabilidad con el esclarecimiento de sí mismo, de la responsabilidad y de la imputabilidad que le cabe a cada quien ante una situación efectiva en su mundo de la vida.

Este esclarecimiento mental no es ni un “adorno”, ni una “caída” en el positivismo. Antes bien, es una exigencia ética para comprenderse cada quien a sí mismo en una situación; pero también es la condición de posibilidad de enten-

der el punto de vista, la experiencia existencial, del otro en su o en nuestro mundo de la vida, más o menos compartido.

Así, entonces, la exigencia de la *filosofía como ciencia estricta* no es sólo un proyecto epistemológico. También es un proyecto ético y, cuando es el caso, religioso. Son las normas trascendentales de la razón que muestran la validez del amor ético: qué hacer justamente con o frente, o por o para el otro, tenga o no con él grado de consanguinidad o de afinidad civil. Son las normas trascendentales de la razón las que muestran cómo el amor ético, trascendental, validan la justeza y la justicia: del juicio, de la decisión, de la acción, del encuentro.

Si no se rebasan los límites de la fenomenología, también dentro de su marco de referencia es posible hablar con sentido del ser: del sujeto, como *primera persona* o como *segunda persona*; de la comunidad, de la sociedad y de la cultura; de la *hylé* en cuanto es representada por alguien en la interacción con los otros. La norma trascendental de la razón se basa y, a su vez, descubre que "llevo a los otros en mí", que íntimamente soy su sucesor o su antecesor, que los que me rodean son condición de posibilidad de mi existencia.

La ética, como intersubjetividad, es *filosofía primera* que activamente descubre que la *primera persona* que soy asienta sus posibilidades de existencia en el *otro* como *primera persona* que se me da en la íntima y absoluta autorresponsabilidad de la reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- ARBELÁEZ CARDONA, Teresa & VARGAS GUILLÉN, Germán. (2015), "De la razón cordial a la compasión: la ética con los animales". En *Revista Latinoamericana de Bioética*, Volumen 15, No. 2, Edición 29, pp. 74 á 83.
- GAMBOA SARMIENTO, Sonia Cristina. (2010). "Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental". En *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. IV, pp. 333-354.
- HUSSERL, Edmund. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: libro segundo Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* trad. Antonio ZIRIÓN QUIJANO. México: F.C.E.
- HUSSERL, Edmund. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; trad. Julia V. IRIBARNE. Buenos Aires: Prometeo Eds.

- IRIBARNE, Julia. (1981). *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- IRIBARNE, Julia. (1987). *La intersubjetividad en Husserl, Vol. I*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé. Vol. II (1988).
- IRIBARNE, Julia. (1994). *Husserls Theorie der intersubjektivität*. Freiburg-Munche: Alber-Reihe Philosophie. Verlag Karl Alber.
- IRIBARNE, Julia. (2002). *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- IRIBARNE, Julia. (2007), *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo.
- IRIBARNE, Julia. (2012), *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. México: Jitanjáfora.
- IRIBARNE, Julia. (2005) *et al., Fenomenología y Literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional–Colección *Filosofía y Enseñanza de Filosofía*.
- JANICAUD, Dominique. (1991), *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éd. de l'Éclat.
- NENON, Thomas. (1996), "Husserl's Theory of the Mental". En: Nenon, Thomas y Embree, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, pp. 223-235.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. (2014), *Individuación y anarquía. Metafísica y fenomenología de la individuación*. Bogotá: Aula de Humanidades – Colección *Fenomenología y Hermenéutica*.
- ZHAHAVI, Dan & GALLAGHER, Shaun. (2012), *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.