

Una investigación antropofenomenológica sobre la idealidad¹

An Anthropophenomenological Inquiry into Ideality

Étienne Bimbenet 

Université Paris-1/Panthéon-Sorbonne, Paris, Francia.

Preparación, edición y corrección del texto

Paulina Morales Guzmán  

Leiden University – Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Traducción del texto

Pablo Fante

Enviado: 06/06/2025

Evaluado: 06/06/2025

Aceptado: 08/09/2025

Dossier: La vida excéntrica: antropología y fenomenología.

Editores: Paulina Morales y Martín Buceta.

Cómo citar: Bimbenet, É. (2024). Una investigación antropofenomenológica sobre la idealidad. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 224 – 233. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3563>

Resumen

En esta investigación se examina la influencia de la idealidad en la vida humana, tanto en su papel constitutivo de la comprensión de lo humano como en los intentos por prescindir de ella. Se indaga en qué se entiende por idealidad y cómo esta introduce, paradójicamente, su propia prescindencia en la experiencia humana. Tal paradoja se manifiesta en dos planos: el discursivo, es decir, en cómo entendemos lo humano, y en nuestra práctica misma de lo humano. Desde sus raíces en la subjetividad moderna, la idealidad ha irrumpido en nuestra comprensión y prácticas de lo humano de tal forma que nos ha dispuesto en lo que aquí se denomina una ‘pereza fenomenológica’ que nos mantiene pasivos ante a ella. Frente a este escenario, se plantea la necesidad de afrontar este aspecto ineludible de lo humano a través de un elemento tercero que, hasta ahora, ha permanecido en la sombras: el otro.

Palabras clave: *antropología, fenomenología, idealidad, subjetividad.*

¹ Este artículo surge desde la conferencia inaugural presentada por el autor en el Coloquio “La vida excéntrica. Antropología y fenomenología”, que tuvo lugar en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile los días 26 y 27 de agosto de 2024.

Abstract

This research examines the influence of ideality on human life, both in its constitutive role in understanding what it means to be human and in attempts to dispense with it. It explores what is meant by ideality and how it paradoxically introduces its own dispensability into human experience. This paradox manifests itself on two levels: the discursive, that is, in how we understand the human, and in our very practice of the human. From its roots in modern subjectivity, ideality has burst into our understanding and practices of the human in such a way that it has disposed us to what is here called a “phenomenological laziness” that keeps us passive in the face of it. Faced with this scenario, there is a need to address this inescapable aspect of the human through a third element that, until now, has remained in the shadows: the other.

Keywords: *Anthropology, Phenomenology, Ideality, Subjectivity.*

1. Introducción

Nos parece que es universalmente cierto que la Tierra gira alrededor del Sol. Los padres creen saber cosas que son absolutamente ciertas y se las enseñan a sus hijos. Los gatos no crecen en los árboles, de eso no tenemos la menor duda. Nos avergüenza mentir. Creemos que está universalmente mal causar sufrimiento gratuito a un inocente. Ningún poder puede durar sin mantener la creencia en su legitimidad. En diferentes instancias de la historia de la humanidad, hombres y mujeres han luchado por sus ideas a costa de sus vidas. Un obsesivo pone toda su vida al servicio de normas muy restrictivas. Algunos de ustedes tuvieron la suerte de enamorarse un día; ese día vieron que el mundo entero giraba en torno a una misma persona. Y todos nosotros empezamos nuestras vidas en un mundo que giraba en torno a una misma persona; la mayoría de las veces, nuestra madre.

Todos estos hechos tienen un parecido familiar. Todas son historias humanas, y cada una de ellas cuenta la historia de una vida humana al servicio de un principio, una idea, una regla, una persona; en resumen, de una entidad considerada como absolutamente verdadera, o absolutamente buena, o única. Se puede decir que esta entidad es «ideal», o que es una “idealidad”; subsiste, idéntica a sí misma, independientemente de la persona que piense en ella, o la perciba, o la quiera, o la obedezca, o la ame. Esta definición de la idealidad es simple; en cierto modo la «vemos», igual que vemos algo que no somos nosotros; y, sin embargo, esta simplicidad oculta una verdadera paradoja.

2. La idealidad en la vida humana

Si estamos de acuerdo con Uexküll en que vivir es ser un *sujeto*, es decir, una entidad que hace que todo aparezca desde sí mismo; si ser un animal o un ser vivo es ver todo no como una cosa en sí, sino como una cosa *para mí*, como una *affordance* significativa *para mí*, si vemos un árbol

como reserva de fruta comestible, o como refugio frente a los depredadores, o como un lugar elevado desde el que ver más; en suma, si entendemos el árbol como algo interesante para mí, y no como un árbol que pudiera estudiar o comentar o contemplar por sí mismo; si partimos de esta definición del ser vivo o animal como vida centrada en sí misma, la idealidad somete al ser humano vivo a un *descentramiento radical*: reenfoca mi vida en torno a una entidad autosubsistente, una entidad que no me necesita para ser. La presencia de la idealidad es tal que implica en su propia definición la posibilidad de mi ausencia. Esto es lo que Derrida (1985) describió tan magníficamente con estas palabras: “Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición” (p. 104).

La idealidad inflige así una cierta violencia a la vida. *Separa* la vida de sí misma. Este es el sentido de la separación (*chorismos*) de los Antiguos: la idealidad es lo que reposa en sí mismo, lo que subsiste independientemente de mí y, por tanto, lo que *ignora* al individuo empírico que soy. Pensar, para un ser humano, es manifestar aquello que, anónimo y transindividual, es común a toda conciencia posible, como tan bien ilustra el «intelecto agente» aristotélico, que excede su instanciación en un cerebro o cuerpo individual. Volvemos a encontrar esta idea en Proust (2001), en una reminiscencia aristotélica:

Quién sabe si no existe más que una inteligencia, de la que todos somos vecinos y a la que mira cada cual desde el fondo de su cuerpo particular, como en el teatro, donde todo el mundo tiene un sitio, pero en cambio no hay más que un escenario. (pp. 193-194)

La antropología de la separación ve al ser humano como algo distinto de sí mismo, exiliado en un cielo de ideas o en un entendimiento divino. Es una antropología literalmente “especulativa” (*speculum*), en la que la vida humana sólo puede reflejarse en el espejo de lo absoluto. La palabra “absoluto” es interesante: en su etimología, describe una separación (*absolvere*, que da *absolutus*, significa deshacer, absolver), es decir, una entidad que está «absolutamente» separada de mí, trascendente, autosubsistente.

Pero la violencia de la idealidad también puede pensarse como una *inversión*. Muchos fenómenos humanos, en la medida en que apuntan a la idealidad, *invierten* las relaciones entre sujeto y objeto: nosotros creamos esas idealidades, son una creación de la vida, y sin embargo nos subyugan, nos ponen a su servicio. Por ejemplo, así es como Feuerbach describe el fenómeno religioso: los humanos inventan dioses en los que proyectan sus cualidades genéricas esenciales; les otorgan propiedades humanas; pero absolutizan esas cualidades y luego actúan como si lo divino hubiera creado a los humanos. O, dicho en términos de la lógica de Hegel: mientras que nuestra humanidad es el sujeto del que todo deriva, y lo divino es sólo uno de los predicados humanos (una proyección absolutizada de nosotros mismos), en la religión, por el contrario, el dios se erige en sujeto absoluto y hace de lo humano uno de sus atributos. Como ya lo saben, la definición marxista de ideología consistirá en generalizar este esquema feuerbachiano en distintos tipos de idealismo:

en el ámbito del derecho, de la moral y, por supuesto, de la filosofía, la existencia humana se vuelve del revés, como en la cámara oscura de las primeras cámaras fotográficas. En la ideología, lo que era una creación humana contingente (como los derechos humanos fundamentales) se hace pasar por algo necesario y eterno, y juzga a los individuos empíricos que somos.

Siguiendo a Feuerbach y Marx, podemos considerar que esta figura de inversión puede dar cuenta de un cierto número de fenómenos humanos. Por ejemplo, los seres humanos inventan normas y leyes, pero estas tienen autoridad entre los seres humanos, imponiéndose a ellos como indiscutibles. Como dice John Searle, en *La construcción de la realidad social*, los hechos institucionales son *ontológicamente subjetivos*; obviamente, somos sus creadores: fuimos nosotros, los seres humanos, quienes creamos las instituciones sociales del dinero, las reglas gramaticales o los contratos matrimoniales; pero, al mismo tiempo, estos hechos son *epistemológicamente objetivos*: esto significa que se conocen como autónomos; en palabras de Searle (1995), “representado como existente” (p. 78). En la definición de Marx del trabajo bajo el régimen capitalista, encontramos una desafortunada variante de esta inversión: el trabajador recibe el producto de su trabajo en forma de un equivalente monetario abstracto, una forma ajena en la que no se reconoce y que, al igual que el capital que busca su propia autoacumulación, lo domina o “aliena”. La esfera tecnocientífica ofrece otro ejemplo famoso de esta inversión. Producimos nuestras herramientas técnicas, nunca dejamos de perfeccionarlas científicamente; y, sin embargo, siempre llega un momento en que estos productos se nos escapan y nos dominan, como vimos en los años cincuenta con el terror nuclear, o como vemos hoy con el calentamiento global. Como Prometeo encadenado, estamos sometidos a nuestros propios inventos.

Me gustaría abordar el problema de la idealidad desde un punto de vista antropológico. Me gustaría examinar la extraña “apariencia de la vida” que imbuye en los seres humanos vivos: la apariencia de una separación o una inversión. La vida humana es una vida paradójica, separada de sí misma y realizada en otra parte que en sí misma; o que busca emanar de otro lugar, del absoluto divino, de la autoridad de las leyes o de la autovalorización del capital. En resumen, es una vida *excéntrica*, una vida que encuentra su centro fuera de sí misma. Es extraño, y tenemos todos los motivos para cuestionar la relación de la vida humana con los ideales que la constituyen. Pero creo que hoy tenemos dos razones más específicas para llevar a cabo esa investigación. Estas dos razones están relacionadas con la situación actual. La primera tiene que ver con la forma en que hoy *pensamos* nuestra humanidad; la segunda, con la forma en que la *practicamos*.

3. La idealidad en el discurso de lo humano

Desde hace 175 años, vivimos bajo una revolución darwiniana que nos ha convertido, irrevocablemente, en seres de la naturaleza o animales de un cierto tipo. Estamos dejando atrás un viejo antropocentrismo que situaba al ser humano aparte y por encima de los demás seres vivos, en virtud de un espíritu distinto o de una creación divina. El darwinismo acabó definitivamente con

esos ídolos metafísicos. Nuestra humanidad puede verse ahora como una especie surgida al final de un proceso evolutivo que podría haberse detenido mil veces por el camino; con Darwin hemos aprendido lo que es la contingencia. Cuando pensamos en nuestros orígenes, por ejemplo, no dejamos de toparnos con la insistente figura del Neandertal. Sin duda hay razones morales para ello: quizá el *Homo sapiens* exterminó al neandertal, quizá nuestra historia comenzó con un genocidio. Pero también hay una razón más directamente antropológica: el neandertal pertenecía al género *Homo*, y sin embargo desapareció; nos recuerda que, en el mundo de la selección natural, la extinción de las especies es la regla, y la supervivencia, la excepción. Podríamos ser un neandertal del pasado.

En retrospectiva, podemos decir que la metafísica antropocéntrica de ayer se equivocaba sobre nuestra humanidad porque cometía un exceso. Desconocía nuestra historia evolutiva y, por tanto, nuestra contingencia; pecaba de un exceso de necesidad. Dio por sentados, definitiva y sustancialmente, los ideales que estructuran nuestra humanidad. A la inversa, sin embargo, puede decirse que el naturalismo darwiniano se equivoca sobre nuestra humanidad por defecto. Por miedo a volver a caer en los caminos fáciles de la metafísica, no quiere ver la importancia de las idealidades en la vida humana. Describe una humanidad *decapitada*, es decir, privada de sus diversas aspiraciones ideales: el deseo de contar con verdades compartidas y enunciados científicos universalmente verificables, la reivindicación de imperativos morales absolutos y derechos humanos intangibles, por no hablar de la experiencia más visceral de un cierto absolutismo en el amor. Estas pretensiones animan nuestro comportamiento y lo estructuran en profundidad, y es evidente que *reducimos* nuestra humanidad —que nos equivocamos por defecto— cuando pretendemos prescindir de ellas. Queremos evitar a toda costa la metafísica o el antropocentrismo, y nos quedamos sólo con la explicación causal o naturalista, pero al hacerlo, por una forma de sesgo antimetafísico, no hacemos justicia al sentido de nuestros distintos comportamientos.

La cuestión de la idealidad está, pues, en el centro de una cierta manera de pensar nuestra humanidad, que creo que es en gran medida la nuestra hoy en día. Es un pensamiento dialéctico y, sobre todo, estéril. Nuestra humanidad actual fracasa en su mayor parte por defecto, en un naturalismo reduccionista o antimetafísico que ignora deliberadamente nuestras aspiraciones ideales. Pero al mismo tiempo fracasa también por exceso, en una metafísica que compensa implícitamente las insuficiencias del naturalismo. Los objetivos ideales, ignorados en la investigación científica, suelen volver subrepticamente al discurso común de forma hipostasiada. Por un lado, somos conscientes de nuestra contingencia a través de la biología evolutiva o la paleoantropología; la situamos en el centro, sólo la vemos a ella; pero, por otro lado, seguimos hablando de lo humano atribuyéndole grandes capacidades como la Autoconciencia, el Lenguaje o la Razón; estas capacidades capitales están omnipresentes en el vocabulario cotidiano, dan testimonio de una metafísica que sigue rondando obstinadamente nuestra imagen de lo humano.

Este fue el diagnóstico de Foucault al final de *Las palabras y las cosas* en 1966. El pensamiento moderno sobre el hombre —decía—, el pensamiento surgido a principios del siglo XIX y que aún hoy nos acompaña, se define por la conjunción de una indagación empírica (capaz de explicar causalmente la vida biológica, económica o hablante de los seres humanos) y una filosofía trascendental (que describe las condiciones ideales de posibilidad, es decir, las condiciones universales y necesarias de nuestro comportamiento). Pero el pensamiento moderno, añade Foucault (véase 2010, p.332)), no logra dar cuenta de este ‘desdoblamiento empírico-trascendental’ que define nuestra humanidad. O es la reducción a lo empírico, o la hipóstasis metafísica de los fines trascendentales; pero no sabe, y nunca ha podido mostrar, cómo un conjunto de condiciones naturales y contingentes, en un momento dado, da lugar a aspiraciones ideales (a un conocimiento verdadero, por ejemplo, o a comportamientos moralmente justificados). La “muerte del hombre” (Foucault, 2010, p. 354) oficializa esta impotencia del pensamiento, la incapacidad del pensamiento moderno sobre el hombre para superar la dialéctica estéril de un reduccionismo ciego y una compensación metafísica.

Aunque no crea en ello, aunque piense que es un pensamiento imposible, Foucault, en cualquier caso, define lo que debería ser una antropología moderna. Sería un pensamiento capaz de articular lo empírico y lo trascendental, o la explicación naturalista y los fines ideales. Tal pensamiento describiría un ser empíricamente condicionado, un ser de la naturaleza, pero que, como dice Foucault (2010), nunca deja de realizar una difícil “torsión” (p. 324), para conocer o actuar universal y necesariamente. Según este pensamiento, el ser humano nunca dejaría de arrancarse de su condición de ser vivo y de su contingencia natural para reivindicar idealidades. Esta es la promesa de los Modernos, aún implícita en la filosofía de la Ilustración o de la *Aufklärung*, y cada vez más clara después. La encontramos *in nucleo* en la doctrina kantiana del juicio, por ejemplo. En el juicio estético, como en el “sentido común” (Kant, 1790, § 40), aspiramos a lo universal desde nuestra situación particular. Lo bello es lo que agrada universalmente, pero sin estar *dado* en un concepto. Del mismo modo, en la discusión, parto de mi punto de vista singular y, al confrontarme con otros puntos de vista, pretendo ampliarlo indefinidamente. La promesa de los modernos es una subjetividad que aspira a grados cada vez más altos de objetividad, a través de la discusión científica o política; es una vida efectiva y empíricamente dada, destinada a idealizarse o universalizarse progresivamente; es una vida que *aspira* a la idealidad.

Pero, ¿qué se opone a tal promesa? ¿Qué nos impide pensar el desdoblamiento empírico-trascendental que define nuestra humanidad según los Modernos? La posición de Foucault es esclarecedora al respecto. No cree en la humanidad de los Modernos (en el desdoblamiento empírico-trascendental); no cree en la ampliación idealizadora de la vida subjetiva. Su historicismo de inspiración nietzscheana lo sitúa del lado de una antimetafísica que no quiere saber nada de las idealidades que estructuran la vida humana. Pero podemos ser más precisos. Se puede decir que se niega a ver la ampliación de la vida que realizamos cada vez que hablamos. Se niega a ver lo que

realmente hacemos cuando hablamos. Esto es lo que yo llamaría «pereza fenomenológica»: no *implicarse uno mismo* en el propio discurso, mantener un discurso en tercera persona sin ver *por uno mismo* de qué se trata. Es una crítica que se puede hacer al reduccionismo en general: le falta *sinceridad*. No quiere ver lo que *realmente* hacen los seres humanos vivos cuando hablan, o conocen, o adoptan principios, obedecen reglas sociales o se enamoran. No quiere ver que esos seres vivos siempre *aspiran* a algo universal, necesario o único, que *buscan* ideales.

Esta es, por ejemplo, la postura adoptada por Richard Rorty en su debate con Habermas. Rorty no cree, como Habermas, que hablemos apuntando, performativamente (por el hecho mismo de hablar), a “Ideas en el sentido kantiano” (la Verdad ideal o universal, para una Comunidad ideal o universal de discusión). Para él, esto es demasiada metafísica. Discutimos para ponernos de acuerdo, es cierto, pero simplemente porque pertenecemos a comunidades de vida empíricamente existentes, que han instituido el principio de la discusión abierta y tolerante. Sucede (y esto es un hecho histórico) que somos “liberales, educados, sofisticados, tolerantes, permisivos, personas siempre dispuestas a escuchar a la otra parte, a imaginar todas las consecuencias, etc.” (Rorty, 1993, p. 451, citado en Habermas, 2001, p. 191). La comunidad ideal de discusión de la que habla Habermas no es otra que nosotros mismos, demócratas de finales del siglo XX, “tal y como nos gustaría ser” (Rorty, 1993, p. 451, citado en Habermas, 2001, p. 191). Y, por supuesto, Rorty tiene razón: vivimos en tales comunidades democráticas y nos esforzamos por estar a la altura de estas expectativas sociohistóricas. Pero Rorty sólo habla en tercera persona. Del discurso humano sólo ve el contexto histórico y relativizador. Es el “ironista liberal” (Rorty, 1991) que no quiere ver, desde dentro, la intención de verdad que anima pragmáticamente su discurso. Al referirse al lenguaje, adopta el punto de vista de un espectador desvinculado, pero al mismo tiempo se olvida de justificar el hecho de que nuestras comunidades reales, *cuando discuten realmente las cosas*, repiten sin cesar el juego de la verdad y se toman a sí mismas por comunidades ideales. Deshace las pretensiones absolutistas del discurso humano al no verlas desde el único punto de vista desde el que se pueden ver, es decir, en primera persona.

Ahora bien, hay que señalar que esta “pereza fenomenológica” (este rechazo a comprometerse en sí mismo o en primera persona en el discurso que mantenemos sobre lo humano) aparece de una segunda forma en nuestra situación actual: ya no en nuestro discurso sobre lo humano, sino en nuestra práctica de lo humano. Porque la posición del “espectador desvinculado” no sólo afecta a nuestro pensamiento sobre lo humano, sino también a nuestras formas de vida, al tipo de humanidad que queremos ser. Esta es nuestra segunda razón para investigar la idealidad.

4. La paradoja de la idealidad en la práctica de lo humano

En 1936, en su ensayo sobre la obra de arte, Benjamin anunció cómo serán, cada vez más, nuestras diferentes formas de comportamiento. Cada vez más, decía, adoptaremos la actitud del “examinador distraído” (Benjamin, 2003). El cine proporcionará a nuestra percepción la “dinamita

de sus décimas de segundo” (Benjamin, 2003, p. 86); a través de sus zooms, primeros planos y cámara lenta, dotará a nuestra mirada de una agudeza sin precedentes; nos convertirá en expertos eruditos y distanciados. Y, en efecto, ésta es una posible lectura que podemos hacer de la Modernidad, como vieron claramente Max Weber y, después de él, los diversos teóricos de la Escuela de Fráncfort: la Modernidad es también, desde hace doscientos años, el auge de una poderosa razón instrumental, una razón que traduce progresivamente el mundo en informaciones objetivas y en normas universales de comportamiento, y las pone a nuestra disposición. Como sabemos, esta razón instrumental ha alcanzado recientemente su máxima velocidad con la condición digital: en pocos años, el mundo entero se ha vuelto transparente para nosotros, legible como un libro abierto en forma de datos objetivos y conocimientos técnicos normalizados. Internet, y también las diversas aplicaciones que acompañan nuestra vida cotidiana, nos convierten en ‘dueños y señores’ de lo que es, de una forma completamente nueva. El ‘yo que escoge’ de nuestras sociedades de consumo tiene ahora a su disposición una cantidad asombrosa de información sobre el estado presente y pasado del mundo; también puede seleccionar la próxima receta, el próximo viaje o la próxima actividad entre una serie de opciones prefabricadas.

Ahora bien, la razón instrumental, así como la condición digital que la completa, repite en nuestro estilo de vida la pereza que vimos en el nivel teórico del pensamiento humano. Ya no es el pensamiento, sino esta vez la vida, lo que se ve amenazado por la pereza relativa a la idealidad. Así como nuestro pensamiento humano recibe la idealidad en forma hipostasiada o metafísica (Autoconciencia, Razón, etc.), la idealidad se nos sirve en bandeja de plata (en nuestras pantallas) en forma de información objetiva inmediatamente disponible. No tenemos que *conquistar* esta idealidad. No tenemos que aspirar a un conocimiento universalmente verdadero ni pretender tener principios (técnicos o morales) necesarios, porque este conocimiento o estos principios se han vuelto en gran medida automáticos; la mayoría de las veces los recibimos ya hechos. Como en la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, dejamos al Esclavo la tarea de conocer la naturaleza para dominarla; disfrutamos de un dominio logrado por otros. Es lo que podríamos llamar, con Blumenberg, el síndrome del «parque de atracciones»: todo está preorganizado, toda expectativa se ve colmada de antemano por una satisfacción prefabricada; mediante una forma de inmunización técnica del yo, confiamos en la automaticidad de la máquina para anticipar todo lo que podría ocurrirnos.

Esta delegación progresiva de nuestras diversas facultades de hacer, percibir o pensar da lugar a una subjetividad viva que se resigna por segunda vez. Es como si, por segunda vez, no supiéramos cumplir la promesa moderna de ampliar o idealizar la subjetividad viva. En una de sus *Pequeñas obras morales*, el poeta italiano Leopardi imagina que un buen día el sol quiere dormir hasta tarde. Se niega obstinadamente a salir. Entonces, para no quedarse a oscuras, la Tierra se ve obligada a moverse: a girar alrededor del sol, pero también sobre sí misma. Es el fin del mundo antiguo o ptolemaico y el comienzo del mundo moderno o copernicano. Los modernos ya no pueden confiar en principios metafísicos eternos para mantener en marcha la maquinaria cósmica; les corresponde

a ellos, sujetos vivos, ponerse manos a la obra y dar sentido al mundo. A ellos les corresponde universalizar o idealizar sus comportamientos, buscar el entendimiento de las mentes, expandir la vida en su interior. A partir de ahora, son ellos quienes tendrán que creer en las idealidades que estructuran la experiencia e impulsarlas con todas sus fuerzas.

Pero, ¿qué pasaría si no lo hicieran? ¿Qué pasaría si los sujetos modernos ya no creyeran en la idealidad, si ya no tuvieran fuerzas para mirarla a la cara? Creo que eso es más o menos lo que nos ocurre hoy, tanto a nivel teórico como práctico. Nos dejamos dar pasivamente la idealidad, ya sea en forma metafísica o instrumental. Y por eso tal vez queramos cuestionar el concepto, repensarlo de nuevo, y ver si podemos evitar el doble callejón sin salida de un pensamiento y una vida resignados.

5. Conclusiones

Ahora ya sabemos cuál es nuestro objetivo. Queremos volver a tejer un vínculo entre lo empírico y lo trascendental, o entre la subjetividad viva y la idealidad; volver a pensar la idealidad desde la vida y no perezosamente, desde la metafísica de ayer o la razón instrumental de mañana; devolver a esta subjetividad una forma de *energía idealizadora*. ¿Dónde encontrar esa energía? La encontraremos allí donde siempre ha estado, en un lugar que la metafísica y la razón instrumental no dejan de hacernos olvidar: en los otros.

Como preámbulo a esta investigación, quisiera recordar que las distintas modalidades de la idealidad —universalidad, necesidad o unidad— implican todas ellas, de un modo particular cada vez, una determinada relación con los *demás*. Lo universal es lo que se aplica a toda conciencia posible: *a todos*. Es el otro elevado al infinito de una comunidad ideal de discusión. Lo necesario es lo que no puede dejar de ser, y que se impone a través de la autoridad de los otros o del grupo. Son *algunos otros*, pero cuyo poder se legitima como natural y necesario. Por último, la unidad es el amor y el apego interhumanos, que dan a los demás el poder de propagarse, de totalizar todas las cosas a partir de sí mismos. Es *un otro o una otra*, pero hipnotiza la mirada, impone la exclusividad de su sentido a toda experiencia. Tres veces, pues, el otro aparece como un hecho que hace ley: un ser empírico, pero misteriosamente investido de significación trascendental. Al absolutizar la figura del otro (todos los otros, algunos otros o un otro), al hacer del otro su centro, la vida humana se hace definitivamente excéntrica a sí misma.

6. Referencias

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itaca.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-textos.
- Habermas, J. (2001). *Vérité et Justification*. Gallimard.



Kant, I. (2005) *Crítica del juicio*. Losada.

Proust, M. (2001). *A la sombra de las muchachas en flor*. Santiago Rueda.

Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.

Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós.