

**JULIA V. IRIBARNE**

***EN TORNO AL SENTIDO DE LA VIDA.***

***ENSAYOS FENOMENOLÓGICOS SOBRE LA EXISTENCIA.***

**MÉXICO, JITANJÁFORA, 2012, 270 PP.**

por **Sonia E. Rodríguez García**

La pregunta por el sentido de la vida es, sin lugar a dudas, la más radical de todas las preguntas. En ella se engloban todas las preguntas existenciales que acechan al hombre a lo largo de su vida. Tampoco sería descabellado decir que es, además, la pregunta de la que toda filosofía brota. Por este motivo la pregunta por el sentido de la vida está siempre justificada y nunca perderá interés ni actualidad. La vida y su reverso, la muerte, serán los temas centrales de reflexión en el libro que hoy nos ocupa lugar. Pero, en esta ocasión, estos temas serán tratados en clave fenomenológica; pues, como dice la autora, Julia V. Iribarne, es inevitable pensar desde nuestro tiempo y nuestra formación y la filo-

sofía fenomenológica de Husserl configurar la suya propia.

El objetivo general de la obra es revisar algunos rasgos de la vida humana y de la muerte, para terminar tomando en consideración la postura que sobre ellos ha tenido el propio Husserl. No obstante, al final del camino, nos encontraremos con una bella reflexión ética que merecerá toda nuestra consideración.

Asimismo, *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos a través de la existencia* tiene el mérito de aproximarse a muchas de las cuestiones planteadas no sólo a través de la filosofía fenomenológica de Husserl, sino también a través de referencias a grandes pensadores de la literatura contemporánea: Bor-

ges, Pessoa, García Márquez, Gabriel Marcel, Sartre, Bloch, Becket, Fernando Vallejo, Miguel de Unamuno... Pequeños fragmentos de sus obras, acompañados de análisis más generales, irán jalonando la reflexión y ejemplificando de un modo realmente bello, sencillo y eficaz algunos de los conceptos y rasgos de la existencia humana. De este modo, el libro adquiere un cariz ameno a la par que original, al mostrarnos cómo los temas de la fenomenología también han sido descubiertos por la literatura. Todo ello contribuirá a una lectura ágil y atractiva, que hará las delicias tanto de "principiantes fenomenólogos", como de los más expertos y apasionados de la fenomenología.

El repaso por los rasgos esenciales de la existencia humana comienza con la explicitación de la capacidad configuradora de sentido del ser humano y cuestiones derivadas de esta configuración de sentido: la constitución del mundo, la construcción de la identidad a partir del sentido de la vida propia, la vocación individual, la trama intersubjetiva, la capacidad de participar con el otro..., todos ellos analizados a través de la obra de Borges (Capítulo 1).

La lectura de Sartre también ocupará un lugar destacado en esta obra. Su caracterización del ser humano como "sub-humano" (Capítulo 2), que destaca la capacidad del ser humano para abrirse camino hacia una forma humana superior, será analizada a la luz de la novela *La náusea* (1937) y de su obra filosófica *El ser y la nada* (1943). Según la autora, ciertas impresiones tempranas de la novela serán la materia que habrá de exponer más tarde en *El ser y la nada*; en concreto: las modalidades de ser (*ser-en-sí*, *ser-para-sí* y *ser-en-sí-para-sí*), el tema del tiempo, la trascendencia, la existencia, la libertad humana y la "nada".

Sartre diferencia tres modalidades de ser: el ser de la conciencia, al que denomina "para-sí"; el ser de las cosas, al que designa como "en-sí"; y, la aspiración ineludible del para-sí, "ser-un-en-sí-para-sí". Es por el "para-sí" que el sentido viene al mundo. El ser nos va siendo dado a través de sucesivas elecciones, pero la aspiración del "para-sí" hace que, según Sartre, en cada una de nuestras opciones no sólo elijamos el ser humano que estamos siendo, sino, al mismo tiempo, la forma superior de humanidad que podríamos

llegar a construir a lo largo de la historia.

El tiempo y sus diversas configuraciones (Capítulo 3), herencia, *kairós*, creatividad, serán analizados junto con dos experiencias de la constitución del mundo posibilitadas, precisamente, gracias a la conciencia de la temporalidad del ser humano: la decepción (Capítulo 4) y la esperanza (Capítulo 5).

Al afirmar que nuestro ser temporal vive el pasado en forma de herencia, no sólo nos referimos al bagaje biológico sino también a la dotación cultural que recibimos y de algún modo perpetuamos. El presente vivifica un pasado de saberes, valoraciones, capacidades, que de algún modo hemos internalizado. El presente, por el contrario, se vive o se puede vivir como vigilia del *kairós*: el éxito de lo proyectado como superior supone el *kairós*, esto es, el momento oportuno para la emergencia de lo nuevo, la posibilidad de la transformación, el instante verdaderamente oportuno para emprender la acción. Por último, el futuro se vive como actualización de una potencialidad, como apertura que posibilita la creatividad.

Sólo un ser tendido hacia el futuro puede sufrir decepción pues, "por un lado, cuenta con un horizon-

te de pasado en el que han sedimentado elementos de experiencias pasadas y, por otro, sobre la base de esos elementos configura la percepción presente y anticipa lo porvenir" (p. 83). Husserl, Heidegger, Sartre, Jaspers descubren la conciencia como intencionalidad. La decepción sólo se da en seres que tienen conciencia reflexiva. Para la comprensión de la decepción es ineludible vivir referido a un cierto futuro, cuya característica es no-ser. Lo proyectado hacia el futuro, por ser todavía algo que no es, adquiere una cierta expectativa, un cierto deseo que se intenta satisfacer. Cuando la expectativa esperada no se ve satisfecha, entonces surge la experiencia de la decepción como decepción respecto de nosotros mismos, decepción respecto del otro o decepción respecto de los rasgos de la existencia humana en general.

Pero si la decepción sobreviene sólo puede ser por la existencia previa de una actitud esperanzada que entraña confianza y entrega. La esperanza me vincula con algo que me trasciende. La reflexión sobre la diferencia entre "tener esperanza", la actitud esperanzada y el deseo son ilustradas a partir de tres películas iraníes: *Los niños del cielo* (Majid Majidi, 1999), *El sabor de las cere-*

zas (Abbas Kiarostami, 1997) y *El espejo* (Jafar Pnahi, 1999).

El análisis de los rasgos de la existencia humana continúa con dos modos de referencia al mundo: "tener mundo" y "dejar ir el mundo" (Capítulo 6). La expresión "tener mundo" se refiere a lo *a priori* del mundo *intuible* en la que el ser humano se inserta: estar en un espacio-tiempo, ser cuerpo, ser reconocible, ser perceptible, etc. Mucho más interesante resulta la experiencia de "dejar ir el mundo", constituida a través de experiencias en las que la conciencia del mundo circundante tiende a desaparecer al estar nuestra conciencia inundada por otras sensaciones: el dolor físico, la enfermedad psíquica, la emoción, el fantasear, el cansancio, los sueños, el dormir y la muerte.

El estudio continuará con una breve exposición de la analítica existencial que Heidegger desarrolla en su famosa obra *Ser y tiempo* (1927) así como la explicación de algunos de los existencialistas: la "caída", la "charla", la "habladuría", la "ambigüedad"... El lugar especial que Heidegger le da a la muerte dentro de lo existente humano – el *Dasein* comprendido como un encaminarse a la muerte – será el punto de partida para adentrarnos en la reflexión

sobre la muerte, centrada principalmente sobre la meditación de la muerte como liberación de la angustia (Capítulo 8), la muerte propia como fenómeno imposible (Capítulo 9), las diferencias interculturales e intraculturales en la concepción de la muerte (Capítulo 10) y una breve muestra de ecos filosóficos en muertes literarias (Capítulo 11).

La toma de conciencia de lo inevitable de nuestra muerte es fuente de angustia. En el ser impropio la muerte es captada con un acontecimiento que no nos concierne; en contraposición, la relación del ser propio con la muerte pasa por el reconocimiento y la aceptación. Por eso, a partir del punto de vista de Heidegger, la meditación sobre la muerte puede ser entendida como un acto de liberación de la angustia. Ahora bien, la misma experiencia de la muerte constituye un problema para la reflexión fenomenológica, dado que de ella carecemos de "institución originaria". No obstante, podemos afirmar que en nuestro horizonte tenemos experiencias próximas a la muerte que pueden animar la reflexión filosófica: la pérdida de energía vital, ciertos estados de ánimo como la enfermedad, la tristeza, la desesperación, la ausencia del otro, la experiencia de

la pérdida de un ser querido, etcétera.

A estas reflexiones generales sobre la muerte seguirán otras centradas en la muerte propia: la reflexión sobre la propia muerte según "lo exterior", como "interioridad", el morir y el dormir...; así como las diferencias culturales respecto a la concepción de la muerte – focalizadas en dos actitudes extremas: la agnóstica y la gnóstica – para finalizar con diversos modos de aproximación a la muerte a través de las obras de Borges, Baltasar Gracián, Edgar Allan Poe y Dante.

Pero será tras todas estas reflexiones cuando lleguemos al punto álgido del libro. Y es que toda la analítica existencial trazada hasta el momento así como las reflexiones en torno a la muerte parecen culminar en una concepción ético-antropológica de gran resonancia y actualidad, a través de la paradoja del "centramiento descentrado" de Husserl (Capítulo 12). El centramiento consiste en la búsqueda de una satisfacción vital que nos lleva a preguntarnos por la existencia auténtica. La persona atiende a ciertas formas normativas que le permiten conducir su vida como verdadera, auténtica y, en esa medida, feliz. El empuñar un proyecto como pro-

pio o la noción de seguir la vocación personal son diferentes experiencias que refuerzan la idea de centramiento. Sin embargo, yo no puedo tener una total visualización de mi propio ser, necesito de otro para tener una versión más completa de mi mismo, para saber qué debo preservar de mi ser. En esto consiste la experiencia de descentramiento. Con este paso se completa el centramiento manifiesto de la constitución del sí mismo por parte del yo.

"La experiencia en que culmina el centramiento descentrado de la identidad, que la preservación de sí mismo aspira a conservar, es la de la persona ética. La persona ética, para ser tal, tiene que ser centrada, debe ser consciente de sí misma, autorregulada y responsable por sí misma, sin embargo, esa autorreferencialidad incluye, esencialmente, descentramiento." (p. 230)

He aquí la reflexión ética que merece toda nuestra consideración y que fue apuntada al comienzo de esta reseña. Y es que a través de esta analítica existencial hemos llegado a la moderna configuración de una ética de la autenticidad capaz de superar las formas pervertidas del ideal de la autorrealización – abocadas al más puro subjetivismo y relativismo – al postular la necesi-

dad del otro en la constitución de mi propia identidad.

La preservación del sí mismo, el ideal de conformidad con el sí mismo, el mundo de las personas y la apelación a valores y fines trascendentes a través de la obra de Husserl (Capítulo 13) se nos muestran como las condiciones de posibilidad de una existencia auténticamente humana. El maravilloso giro final de los dos últimos capítulos así como la belleza de esta reflexión moral encandilará a todos aquellos que a contracorriente aún hoy se sienten tentados de hablar de ética-y-autenticidad, abriendo el ámbito de difusión y recepción del libro de la fenomenología a la filosofía moral. En cualquier caso – nos dirá la autora – “el ser humano se humaniza por la respuesta ética. Desde este punto de vista, no habría una relación necesaria entre sentido final y totalizador de la vida, por una parte, y por otra, la decisión de cada ser humano de conducir estrictamente la propia vida” (p. 249).

El libro se cierra con un epílogo que vuelve la mirada a la comprensión de la trascendencia y lo infinito en nuestro mundo actual a través de la obra de Levinas y las nociones de la “huella”, el “rostro” y la “responsabilidad”. Pero la insistencia

final en que el sentido de nuestro *ser seres humanos* es “ser centrado-descentrado” a favor del respeto y de la responsabilidad por la dignidad humana del otro es el más hermoso punto de contacto entre antropología y ética a través de la fenomenología. Aviso para navegantes: relaciones que todavía no han sido debidamente exploradas.