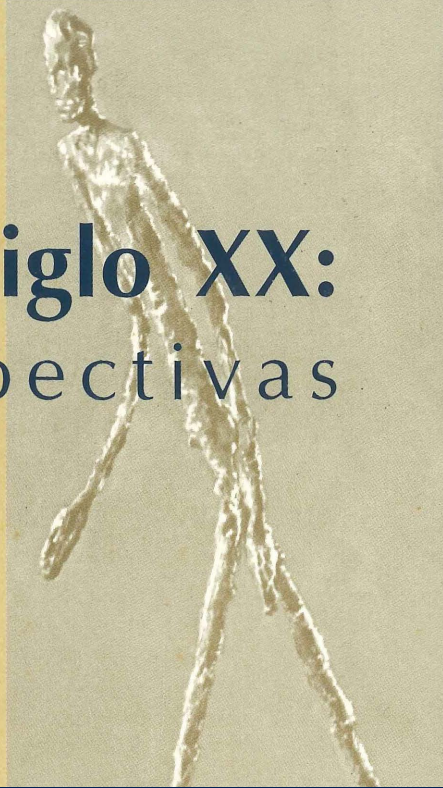
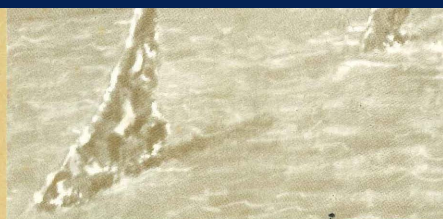


La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas

Miguel Giusti | editor



Capítulo 18



Actas del
VII Congreso Nacional
de Filosofía



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2000

La filosofía
del siglo XX:
balance y perspectivas

Miguel Gisella | editor

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel, Lima-Perú
Telf. 460-0872 - 460-2291 - 460-2870 anexos 220 y 356
Cuidado de la edición: Rocío Reátegui
Diseño de cubierta: Gisella Scheuch

La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición: julio del 2000
ISBN 9972-42-354-9
Depósito Legal: 1501052000-2618



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL

La reestructuración del sujeto frente al mundo de la globalización en la actualidad

Ghislaine Florival
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

¿Es aún pertinente, en este fin de siglo, plantear la pregunta por lo que es el hombre? A menudo se tiene la impresión de que esta pregunta ha caído en desuso para el filósofo contemporáneo, quien parece relegarla en los confines de la generación anterior. Los nuevos compromisos filosóficos se asumen, ya según las diversas formas reconocidas de estructuralismo (cuando abandonan toda idea de sujeto), ya según el trato comunicacional (cuando apuntan a la objetividad ética de la acción). El propósito de este Congreso me lleva a plantear una suerte de retrospectiva antropológica con el fin de intentar aprehender el valor y el alcance de esta cuestión hoy en día: ya no se trata de plantear la pregunta “¿Qué es el hombre?”, sino, más bien, “¿Qué significa la dimensionalidad humana en un mundo como el de la globalización?”

1. Retrospectiva histórica de la antropología en el siglo XX

La antropología filosófica del siglo XX tomó un giro nuevo cuando dejó para la filosofía clásica la idea de una unión sustancial del cuerpo y el alma. Progresivamente la antropología se fue librando del discurso ligado a las categorías idealistas, concernientes a las esencias formales. Como resultado, dejó de identificarse con el análisis reflexivo de una *metaphysica specialis*, la cual dispone del concepto de *ánthropos* como de una esencia universal. Comenzó a descubrir entonces la vida concreta del sujeto, que está ligada con el encuentro y se instaura en el acto mismo del “existir” —referido en medio del mundo a los otros entes. Sin duda la antropología filosófica se reconoció poco a poco en el círculo de una “reflexión segunda”, pero la filosofía concreta (Gabriel Marcel), aun cuando depurada de todo dualismo sustancialista, ha seguido marcada por el problema del cuerpo y el alma, puesto que “yo” soy mi cuerpo en la unidad vivida de mi presencia en los otros.

Por la misma época, Husserl aportaba a la antropología filosófica los fundamentos de un método. La fenomenología empieza por interrogarse sobre la esencia de la conciencia; recobra el movimiento vivido. Pero esta aprehensión de la unidad del hombre es aún tributaria de una perspectiva de constitución a partir del ego puro, su *terminus a quo*. De hecho, Husserl se libró de las influencias racionalista o empirista, al poner por delante el concepto de intencionalidad, que es la mirada de la conciencia en su encuentro con las cosas. Ahora bien, la conciencia se comprende según una doble intencionalidad: vive al lado de las cosas del mundo en la

aproximación perceptiva, y se refleja en su gesto intencional al mantener la vida del sentido, de modo que finalmente es el ego puro el "que entra en escena y sale de escena". Es preciso recurrir originalmente a este ego para aprehender la fuente dinámica de la puesta en sentido; éste es el ego que comprende en su propia intencionalidad el sentido de la mirada constituyente de la conciencia perceptiva. Las dos miradas intencionales no son, por lo tanto, paralelas, pese a que mutuamente se implican como conciencia reflexiva y como conciencia no reflexiva. El sujeto fenomenologizante puede entonces desconstruir la vida del sujeto en la ausencia-presencia del sí-mismo en sí-mismo, sin perder por ello su vínculo perceptivo con los otros y con el mundo. No obstante, es sobre un modelo impersonal que el sujeto reflexionante se atribuye una presencia con exactitud superada. La cuestión de la nada transita entonces el yo que es presencia en sí en el flujo de su propia superación, lo cual explica el recurso ulterior de Sartre al fundamento impersonal del Yo, así como el de Paul Ricoeur a la narratividad del "sí-mismo como otro".

A diferencia de Descartes, Husserl entiende que la conciencia misma se constituye en el trabajo siempre superado de su mirada hacia los sensibles (*aisthesis*), en tanto tiene a la *psyché* como vida concreta del ego y a la constitución del *Geist* en la relación cultural intersubjetiva. Ahora bien, este horizonte, en los últimos escritos del filósofo, conquista todo el campo de la reflexión trascendental, al punto de darle la vuelta al sentido intencional en la medida en que infiere, esta vez a partir del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), la totalidad del proyecto de la "razón". Desde el principio esta última recorre su obra en la actualización de una filosofía fenomenológica que se apresta a contemplar el *telos* de la humanidad. El filósofo, decía Husserl, es el "funcionario" de la humanidad. Pero es siempre a la subjetividad trascendental adonde retorna el *terminus a quo* del sentido y, por lo tanto, de la constitución temporal de la historia de la razón.

Renunciando al idealismo fenomenológico de la subjetividad trascendental tal como la concebía su maestro, Heidegger situó al ente en la exteriorización trascendental de su ser-en-el-mundo, y subrayó así la dimensión ontológica extática del *Dasein*, como existencia abierta a la totalidad de horizontes del mundo. La fenomenología, ontológica ahora, realiza el análisis existencial del *Dasein*. Hace explícita la manifestación de la existencia como "fenómeno", en tanto la existencia es autoconstitución de sí misma en la emergencia temporal de su propia superación como ser-en-el-mundo. La trascendencia del *Dasein* manifiesta inmediatamente su estructura de ser-con en la interrelación con los otros entes, en el *Mitwelt*. Al experimentar el campo afectivo originario (*Befindlichkeit*) de su hábitat como sentimiento de la situación, el *Dasein* expresa su modalidad existencial esencial, es decir, su finitud. Ésta se manifiesta en la existencia bajo su forma estructural de ser-de-preocupación, todo ello durante el acontecer de su ser (*das Geschehen*), situado entre el nacimiento y la muerte. En la angustia de existir, el *Dasein* se aprehende en la comprensión de sí mismo como entre los dos extremos que lo sitúan como ser acabado, lo cual le permite autenticar su existir, en sentido propio, sobre el trasfondo del horizonte "historial" del mundo.

Como tal, la ontología fenomenológica no está unida entonces, por principio, con la antropología existencial, aun cuando de hecho tiene que haberse apoyado en ésta. Y es que la antropología fenomenológica siempre está inscrita en el interior del círculo hermenéutico mediante el acto comprensivo del filósofo, que no puede sustraerse a lo que concretamente vive en su pregunta ontológica misma. Para él no se trata, ciertamente, de describir un dato vivido que hace la singularidad in-

efable que cada uno vive en sí mismo; se trata de poner al día las estructuras operantes de la existencia concreta (sus dimensiones universalizables) conforme a las cuales se despliega la existencia. Y la diferencia ontológica tomada de la misma ontología fundamental de Heidegger fue sin duda recuperada por Sartre y por Merleau-Ponty en el dominio metafísico de un ente concreto.

Merleau-Ponty le ratifica el concepto de sentido, pero lo toma en su significación concreta y viviente: la palabra "sentido" connota una pluralidad de sentidos, tales como lo sensible, la dirección, la significación gestual y lingüística, simbólica y afectiva. La presencia del sentido hace la "diferencia concreta" siempre superada y excedente, en el tiempo y el espacio vividos de todo encuentro. Retomando la expresión de Husserl, Merleau-Ponty habla de la "carne del mundo". Este término, "carne", es impersonal, expresa la relación ontológica fundamental de sentido, es decir, el sentido concreto que significa toda forma de relación. Constituye el tejido dinámico de un conjunto de relaciones sensibles y significantes, el intercambio fundador y recíproco de la naturaleza y la cultura. El quiasmo o cruce concreto de los términos (que constituye la "carne" del mundo) es el lugar de donde todo existente toma concretamente sentido, puesto que el sentido se sitúa en el juego relacional mismo y se inscribe, desde su origen, en la evolución de los seres vivos y de lo humano hasta en sus interrelaciones culturales simbólicas. Este *Ineinander* de la naturaleza/cultura, esta relación diferencial como tal, esta reversibilidad de la separación que es la "diferencia", debe comprenderse como la relación primordial de sentido a partir de la cual son comprendidos los términos. La diferencia se asume en la reversibilidad de lo concreto y simbólico, vivido y lenguaje, ego y alter. Lejos del contexto sustancialista clásico, Merleau-Ponty inaugura una nueva vía en la filosofía que hace jugar a la experiencia quiásmica el papel de figura de fondo en el intercambio mismo de cualquier relación. Así, toda dimensión depende de este pliegue ontológico originario de donde los sentidos emergen y se intercambian.

En la comprensión ontológica del *Dasein*, la noción de corporeidad añade la concreción expresiva singular. Ya descrita por Husserl como la mediación entre la *psyché* y el cuerpo físico, la corporeidad se transforma con Merleau-Ponty en la dimensionalidad concreta de la existencia, como trascendencia con los otros y el mundo: "el cuerpo, este arco intencional que se eleva sobre el mundo". Constitutivo del sí-mismo, no como lo otro de lo otro en sentido husserliano, sino en el intercambio quiásmico de todo encuentro, el sujeto se vive originariamente en el cruce de la experiencia afectiva alternada por todo el campo de lo sensible intersubjetivo (que constituye, en particular, la entropatía) y del intercambio simbólico y significativo mediante el gesto y el lenguaje. El ente acontece en su subjetividad gracias al conjunto de relaciones vividas afectivas y lingüísticas, del nacimiento a la muerte, sostenidas por la fuerza volitiva que lo conduce y que justamente significa la experiencia del intercambio, siempre superada y siempre ahí, en la apertura temporal y finita de la existencia compartida entre los "hablantes".

Esta breve presentación de la existencia indica que la antropología filosófica se ha reconciliado, gracias a la fenomenología, con las manifestaciones concretas de la experiencia vivida. Mitiga así tanto la neutralidad existencial de la ontología fundamental como la formalidad del esquema trascendental de la libertad (ego puro), pero a la vez emerge del análisis del comportamiento vivido, interrelacional y lingüístico, en el reconocimiento recíproco de los entes en el mundo de la vida.

2. Cambio de perspectiva: la acción

Hacia la mitad del siglo, después de la guerra, se inscribe un nuevo cambio de perspectiva. Con Sartre en especial, se descubre en la filosofía antropológica una vocación militante, que responde a las necesidades sociopolíticas de la época. La finalidad de la filosofía ya no está únicamente orientada hacia la comprensión, sino que se extiende al compromiso crítico. Este cambio cualitativo, provocado por los conflictos sociales y culturales, es reforzado por la nueva visión del mundo en su dimensión concreta de globalización objetivada y objetivable. Tanto los intercambios entre las culturas como los poderes tecnocientíficos de alcance universal reclaman un nuevo modo de comportamiento por parte del filósofo. Ya no se le pide reflexionar sobre el pensar teórico sino sobre el objetivo práctico del sentido de la acción. Sartre habla aún de la acción según el modo de la coexistencia obligada en un mundo donde la rareza de los bienes, ligada a la negatividad del deseo, depende no sólo de una situación de hecho sino de los efectos nocivos de lo práctico-inerte que se opone a la finalidad de la acción.

Esta visión premonitoria del filósofo francés se ampliará en el curso de la segunda mitad del siglo XX. De hecho, el estructuralismo invertirá las perspectivas aún humanistas de alguien como Sartre, para ubicar el centro de perspectiva filosófica en el juego de los significantes lingüísticos o sistémicos de los signos. Junto al retorno de esta mentalidad, proliferará el desarrollo de las tecnociencias en beneficio de un "mundo construido" que toma distancia del mundo cotidiano de la vida. En la medida en que por vez primera la humanidad es capaz de reconocerse en su totalidad cultural objetiva (la información a escala planetaria de los *media* nos asegura su despliegue instantáneo) y en la medida en que el hombre individual mismo es asido en esta trama construida que, como a sus espaldas, lo conduce, todo lo vivido está sometido a objetivación. El mundo cotidiano transformado en su contenido vital y en sus valores tradicionales impone un nuevo modo de vida tal que el individuo se ve allí alienado en su propia subjetividad. La coexistencia debe recompensarse indudablemente bajo otras formas. Ya no es posible escapar a la globalización de las relaciones de escala planetaria, de modo que lo que se afirma sobre el plano existencial corre el peligro de perder todo su sentido. El sujeto se descubre en la actualidad según el patrón de la inteligencia artificial que le refleja una imagen científicamente definida. La globalización de la razón práctica también está sostenida por un nuevo tipo de interpretación racional de la realidad. Puede decirse que es la razón instrumental la que transforma lo real según el modo de lo operatorio, y con ello introduce una visión cuantitativa del mundo así como una interpretación utilitarista, económico-financiera, de la humanidad. No solamente la información y los intercambios culturales condicionan nuestros modos de vida sino que establecen nuevas reglas de existencia. La razón se halla anticipada en sus planificaciones concretas por el juego de las posibilidades instrumentales funcionales, indefinidamente relanzadas por tecnologías nuevas: ciertamente, el hombre cotidiano ha perdido ahí los resortes del "buen juicio" cartesiano.

De este modo nos hallamos frente a un nuevo dualismo sujeto-objeto, que ya nada tiene que ver con la antigua racionalidad cartesiana, sino que, por el contrario, depende de una nueva forma de positivismo científico, sometido a la razón "construida" operatoria. Los científicos proponen nuevas técnicas que transforman rápidamente todo el campo de lo vivido en todos los niveles, sean ellos de orden material, geográfico, vital o socio-económico-cultural. Este mundo "construido" se articula

enseguida a escala mundial. Tiene el prestigio del poder sobre un sujeto que se ha reflejado y que, con ello, se ha convertido en objeto obligado del sistema. Vale decir que el sujeto también es interpretado desde el punto de vista de la razón instrumental, al cual se deja reducir toda vez que renuncia a su propia apertura existencial. Nos hallamos en adelante frente a dos instancias que conforman el nuevo dualismo. Por un lado, el sujeto es considerado como el operador racional sobre el plano instrumental, vale decir que ha hecho abstracción de su dimensionalidad vivida; por otro lado, el funcionamiento del mundo construido produce situaciones inéditas que los sujetos, también objetivados y contruidos, deben administrar.

Todas estas situaciones inéditas plantean problemas para la acción. Colocan al individuo y a las colectividades ante su responsabilidad sin que hayan tenido antes experiencia alguna respecto de ella ni posibilidad alguna de prever las consecuencias venideras de la acción. Tomemos el ejemplo de los nuevos avances en biología: la investigación biológica sobre el genoma humano acuciosamente plantea a la ética el problema de los riesgos que la experimentación hace correr al individuo así como a la especie entera. Esta situación presente, donde las tecnociencias dominan, en todos los ámbitos, la vida mundial, tiene como efecto una toma de conciencia colectiva del problema ético como tal. Y la universalidad del sistema ha radicalizado la pregunta ética ante la escena filosófica contemporánea. Pero esta toma de conciencia ética también corre el riesgo de inscribirse en el esquema de la razón instrumental, en tanto analiza los presupuestos positivistas de las tecnociencias, es decir, en tanto enfoca únicamente el rendimiento utilitario y cuantitativo de la naturaleza material y del mundo cultural, con lo cual aliena la condición de lo humano en general. El sujeto no sería más que un sistema de utilidades que debe ser administrado racionalmente. Bajo este costo, aun el lenguaje objetivo de quienes tratan la ética apenas puede alcanzar la situación efectiva del individuo y las colectividades, y con ello separa de su propio lugar al comportamiento del sujeto existencial, para calibrar su grado de positividad. Por lo demás, lo que quedó de la ética tradicional se ha vuelto obsoleto en relación con estas situaciones y valores inéditos. Aun cuando se busca para ella un modo de sustitución que garantice la objetividad de un *consensus*, la ética también se construye sobre bases puramente exteriorizantes y positivas, pues se recurre al conjunto de voces mayoritarias para justificar la respuesta ética.

3. Reestructuración del sujeto ético: retorno a la antropología

Frente al desamparo ético y la urgencia de creatividad en este ámbito, presenciemos actualmente un renovado interés por la antropología filosófica. Ya no se pone en duda que la cuestión del hombre extiende la responsabilidad ética: se trata de su anclaje radical. Desde luego, ya no es en la comprensión teórica del *anthropos* donde uno va a asentarse, sino en una antropología práctica que se explique en el eje de la acción. Por ejemplo, el filósofo que interviene en el debate ético debe realizar la crítica de las contribuciones, y de la posición de las justificaciones éticas, en función de los intereses humanos. En vista de ello, al retornar a las condiciones de existencia, uno está obligado desde ya a debatir problemas vitales, por ejemplo el sentido de la alteridad, el reconocimiento del hábitat, el futuro de la humanidad en general, el respeto del individuo y de las colectividades culturales. Aquí hemos de cuestionar nosotros la reducción de la razón práctica a la simple razón instrumental y, a la vez, el asunto de la reducción de la vida humana al ex-

clusivo punto de vista tecnocientífico o tecnoeconómico. Un conjunto de problemas aplicados, que revolucionan la vida individual y colectiva, hace que aparezca por doquier un nuevo cuestionamiento ético. En efecto, la ética adopta un lugar cada vez más preponderante a medida que las mentalidades toman conciencia de la urgencia de redefinir las formas de un destino que se ha vuelto universalmente solidario.

Este contexto llama al filósofo a la acción, es decir, a la elaboración de una estrategia prospectiva que no sólo permita el control actual de las investigaciones aplicadas sino que responda a los problemas inéditos provocados por las nuevas invenciones que perturban al hombre en su ser, en su naturaleza, en sus tradiciones. Ciertamente, la deontología tiene que permitir la regulación de las iniciativas de la ciencia, e incluso de todas las formas sistemáticas de planificación colectiva en función de una valorización del destino de la humanidad actual y futura. En vista de ello, la ética ya no puede ser solamente una ciencia teórica, una reflexión *a priori* sobre la esencia de la acción, o *a posteriori* sobre la experiencia humana adquirida. Debe, por su parte, inaugurar y comprometer su marcha en relación con nuevos temas, aún inexplorados, que tienen un impacto inmediato sobre la vida de los individuos, las potencialidades cósmicas, la protección de los pueblos y la vida sociocultural. Los ejemplos son numerosos, pero se convierten en polos controvertidos (la energía nuclear, el control de la internet, las manipulaciones genéticas como la clonación, la producción excesiva de compuestos carbónicos, los efectos de la manipulación sobre las condiciones socioeconómicas y financieras, el medio ambiente, la herencia cultural, etc.). Que se trate la integridad de lo humano, su hábitat natural, sus dimensiones culturales, todo ello significa cuestionar a la existencia entera en sus finalidades y valores.

Todas estas preguntas obligan a quienes reflexionan sobre la ética a retornar a las estructuras originarias de sentido que condicionan al ente en su autonomía y en el respeto de la coexistencia. Es preciso hallar los fundamentos que aseguran una auténtica reflexividad ética. La antropología fenomenológica puede aportar aquí una fecunda ayuda respondiendo a dos cuestiones. La primera se sitúa en el nivel de la protección de los arraigos vitales; la segunda en el nivel del interés ético.

3.1 *El análisis de las estructuras antropológicas*

Una fenomenología antropológica permitirá a la ética librarse de la razón instrumentalista y utilitarista al responder fundamentalmente a la intención originaria del *consensus*, que, en caso contrario, corre el riesgo de permanecer ligado a la racionalidad puramente extrínseca del discurso. Se trata de aproximarse al trato comunicacional en todo cuanto tiene de profundo, y de comprender cuáles son los cimientos de sus justificaciones críticas en la acción.

Hoy en día, lo siguiente constituye un hecho: nuestra vida y la de nuestro prójimo se halla reestructurada, en el recorrido de su destino, por la aparición de un mundo globalizado. ¿Cómo responder, en vista de ello, a las tres direcciones éticas fundamentales, tal como Paul Ricoeur las sugiere en *El sí-mismo como otro*, a saber: la estima de sí, la preocupación por el otro en el reconocimiento, la solidaridad en el marco de una justicia institucionalizada, frente a presiones anónimas de un sistema institucional globalmente omnipresente? Es preciso retornar a la fuente, reconciliarse con el hilo conductor que liga al sujeto construido con sus arraigos vitales. La antropología fenomenológica recuerda las dimensiones fundamentales

del existir: 1) la de la corporeidad en todas sus dimensiones: perceptiva, espacio-temporal, afectiva y expresiva; 2) la del reconocimiento de la alteridad; 3) la del mundo como horizonte vivido del hábitat.

El concepto de "corporeidad" expresado por Merleau-Ponty señala la estructura de "apertura" del ente al mundo y a los otros, y con ello también señala su disposición práctica, que condiciona la acción. El análisis de la corporeidad alcanza primordialmente a las modalidades del ente, en sentido propio. Mi cuerpo es la apertura en la cual la existencia se recibe de la experiencia perceptiva sensible y motriz, medio dinámico de sentido interno y externo a la vez. Se comprende en la relación activa-pasiva de su gesto relacional y lingüístico que la vincula con los otros entes y le permite reconocerse, propiamente, como la mirada del otro que le revela su identidad subjetiva.

En tanto es distanciaci3n sensible, motriz, afectiva y expresiva, en tanto se presentifica en todo encuentro, la corporeidad se arraiga en una experiencia vivida de sentido, la m1s originaria en su resonancia, a la vez activa y pasiva, y que se reconoce en toda experiencia de reconocimiento. Es el otro quien permite que me sitúe (en el sentido sartreano de una subjetividad perceptiva e inmediatamente 1tica: lo atestiguan los "sentimientos" de remordimiento, orgullo personal, etc.). Ahora bien, estos sentimientos vividos en la inmediatez de un "para otro" s3lo son posibles porque el juego relacional afectivo se anticipa ya en el *Ineinander* de la vida natural y cultural. La corporeidad es, entonces, inmediata relaci3n afectiva, entropatía. Manifiesta nuestra correlaci3n con lo vivido del otro, ciertamente conforme al modo de lo irreflexivo, pero en la dimensionalidad esencial de nuestra com1n apertura existencial al mundo. Por ejemplo, el comportamiento no es el mismo cuando se trata del respeto de la vida en el contacto directo con un ser humano o con un animal, aun cuando toda vida, incluso la vegetal, hace que la correspondamos por la afectividad con lo viviente en su lugar natural. En este sentido cualquier comportamiento, incluso en el nivel cultural m1s abstracto, puede hallar siempre sus arraigos.

El análisis fenomenol3gico de la afectividad nos hace descubrir el sentido de cualquier comportamiento: induce la vía de una compresi3n del otro por la mediaci3n del sentimiento. Se llama "sentimiento" de compasi3n, "sentimiento" de remordimiento, "sentimiento" de pudor, a las diferentes formas afectivas ligadas con la experiencia del reconocimiento en cualquier encuentro, lo mismo que se llama "sentimiento" de respeto, "sentimiento" de responsabilidad, a las formas afectivas ligadas con la acci3n 1tica. Hay una suerte de resonancia afectiva del sujeto frente a las finalidades 1ticas del prójimo en la acci3n.

Mas la corporeidad es asumida bajo la forma de resonancia afectiva de ese mundo que le confiere su horizonte de existencia. Por un lado, la naturaleza c3smica es para la tecnociencia, objetivamente, el lugar de anclaje vital, s3lo que el concepto de cosmos es fenomenol3gicamente segundo en relaci3n con el del mundo de la vida. Siempre nos descubrimos en nuestro hábitat a partir de nuestra inserci3n afectiva de ser-en-el-mundo. El mundo nos abre a la existencia, es decir, a la corporeidad, en tanto es el horizonte perceptivo sobre el cual se anuncian las cosas y los otros, como perceptibles para nuestros sentidos. Pero no es nada m1s un horizonte perceptivo; es intrínsecamente significativa, apertura de profundidad espacio-temporal, en la medida en que alberga los vestigios del pasado y las anticipaciones por venir. Vestigios del pasado, pues el mundo vivido como hábitat nos devuelve a las tradiciones culturales y a las instituciones que se presentifican como

el horizonte no dicho de la memoria; anticipaciones por venir, en la medida en que las potencialidades culturales y naturales a la vez se reúnen para ofrecer los ingredientes de un mundo nuevo por construir.

Vemos cómo las tres dimensiones existenciales de corporeidad, alteridad en el reconocimiento, afectividad en el hábitat del mundo, definen la estructura del ente. Esta estructura existencial debe ser preservada bajo cualquier costo en toda reconstitución existencial, sea cual fuere su nivel de despliegue "construido". En otras palabras, el hilo conductor de la estructura existencial debe poder mantenerse aun en las formas más elaboradas de la razón constructivista, a riesgo, en caso contrario, de un hundimiento en la in-significancia antropológica, como en el caso de la torre de Babel.

3.2. *El interés por la ética*

La fenomenología antropológica que interpreta el anclaje originario de la afectividad permite descubrir la emergencia de sentido en cualquier humano, desde los albores de la vida.

Desde luego utilizamos el concepto de afectividad en el sentido de una "dimensión" originaria y no en el sentido de un análisis de los afectos. Fenomenológicamente sólo es posible sugerirla a partir de una experiencia efectiva adulta. El cuerpo se nos aparece en toda experiencia vivida como el medio de intercambio que induce al reconocimiento de los otros por la entropatía, desde la puesta en marcha del "sentido" afectivo, sea de placer o displacer. Ahora bien, este sentido afectivo se descubre ya en el recién nacido que lo vive sin distancia en la experiencia de fusión que lo liga con su madre y, a través de ella, con el afecto del deseo paternal. Desde el origen de la vida, esta presencia fusional introduce al ente en la "dimensión" afectiva, antes de que tenga por sí mismo la experiencia del deseo como negatividad relacional. En efecto, el *infans* pasará por la prueba de la ausencia al reconocer la distancia de la alteridad, en el momento del destete. Éste provoca a la vez un movimiento retrógrado de retorno a la dependencia fusional y un movimiento de instauración en el ser como proyecto de existencia efectiva, lo que constituirá la trascendencia del sujeto, su superación existencial. El *infans* podrá reflejarse como posición de una corporeidad en sentido propio, antes de descubrirse en una alteridad de hecho que provoca como evento el encuentro de un "otromismo": este encuentro hace de él un sujeto relacionalmente situado en la alteridad reconocida. Por último, la sensación afectiva de los celos, provocados aquí por la presencia paternal, el otro del otro, hará que el niño descubra la posibilidad de una distanciamiento de "sí", así como la sensación de la realidad instituida como objetivamente significativa. La temporalidad del *infans*, que ya se había manifestado dentro de la negatividad del destete, se concientiza en lo que se ha llamado el complejo de Edipo, es decir, en la reduplicación del deseo de deseo, donde se reconoce la objetividad de una alteridad afectiva sexuada. Ella introduce el sí-mismo como polo "sensato" (dotado de sentido) de una relación de sexo diferenciada que lo ubica en su propia situación singular, la cual únicamente prefigura su acontecer afectivo y sexual de adulto autónomo. Puede emitirse la hipótesis de que esta diferencia relacional de "vida" sexuada estaba ya en el niño, inclusive antes de la primera relación de alteridad en el momento del destete, pero de modo impersonal en sus primeras manifestaciones de fusión, y que el "sentido" constitutivo permanecía ahí en el grado del placer o displacer vividos. Puede sugerirse que

el sentido de la vida como “diferencia” sexuada es radicalmente la diferencia originaria en todo sentido —pese a ser sólo vivido en el modo irreflexivo, y simbólicamente sostenido por el deseo paternal. Sin duda, únicamente el sujeto lingüístico (en última instancia el filósofo) puede tematizar su vivido superado como la anterioridad vivida del ego afectivo. De esta emergencia de “sentido” a partir de la experiencia sexuada, presente desde el origen de la primera alteridad reconocida, podría inferirse la hipótesis de que este sentido, ligado a lo originario afectivo sexuado, se refleja en todo encuentro donde toma parte la alteridad, sean cuales fueren las dimensiones de intercambio y las distintas separaciones o relaciones de sentido. No es que se tenga que inferir que la dimensión sexuada se identifica con la diferenciación sexual sino que la diferenciación como tal, el vínculo relacional de sentido, en el intercambio recíproco de lo femenino y lo masculino, y de lo masculino y lo femenino, sigue siendo la huella misma del sentido, que se hace sensible o significante en todos los niveles de significación. Por un lado, la flecha del sentido recoge su autonomía desde su incursión en el lenguaje para definir todos los niveles de significación. Mas, por otro lado, la vida se expresa en cada uno según la emergencia de una *condicionalidad situada*, de hombre o de mujer, que polariza todos los cursos de existencia en todo encuentro. No debe ser confundida por ello con la tensión de la vida sexual efectiva que sólo es su expresión más íntima.

Ciertamente, el sentido de la afectividad tal como ha sido descrita únicamente se dirige al lenguaje fenomenológico en el nivel cultural de una conciencia que lo refleja, aunque, en sentido inverso, es a partir de este originario de sentido que el ente se recibe en el curso de su recorrido entre el nacimiento y la muerte, y a partir del cual se constituye su destino “bio-lógico”: le ha proporcionado su anclaje y su propia dinámica de “sentido”. En este caso, también la dimensión racional es tomada a partir de una repartición recíproca constitutiva de la verdad según las modalidades de anclaje afectivo donde el individuo se sitúa. En otras palabras, no existe verdad totalizante que no esté diferenciada en su propia estructura. Es preciso reconocer entonces la ubicación afectiva, sexuada, de cualquier acción, en tanto el sentido emerge de un cruce vivido, y ello se aplica a cualesquiera sociedad y cultura humanas. Lo cual quiere decir además que las modalidades de experiencia interrelacionales están guiadas por un originario afectivo, sean cuales fueren las separaciones y articulaciones culturales que dan lugar a formalizaciones más abstractas. En vista de ello, la ética también debe ser capaz de despejar las articulaciones “dotadas de sentido” de una corporeidad originaria.

A este respecto, la cuestión del interés por la ética encuentra en el análisis de la afectividad su fuente de sentido, como fuerza dinámica significante. La cuestión que se plantea entonces consiste en saber si la afectividad, como situación en “sentido” originario, puede inducir la actitud ética. Puede sugerirse que la afectividad permite al ente comprenderse en sintonía con tal o cual problema ético justamente a partir de esa condición relacional comprensiva del otro. Precisamente a partir de lo que se constituye así en la alteridad, cada cual se hace capaz de identificar las experiencias, incluso las colectivas, en sus instancias vividas afectivas comunes. Esta identidad comunicacional afectiva originaria sería entonces la inspiración que le otorga sentido a la “intuición” ética del sentimiento. Y también puede abrir este sentimiento en el sentido de un más-allá de la experiencia ética, por el cual ella es impulsada, en última instancia, a superarse a sí misma.