

# POR UNA MORAL AL SERVICIO DEL REINO. OTRA MANERA DE LEER LA RELACIÓN ENTRE KANT Y LEVINAS

## 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Estimo que quienes pensamos que poner en diálogo a los grandes pensadores es una de las tareas más fructíferas que le cabe a la investigación filosófica, tenemos que agradecerle a la brillante y prolífica investigadora francesa C. Chalier por su obra *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*<sup>1</sup>. Este ensayo, elegantemente escrito y sólidamente fundamentado es, hasta donde mi conocimiento bibliográfico alcanza, la mejor comparación entre la ética kantiana y la levinasiana que se haya escrito. Sin embargo, me permitiré proponer aquí otra manera de leer la relación entre las éticas de Kant y Levinas, cuya perspectiva es, por cierto, diferente de la de Chalier. Si bien ella inicia su análisis señalando una coincidencia fundamental entre ambos autores, a saber, el hecho de que los dos renuncian a fundar la moral en la reflexión teórica y en el conocimiento objetivo y buscan en el sujeto la fuente de la moralidad<sup>2</sup>, a lo largo de toda su obra se preocupa por explicitar las *divergencias*<sup>3</sup> fundamentales existentes entre Kant y

1 Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998; sigla: KL.

2 Cf., KL, pp. 32-33.

3 Chalier destaca tales divergencias contraponiendo en distintos capítulos de su libro conceptos fundamentales del pensamiento kantiano y del levinasiano. Por ejemplo, la formalidad universal de la buena voluntad con la materialidad singular y concreta del rostro; la autonomía de la ley moral con la presunta heteronomía de la moralidad levinasiana; el lugar de la razón en la fundamentación kantiana de la moral con el de la sensibilidad en la levinasiana; la libertad y autonomía de la razón con la sujeción anárquica del psiquismo por la alteridad; etc.

Levinas. Yo, por el contrario, intentaré aquí mostrar *por vía hermenéutica* ciertas convergencias que también considero fundamentales. Destaco la expresión por vía hermenéutica, porque debe quedar claro que la intención de este trabajo no es constatar, por ejemplo a través de citas, que Levinas y Kant dicen lo mismo sobre tal o cual punto, sino, *desplegar una interpretación* de la relación entre la ética de los dos autores que evidencie cómo, respecto de qué y en qué medida el pensamiento de ambos es convergente. En tal sentido nuestra interpretación, a diferencia del trabajo de Chaliier, no quiere necesariamente ser fiel a la lectura que el propio Levinas hace de Kant, sino que reclama la legitimidad metodológica de buscar por sí misma puntos de contacto que el propio Levinas pasó por alto.

Dado que el espacio de un artículo no es el de un tratado, no puedo desarrollar aquí, como Chaliier, una comparación completa entre la ética kantiana y la levinasiana. Mi intención se limita simplemente a señalar en la divergencia aparente ciertos puntos determinados de convergencia profunda y a señalar en qué radica el carácter fundamental de esa convergencia. Para alcanzar tales puntos comenzaré refiriéndome al suelo común del que parten tanto Kant como Lévinas, a saber el carácter fáctico y la imposibilidad de una fundamentación ontológica de la moral, y a la característica metodológica común que le imprime a sus respectivas filosofías ese suelo. Sobre esa base *con-frontaré* la ética kantiana y la levinasiana respecto de tres cuestiones fundamentales que versan sobre nociones paralelas en las que aparentemente ambos pensadores difieren. La confrontación habrá de mostrar, empero, que, por debajo de las diferencias de formulación, de contexto, de lenguaje y de perspectiva, se esconde una convergencia esencial. Dichas cuestiones y nociones paralelas son las siguientes: primero, la universalidad formal del imperativo categórico y la singularidad material del rostro; segundo el carácter autónomo de la moral en Kant y el heterónimo en Levinas; tercero la idea de Reino de los fines y la de Reino de Dios. El análisis comparativo de estas tres cuestiones ha de servir, pues, para mostrar que las concepciones kantiana y levinasiana de la ética no son ni irreconciliables ni incompatibles, sino que, por el contrario, ambas convergen tanto en el origen fáctico de la ética, en la determinación del obrar moral, en su carácter y en el sentido último de la moralidad. Un sentido que —anticipamos— radica en mostrar cómo el sujeto, en virtud de su actuar, puede convertirse en anticipador de un Reino. ¿El reino de los fines o el de Dios? ¿Tendrá sentido aquí la disyunción? ¿No se tratará acaso de dos maneras de referirse desde dos perspectivas distintas a un uno y un mismo Reino?

## 2. EL FACTUM DE LA MORALIDAD Y LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

Para Kant no es posible deducir la conciencia moral, esto es, la conciencia del deber, de ningún conocimiento objetivo; antes bien, ésta se le impone al hombre como un *factum*. Lo que manda la conciencia moral experimentada por todo hombre es obrar bien. Y lo manda en términos absolutos: nos dice que algo debe ser así porque es en sí mismo bueno que lo sea, y no porque resulta útil para conseguir algún otro fin. De acuerdo con las celebres palabras kantianas, lo único bueno en sí mismo es una *buena voluntad*. La buena voluntad es esencialmente una voluntad pura, esto es, una voluntad que no se determina por ninguna inclinación egoísta hacia un objeto empírico particular, sino exclusivamente por la representación *a priori* de la ley. ¿Cómo habrá que entender la ley? Si de entre los principios subjetivos por los cuales se determina la voluntad, para que ésta sea pura, excluimos todo objeto particular y empírico, al cual la ley deba supeditarse, sólo queda la característica formal de la universalidad de toda ley como principio determinante del actuar. Por lo tanto, una voluntad pura es aquella que necesariamente ha de conformar su máxima a la mera condición formal, establecida por la razón, de la universalidad de la ley. Esta voluntad es precisamente la célebre buena voluntad kantiana, que es aquello que la conciencia moral manda, por ser lo único bueno sin restricción alguna, en tanto ella es buena por su propio querer, puesto que quiere lo que la ley manda. Ahora bien, lo decisivo para nuestros objetivos es llamar la atención sobre el hecho de que la realidad objetiva de una voluntad pura, es decir, de una voluntad capaz de determinarse a sí misma con independencia de todo interés particular, “está dada *a priori* en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos”<sup>4</sup>. En efecto, la voluntad buena o pura, en cuanto encuentra la causa de su actuar *a priori* en la conformidad de su máxima con la forma universal de toda ley racional, “no es determinable según leyes de la naturaleza”<sup>5</sup>, y, por consiguiente, “ninguna intuición empírica sirve como prueba de la realidad de esa voluntad”<sup>6</sup>. Su realidad se encuentra justi-

4 CRP, p. 84 (KpV, 55). La *Crítica del la Razón Práctica* se cita de aquí en adelante según la traducción de la siguiente edición en español: Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 21981; sigla: CRP. Además, en todos los casos se consigna entre paréntesis la ubicación del pasaje citado según la paginación original. Para el texto original alemán nos hemos regido por la siguiente edición: Inmanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Vorländer, *Zweiter Band: Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, Felix Meiner, 81922. Sigla: KpV.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

ficada tan sólo en cuanto *la conciencia moral experimenta de hecho* que su voluntad debe ser determinada por la ley que establece la razón pura en su uso práctico —y no teórico—. Dicho de otro modo: que la voluntad pueda ser pura o, lo que es lo mismo, que la razón pura pueda ser por sí misma práctica “*como la conciencia de la ley moral lo manifiesta*”<sup>7</sup>, no es una afirmación de la razón especulativa, para quien la ley moral “*resulta algo extraño que no ha crecido en su suelo*”<sup>8</sup> (la experiencia) ni constituye conocimiento suyo alguno. Se trata, por el contrario, del *factum* de la ampliación del uso de conceptos puros de la razón (a saber, en este caso el concepto de causalidad, en cuanto la representación de la ley establecida por la razón es la causa que determina el obrar de toda voluntad buena) a un ámbito no teórico, precisamente al ámbito práctico, en el cual estos conceptos no están referidos a experiencia alguna. Por lo tanto, la metafísica de las costumbres no habrá de buscar los principios que fundamentan la moralidad ni en el conocimiento —que no puede sino ser empírico— de la naturaleza humana (antropología), ni en las doctrinas acerca del ser de Dios (teología), que no son sino ilusiones en las que cae la razón especulariva cuando hace uso de sus conceptos puros aplicándolos a “objetos” de los que no tiene ninguna experiencia. Tampoco y por la misma razón, por el hecho de ser *a priori*, habrá que buscar los principios de la moralidad en el conocimiento de objetos empíricos (ciencia) ni el conocimiento de aquella disciplina que determina la objetividad de los objetos empíricos (ontología). Muy por el contrario, “*si esos principios morales hubiese que encontrarlos por completo a priori, libres de todo lo que sea empírico [y, por tanto, cognoscible], absolutamente en los conceptos puros de la razón y no en otra parte, [entonces sería necesario] tomar la decisión de poner aparte esa investigación, como filosofía práctica pura o (...) metafísica de las costumbres*”<sup>9</sup>. Ahora bien, una metafísica tal, “*totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología, ni de física (...)*”<sup>10</sup> ni, agregaríamos nosotros, de ontología, sólo puede limitarse a formular el *factum* de la moralidad y a pensar sus condiciones de posibilidad. Puesto que si intentase explicar, esto es, dar las razones de por qué la razón pura puede ser experimentada por la conciencia moral como práctica, ella

7 CRP, p. 171, subrayado mío (KpV, 121).

8 *Ibid.*

9 FMC, p. 55 (GMS, 410). La *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* se cita de aquí en adelante según la traducción de la siguiente edición en español: Inmanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. M. García-Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 71981, p. 55; sigla: FMC. Además, en todos los casos se consigna entre paréntesis la ubicación del pasaje citado según la paginación original. Para el texto original alemán nos hemos regido por la siguiente edición: Inmanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Vorländer, *Dritter Band: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten — Metaphysik der Sitten*, Leipzig, Felix Meiner, 61920. Sigla: GMS.

10 FMC, p. 56 (GMS, p. 410).

traspasaría todos los límites impuestos a la razón. En efecto, “no podemos explicar nada sino reduciéndolo a leyes, cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible”<sup>11</sup>. Pero la facultad de la voluntad de determinarse a obrar movida tan sólo por la representación de la ley de la razón y con independencia de las inclinaciones empíricas, es decir, la idea de la libertad de la voluntad, “es una mera idea cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales y, por tanto, en ninguna experiencia posible; por consiguiente, puesto que no puede darse de ella nunca un ejemplo, (...), no cabe concebirla ni aún sólo conocerla”<sup>12</sup>. Del análisis precedente se desprenden tres conclusiones importantes. Primero: que la moral, para Kant, es un *factum* que se experimenta en la conciencia del deber. Segundo: que ese *factum* no puede explicarse de modo especulativo, apelando a leyes científicas, ni puede ser objeto de conocimiento alguno. Tercero que la fundamentación de la metafísica de las costumbres, en tanto se limita a formular la ley que la conciencia moral experimenta y a determinar sus condiciones de posibilidad, puede ser calificada de “hermenéutica de la facticidad”.

Para Lévinas, como para Kant, la moral es también un *factum* originario que precede toda ontología y que no puede deducirse de ningún conocimiento teórico. La responsabilidad con la que carga el sujeto levinasiano, en tanto ipseidad expuesta y susceptible de ser concernida por el otro, es experimentada con independencia de y con anterioridad a cualquier tematización objetivadora de ese otro. Que yo, a pesar de mi voluntad, sea ya, en tanto expuesto, responsable por la vida del otro, que ya está en mis manos, y que no pueda negar la experiencia de esa responsabilidad es precisamente un *factum* paralelo al de la conciencia moral kantiana. Se trata del *factum* del Bien que se liga al sujeto antes de toda posible elección por parte de éste de lo bueno o de lo malo, y que lo hace bajo la forma de la apelación a la responsabilidad por el otro, que es padecida por el sujeto cuando se encuentra con el rostro vulnerable de su prójimo. Por ello mismo puede afirmar Levinas que “el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato”<sup>13</sup>. El rostro me revela mi ya-siempre-estar-llamado por el Bien. Un llamado que “no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación”<sup>14</sup>. Un llamado que se da en un tiempo inmemorial y anterior respecto del tiempo de la conciencia tematizadora. Antes de que ésta pueda conceptuar qué es bueno y qué no, ya me hallo concernido por el Bien a ser responsable por el otro que se me revela en la vulnerabilidad de su rostro, expuesto a mis poderes. La moral no se deriva, pues,

11 *FMC*, p. 131 (*GMS*, 459).

12 *Ibid.*

13 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme 1987, p. 150; sigla *AE*.

14 *AE*, p. 55.

tampoco para Levinas, de ningún conocimiento objetivo, sino que, antes de todo conocimiento el sujeto padece el llamado del Bien. La moral comienza cuando el sujeto se deja asir por este llamado y, ante el rostro singular del prójimo, que aquí y ahora lo requiere, asume la responsabilidad por él. Responsabilidad que consiste en cumplir con una prohibición “no matarás” y con un pedido “no me dejarás sólo en mi mortalidad” (es decir, acrecentarás mis posibilidades de vivir) que constituyen la expresión misma del rostro, aquello que el rostro, antes de toda conceptualización de su significado, por sí mismo *dice*. Es precisamente la urgencia del requerimiento del rostro, que aquí y ahora me demanda que no lo abandone a su mortalidad, lo que no deja tiempo para derivar la moralidad de un conocimiento teórico, para luego ver si el requerimiento del prójimo se conforma o no a ese conocimiento y obrar en consecuencia. La vida del otro ya está en mis manos y debo responder por ella sin que me quede tiempo para deliberar. El requerimiento que se expresa en el rostro del otro no me remite, pues, a ningún conocimiento previo, sino que testimonia mi alianza anárquica con el Bien; alianza que no mienta sino el hecho de que, a pesar mío, el otro no me es indiferente y ante su vulnerabilidad me siento emplazado como responsable. La filosofía de Levinas no intentará establecer contenido doctrinal alguno sobre este Bien anárquico, ni explicarlo de ninguna manera, se limitará, por el contrario, a mostrar que el llamado del Bien es un *factum* innegable, y a poner de manifiesto lo que ese llamado dice y las implicancias de ese decir. Por lo tanto, también podríamos calificar la moral levinasiana de “hermenéutica de la facticidad”.

Encontramos así un origen común a la ética kantiana y a la de Lévinas: ambas desligan la moral de la ontología y el conocimiento teórico-objetivante<sup>15</sup>. Ambas colocan en el origen de la moralidad un *factum* originario experimentado por el sujeto. Y ambas pueden ser concebidas como una hermenéutica de ese *factum*. Este suelo común conduce a una coincidencia fundamental entre ambos pensadores de la que debiera partir todo análisis comparativo y que sobresale a todas las notorias oposiciones. Esta coincidencia es expresada por Lévinas cuando en *De otro modo que ser* afirma: “Si fuese lícito retener de un sistema filosófico un trazo dejando de lado el detalle de su arquitectura (...), pensaríamos aquí en el kantismo que encuentra su sentido [ético] propio a lo humano sin medirlo con la ontología y al margen de la cuestión “¿qué será de...?”, cuestión que se presumiría previa, al margen también de la inmortalidad y la muerte con las que tro-

15 Levinas destaca esta independencia de la moral kantiana de todo conocimiento ontológico “A coté de l'accès théorique à l'être du phénomène (...), Kant examine l'existence humaine ou la subjectivité raisonnable dans les implications de l'action morale qui se laissent expliciter sans devenir objet d'aucune connaissance d'être”. E. Levinas, *La mort et le temps*, París, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 71-72.

piezan las ontologías”<sup>16</sup>. Y poco después agrega: “El hecho de que la inmortalidad y la teología no pueda determinar el imperativo categórico significa la novedad de la revolución copernicana: el sentido no se mide por el ser, sino el ser [que debe admitir y supeditarse al imperativo de la moralidad] es el que, por el contrario, se determina a partir del sentido”<sup>17</sup>. ¿En qué radica, pues, esa coincidencia fundamental —de trazo y no de detalle— a la que aquí hace referencia Levinas? Esta coincidencia mienta, como agudamente ha observado Strasser<sup>18</sup>, el *primado de la razón práctica en relación a la teórica* que es propio tanto de las dos primeras críticas como de la entera filosofía levinasiana<sup>19</sup>. Este convergencia básica de Kant y Levinas respecto del primado de la razón práctica puede resumirse diciendo que ambos se esfuerzan por mostrar que ocurre algo absoluto y originario, que ese algo absoluto se da en la moral, que el conocimiento ha de supeditar sus intereses a los intereses de la moralidad y que es la racionalidad ética la que determina el modo en que la racionalidad teórico-ontológica se vincula con ella, y no a la inversa

Sin embargo, y a pesar del origen fáctico común y de la convergencia básica arriba mencionada, ¿no son el *factum* del que parte Kant —la voz de la conciencia moral— y el *factum* del que parte Levinas —la responsabilidad por el prójimo— dos hechos notoriamente diferentes y acaso incompatibles? ¿No se refiere el uno a la universalidad formal del imperativo categórico y el otro a la singularidad material del rostro? ¿No hace Kant, para suprimir todo riesgo de heteronomía, abstracción de la idea de un Bien Infinito que me ordena la responsabilidad por el prójimo? ¿Y no hace él también abstracción del otro hombre concreto al que el Bien Infinito me ordena, para descubrir las condiciones de la moralidad en su pureza? ¿Y, por el contrario, no piensa Levinas que el sentido ético, aquel sentido originario de la existencia humana, que precede a toda ontología, tiene su comienzo anárquico en el llamado del Bien, que se revela en el rostro concreto y singular del otro hombre, más acá de todo intento de fundamentación?<sup>20</sup>

16 AE, p. 203.

17 *Ibid.*

18 Cf. Stephan. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, p 325.

19 El primado de la razón práctica por sobre la teórica radica esencialmente en el hecho de que la razón teórica tenga que admitir la validez práctica de la ley que formula la razón en su uso precisamente práctico, aun cuando no pueda explicar esta ley (que, por otra parte, no contradice el uso teórico de la razón). Dicho en otros términos: afirmar el primado de la razón práctica equivale a destacar el hecho de que la razón teórica tenga que supeditar su interés cognoscitivo —la determinación del ser del objeto— al interés práctico —la determinación de los fines de la voluntad— de la razón

20 Cf. en lo que a estas preguntas respecta KL, p. 32

### 3. IMPERATIVO CATEGÓRICO Y ROSTRO

Para los filósofos que estamos estudiando no se trata de buscar en el orden del ser el fundamento objetivo de la moralidad. Las leyes que rigen los procesos naturales permanecen extrañas a la moralidad. Pero la reprobación del saber y de la ontología como fundamentos de la ética no conduce a ninguno de los dos a confiar la moralidad a los buenos sentimientos, la piedad y la simpatía entre los hombres. Nada, por cierto, sería menos seguro ni menos confiable. Para Kant el principio de la moral, ausente en la naturaleza y en el ser, se halla presente en el sujeto mismo, en una disposición interior que se llama buena voluntad, y que no es, como vimos, sino la voluntad en tanto regida por la razón pura. También para Levinas la obligación para con el otro, que no puedo no padecer, es una disposición interior que va más allá del saber teórico y que remite a la constitución misma de la subjetividad. Sin embargo, a diferencia de Kant, el no piensa que el respeto, esto es, la conciencia de subordinación de la voluntad a la ley formulada por la razón, a un principio puramente formal satisfaría para explicar esta obligación, sino que ella se halla ínsita en la subjetividad con anterioridad a la formulación de cualquier principio formal. Levinas no duda en hablar de la anarquía o inmemorialidad de esta obligación; lo que concretamente significa que la ética no tiene su comienzo en la voluntad libre del sujeto y que ningún principio, por más formal que fuese, puede ser el fundamento de la moralidad. No es el respeto a la ley lo que despierta en el sujeto la obligación inmemorial de responder por el otro, sino el encuentro del rostro del prójimo. ¿En qué difieren, entonces, el imperativo surgido de la razón pura que determina a la voluntad como buena, y el llamado del rostro que constituye a la subjetividad como responsable?

Comencemos recordando brevemente las formulaciones y el significado del imperativo categórico kantiano. Para Kant toda cosa en la naturaleza se rige por leyes. Sólo el ser racional posee *de hecho* la facultad de obrar por la representación de leyes. En cuanto la representación de leyes que, como tales, son objetivas, exige razón, la voluntad, en cuanto determinada solamente por esas leyes, no es sino razón práctica. Pero si la razón no determina suficientemente la voluntad, si ella también es condicionada por sus apetitos naturales, entonces las acciones que la razón se representa como objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de la voluntad en conformidad con las leyes objetivas se llama constricción. La representación de un principio objetivo en tanto que constrictivo para la voluntad es un mandato de la razón y su fórmula un imperativo. Todo imperativo expresa un deber ser. Ahora bien, los imperativos mandan hipotética o categóricamente. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción como medio para conseguir otra cosa que se desea. El imperativo categórico, sería el que representase una acción como objetivamente necesaria, es



decir, como necesaria en sí misma y sin referencia a ningún otro fin<sup>21</sup>. Si pienso en un imperativo hipotético, no puedo definir su fórmula, puesto que para ello me sería necesario conocer el fin perseguido por la voluntad. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contendrá, puesto que el imperativo, al haber excluido todos los fines particulares, todo aquello que pueda relativizarlo y convertirlo en hipotético, aparte de la ley, sólo conserva la necesidad de la máxima de conformarse a esa ley. Y como de la ley, al no referirse ésta a objeto material alguno, sólo queda la mera forma universal es, entonces, la conformidad de la máxima por la cual se obra con la universalidad de una ley en general lo que el imperativo categórico representa propiamente como necesario. “El imperativo categórico es, pues, único y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”<sup>22</sup>. Y como la universalidad de las leyes constituye la forma de la naturaleza, en la medida en que todos los hechos naturales están regidos por leyes universales, el imperativo categórico puede formularse también así: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”<sup>23</sup>. Es decir, el imperativo categórico, como las leyes naturales, no tolera excepciones en favor de los fines particulares del sujeto.

Ahora bien, fin es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su determinación. Cabría preguntarse ¿cuál es el fin que persigue la voluntad cuando su máxima se conforma a la mera fórmula de la universalidad de la ley? Si ha de haber un imperativo categórico, éste debe ordenar un fin tal que sea objetivo y absoluto, es decir, un fin que valga universalmente para todo sujeto como fin en sí mismo y no como simple medio para alcanzar un fin particular. Pues bien, sólo la humanidad, definida por la racionalidad, puede ser un fin objetivo y un fin en sí mismo. La humanidad es, en efecto, el único fin en sí, porque sólo los seres racionales se saben capaces de obrar de acuerdo con la representación de leyes que ellos mismos se dan, y no sólo como instrumentos de alguna ley externa, es decir, se representan a sí mismos como sus propios fines. Y como todo hombre se representa su naturaleza racional como fin en sí misma, la humanidad es un principio objetivo. La humanidad ha de ser, entonces, el fin propio de una voluntad regida por el imperativo categórico y la condición suprema limitativa de cualquier otro fin particular. Por lo tanto, el imperativo categórico, analizado desde el punto de vista del fin o materia de la máxima, cuya forma radica en la universalidad, reza: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente*

21 Cf. FMC, pp. 59-61 (GMS, 412-414).

22 FMC, p. 72 (GMS, 421).

23 FMC, p. 73 (GMS, 421).

como un medio”<sup>24</sup>. En efecto, si en el uso de los medios para todo fin debo limitar mi máxima a la condición de su conformidad con una ley universal válida para todo sujeto, esto equivale a decir que el sujeto racional en su conjunto, esto es, la humanidad, “no debe nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin”<sup>25</sup>.

En conclusión, en el caso de Kant, nuestro deber es siempre para con la humanidad en su conjunto y no para con una persona determinada. El fundamento de ese deber se halla en la ley que la voluntad se da a sí misma y que se denomina imperativo categórico. Y ante la pregunta, ¿por qué debemos actuar de acuerdo con el imperativo? Desde la perspectiva kantiana habría una doble respuesta. Desde el punto de vista objetivo, porque actuar en contra de la universalidad exigida por el imperativo, implicaría guiarse por una máxima contradictoria, esto es, por una máxima que valga para mí pero no para otro y que, como en el caso de la mentira, no podemos *querer* que se universalice, puesto que su universalización implicaría su autodestrucción. Desde el punto de vista subjetivo, el motivo que me lleva a obrar conforme al imperativo es un sentimiento puro: el respeto. El respeto, que es la conciencia de subordinación de la voluntad a la ley, a diferencia de los demás sentimientos, no resulta del influjo de un elemento empírico. Por el contrario, tiene su origen en el efecto que sobre la conciencia moral tiene la ley establecida por la razón pura en su uso práctico. Lo que el sujeto reconoce como ley, lo reconoce al mismo tiempo con respeto. Y ese respeto lo mueve a cumplir la ley<sup>26</sup>.

Para Levinas, por el contrario, el fundamento de la moralidad no se haya en la representación de ninguna ley racional, sino en “la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable”<sup>27</sup>. En un pasado anterior a toda espontaneidad de la conciencia, antes de que ésta pueda, formularse leyes, determinar qué es bueno y qué malo y elegir libremente en consecuencia, el sujeto se haya ya siempre comprometido con el Bien. El compromiso refiere el hecho de que el sujeto, en virtud de su in-condición de ya siempre encontrarse expuesto a los otros, está asignado a tener que cargar la responsabilidad por esos otros. Refiriéndose a esta “responsabilidad por todo y por todos”, con la que ya siempre carga el sujeto, dice Levinas: “Soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad”<sup>28</sup>. ¿Por qué es esta carga divina? Soportar la responsabilidad por el universo es soportar una carga infinita, en el doble sentido de una responsabilidad

24 FMC, p. 84 (GMS, 429).

25 FMC, p. 97 (GMS, 438).

26 Cf. FMC, p. 40, nota 1 (GMS, 401, Anmerkung 2).

27 AE, p. 54.

28 AE, p. 194.

que no tiene fin, puesto que, cuanto más respondo de mi prójimo, más próximo estoy a él, más expuesto, y, por tanto, cargo con más responsabilidades; e infinita también en el sentido de que ningún ser finito puede dar cuenta de ella; ninguna causa de las que rigen el mundo fenoménico puede explicarla. En tanto carga infinita, ella sería precisamente divina, pues testimoniaría nuestro haber sido afectados por el Infinito (o Dios) irrepresentable, del que no podemos forjarnos ninguna idea, pero cuya huella podemos encontrarla en el hecho de que los otros no puedan sernos indiferentes. El hecho anárquico, es decir, anterior a la propia temporalidad de la conciencia como forma general de todos los fenómenos, de haber sido elegidos por el Bien se reconoce en “el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro”<sup>29</sup>. Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad mienta la originaria *suscepción* de la subjetividad, que no puede sentirse indiferente respecto del otro sin desmentirse, esto es, sin negar su ipseidad, que la define como única y que se constituye a partir de la asignación de los otros a quienes está expuesto. Ahora bien, es el encuentro con el rostro concreto y vulnerable de cada prójimo lo que despierta esta susceptibilidad originaria, al punto de convertir ese despertar en insomnio, en obsesión del yo que no puede librarse de la responsabilidad con que lo asigna el rostro de los otros, y que queda remitido a la condición rehén de esta responsabilidad. Es pues, para Levinas, el recibimiento del rostro que dice su propia vulnerabilidad con anterioridad a toda *Sinngebung* y me insta así a una relación “independiente de mi iniciativa y de mi poder”<sup>30</sup> el comienzo de la conciencia moral. C. Chalier afirma en este sentido que “nadie se convierte en moral por buena voluntad y por la decisión de universalizar las máximas de sus acciones, sino por la respuesta a un mandamiento que emana del reencuentro del rostro”<sup>31</sup>.

Así presentadas, las éticas de Kant y Levinas parecen oponerse. Se trata de la oposición recalcada por C. Chalier, entre una moral universal fundada en un principio abstracto y en el respeto no de cada hombre, sino de la humanidad, y “una moral sensible a los nombres y los rostros singulares de las personas, a las que rechaza sacrificarlas en el altar de los principios”<sup>32</sup>. De esta oposición fundamental ella extrae la conclusión de que la moral de Kant, por hacer omisión de los casos singulares y de las situaciones empíricas concretas y por no permitir excepciones, puede conducir a cometer injusticia con el otro “único, finito y vulnerable”. Ante el siguiente problema “¿cómo el sujeto moral puede tratar a aquel que tiene

29 AE, p. 54.

30 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 75; sigla *TI*.

31 *KL*, p. 46.

32 *KL*, p. 40.

una intención criminal al mismo tiempo como un medio —mentirle para proteger al fugitivo que él quiere asesinar— y como un fin —decirle la verdad por respeto a su humanidad— a pesar de su mala intención?”<sup>33</sup>. Chaliier concluye que el sujeto kantiano sólo “permanece moral a condición de decir la verdad en toda circunstancia, incluso si un tercero debe sufrir por ello”<sup>34</sup>.

Según mi opinión, la oposición y el problema de ella derivado no son insuperables. Estimo, por una parte, que la responsabilidad por el rostro es responsabilidad por toda la humanidad y que, si intentamos determinar esa responsabilidad, desembocamos en el imperativo categórico kantiano. Y, por otro, que el problema planteado por Chaliier a la ética de Kant resulta de una lectura parcial. Comencemos con el primer punto. Para Levinas el rostro del otro es representante de *todos* los rostros<sup>35</sup>. El prójimo es aquel ante quien soy responsable, no porque es él, no porque es éste prójimo singular y concreto, porque tiene estos ojos azules<sup>36</sup>, sino porque él es un representante de todo prójimo, un representante de la humanidad. En su lugar podía haber estado cualquier otro. En cuanto me fijo en sus ojos, en cuanto lo considero en su carácter particular, la relación ética es reemplazada o bien por la *Sinnggebung* o bien deviene “la complicidad de una relación privada y una clandestinidad”<sup>37</sup>. Pero el rostro no habla sólo por sí mismo, sino por todos los rostros que son sus iguales. Levinas lo dice expresamente: “La epifanía del rostro como rostro introduce *la humanidad*”<sup>38</sup>. La responsabilidad por el otro es una responsabilidad universal por la totalidad de la humanidad. Ser responsable por uno y no por el otro es cometer injusticia con el tercero, “que me mira en los ojos del otro”<sup>39</sup>. La relación con el rostro es ya remisión a todos los rostros. “Todo lo que sucede entre nosotros concierne a todo el mundo, el rostro que me mira se coloca en el pleno día del orden público”<sup>40</sup>. La aparente contradicción entre la responsabilidad por el rostro y la responsabilidad por la humanidad es sólo eso, aparente. Si nos entregásemos por completo a la responsabilidad por uno y no por el otro rostro, si permitiésemos que los sentimientos subjetivos influyesen en nuestro juicio moral, correríamos el riesgo de ser injustos con el tercero. ¿Cuál responsabilidad atender primero, mi responsabilidad por el prójimo o por el tercero? El tercero, de quien también soy responsable, marca ya el límite de

33 *KL*, p. 37.

34 *Ibid.*

35 En este punto Levinas es deudor de la noción de prójimo de F. Rosenzweig, quien consideraba al prójimo representante de *todo* otro. Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 41993, p. 243.

36 Cf. Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1983, p. 89.

37 *TI*, p 226.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

la responsabilidad y el nacimiento de la cuestión: “¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia”<sup>41</sup>. Se hace así necesaria la universalización para que la responsabilidad con el uno no devenga irresponsabilidad con el otro. El tercero, entonces, no viene a perturbar la responsabilidad por el rostro y sustituirla por una legalidad impersonal y abstracta, sino que, por ser a su vez el rostro de un prójimo y remisión al rostro de todo prójimo, el tercero anuda en un lazo necesario el orden de la humanidad y la universalidad con el orden del rostro singular y concreto. Por ello puede afirmar Levinas que “el fundamento de la conciencia es justicia”<sup>42</sup>. En conclusión, la responsabilidad por el rostro es al mismo tiempo responsabilidad por todos los rostros. Y la determinación de la responsabilidad por todos los rostros equivale a no tomar a la humanidad nunca en ningún rostro como objeto de mis propios fines e intereses, de mi propio proyecto de ser, es decir, como medio, sino como aquello para cuya libertad yo soy, esto es, como fin. La responsabilidad infinita por el rostro en cuanto se determina en concreto —y en toda situación concreta está ya siempre dada la presencia del tercero— lo hace como responsabilidad universal, es decir, como la responsabilidad de no tomar a la humanidad nunca como medio sino en mí y en cualquier otro siempre como fin. Y esto me obliga a regirme por un principio tal que pueda valer como ley universal. Dicho en otros términos, la responsabilidad por el rostro singular y sufriente del prójimo *en su determinación concreta es convergente con el imperativo categórico*. En efecto, ¿no implica acaso también el tomar la humanidad siempre como fin y nunca como medio el tener que responder por todo y por todos y no meramente en el sentido negativo de no contradecir una máxima abstracta, sino en el positivo de ser para la libertad y la vida del otro? El propio Kant aclara expresamente que cumplir con el deber de no tomar la humanidad como medio no significa tan sólo no sustraerle nada a los demás y permitir que hagan su vida por sí mismos sin tener que responder por ella, como si con ello el sujeto pudiese quedarse tranquilo por no contradecir máxima alguna. Escribe Kant: “Mas es una concordancia meramente negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí*, el que cada uno no se esfuerce, en lo que pueda, en fomentar los fines ajenos. Pues siendo el sujeto fin en sí mismo, los fines de éste deben ser también en lo posible, *mis fines*, si aquella representación ha de tener en mí todo su efecto”<sup>43</sup>. Respetar la humanidad como fin en sí me exige no sólo no matar al otro, sino hacer míos sus fines, es decir, volver cuestión mía su vida y su libertad, que son la condición de posibilidad de que él se plantee fines. En este sentido el imperativo categórico ordena lo mismo que el imperativo del rostro: “No matarás ni me dejarás sólo en mi mortalidad”. Uno y otro imperativo nos exigen ser para la vida y la libertad de

41 AE, p. 236.

42 AE, p. 239.

43 FMC, pp. 86-87 (GMS, 430).

todos los otros. Por ello podemos decir que ambas éticas son convergentes en su determinación, esto es, en aquello que propiamente nos mandan. Ciertamente ambos filósofos fundamentan de modo diverso su ética. Uno en la ley que la razón pura práctica da a la voluntad y que ésta reconoce con respeto, el otro en la sensibilidad de la subjetividad, que no puede no responder del rostro sin negar la incondición de responsable. Pero ambas éticas, por caminos diversos, convergen en lo que respecta a su determinación.

Esta convergencia pareciera estar desmentida por el segundo aspecto divergente al que nos referíamos más arriba, a saber, el hecho de que en Kant el deber para con la ley en ciertos casos puede conducir a cometer injusticia con el rostro concreto. Pero hay que tener en cuenta que lo que le interesa a Kant no es reglamentar una casuística, sino fundamentar la ética. Y desde este punto de vista no habría contradicción alguna entre la universalidad y el otro concreto. En efecto, en un reino de los fines, en un reino en que todo hombre obrara moralmente, el problema que plantea Chalier no existiría. El problema no surge *a causa* de la universalidad ley, sino, justamente, porque no todos cumplen la ley universal. Ciertamente, Kant no dejó una casuística que resolviera estos casos, pero no estaba en su intención hacerlo. En su favor podemos decir que, dado que el valor moral reside en la máxima, si quien miente por defender un inocente lo hace bajo el principio subjetivo de engañar al perseguidor obra inmoralmente, pero si el principio por el que obra es hacer justicia al inocente, entonces su mentira no sería, aún dentro del sistema kantiano, inmoral. Puede decirse que de este modo no puede nunca uno saber cuándo el acto es moral o no. Cabría agregar que en el caso de Levinas tampoco es posible determinar si una acción concreta es moral o no, esto es, si el fundamento de esa acción es determinado por la responsabilidad que el otro me encomienda o si ella ya resulta de un proyecto mío egoísta e interesado de ser, a saber, el querer convertirme en campeón de la moralidad. En síntesis, ahora en su determinación como antes en su origen, ambas éticas se muestran *convergentes*. Quizá la diferencia *esencial* la hallemos en que Kant interpreta el *factum* de la moral como un *factum* de la razón e intenta *fundamentarlo* en la ley que la razón se da de modo autónomo, y Levinas interpreta ese mismo *factum*, que me obliga a lo mismo a lo que me obliga el *factum* kantiano, es decir, que se determina convergentemente con él, como el testimonio del Bien Infinito, y procura *describir* su acaecimiento que se juega entre la subjetividad responsable (psiquismo) y la alteridad interpelante (rostro). En la diferencia se perfila la cuestión de la autonomía y la heteronomía. ¿Es ésta una oposición inconciliable?

#### 4. AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA

Por autonomía entiende Kant la facultad de la voluntad de darse a sí misma su propia ley independientemente de toda determinación natural. Ahora bien, como vimos, la única ley que la voluntad puede darse a sí misma con independencia de toda determinación fenoménica es el imperativo categórico, por tanto, la voluntad autónoma es una voluntad determinada por este imperativo. La heteronomía, por el contrario, se produce cuando la voluntad se determina por un objeto diferente de la adecuación de sus máximas a la universalidad de la ley. Cualquiera que sea este objeto transforma el imperativo en hipotético: “debo hacer esto, porque quiero alguna otra cosa”. Un imperativo tal es incapaz de fundar la moral, porque reposa en un interés particular de un sujeto determinado. Para Kant, entonces, un acto sólo merece el calificativo de moral si su *causa* es el imperativo categórico, es decir, autónomo de la voluntad. Lo que concretamente significa que la acción no es moral meramente por concordar con la ley que la voluntad se da a sí misma, sino que el sujeto debe *querer* obrar de ese modo. Ahora bien, dado que Kant ha roto el lazo entre la voluntad autónoma y el deseo de todo objeto, se plantea el problema de qué es lo que llevaría al sujeto a realizar una representación de la razón, cuál sería el motivo por el cual la ley pura de la razón podría llegar a ser práctica. Pues bien, para Kant sólo el sentimiento puro de respeto a la ley puede ser ese motivo. En síntesis, en sentido negativo la autonomía significa, para Kant, la capacidad del hombre de sustraerse de toda determinación empírica. En sentido positivo la capacidad de determinarse a obrar por respeto a la mera forma universal de la ley.

Levinas en cambio, desconfía de este “interés puro” en cumplir la ley, representado por el respeto. Para Levinas, el ser mismo del hombre es interés “*Esse est interesse.*” Y “el interés se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos”<sup>44</sup>. Lo que mueve al sujeto a obrar moralmente no sería, por tanto, ningún interés puro en o respeto a la autonomía de la razón, sino, por el contrario, el desinterés. El llamado del Bien, que padezco concretamente en el cara a cara como responsabilidad ante el rostro del otro, no le deja tiempo al sujeto de volverse sobre el llamado, considerarlo reflexivamente y tomar algún tipo de interés en él, aunque fuera puro, sino que lo coloca *a su pesar* en la condición de tener que cargar con la responsabilidad por ese rostro. Este llamado, que me viene del rostro del otro, pero también a pesar del otro, que no puede sino expresar su vulnerabilidad, es lo absolutamente desinteresado; o, mejor dicho aún, es el Desinterés mismo que, a contrapelo de la esencia, siempre interesada en hacer ser su ser, carga al sujeto con aquello que le es absolutamente otro y que nunca ha

44 AE, p. 46.

querido: la responsabilidad por su prójimo. Ahora bien —y esto debe quedar claro— que el sujeto cargue con esta responsabilidad no es un *efecto* cuya *causa* sería la apelación del rostro, sino que el llamado del rostro vuelve responsable al sujeto porque él existe bajo el sino de no poder no ser susceptible ante el rostro de su prójimo. Esta “suscepción originaria” que el sujeto, antes de toda representación o de toda elección suya, encuentra inscrita en sí es, propiamente, aquella alianza originaria con el Bien que lo convierte en un sujeto inspirado, esto es, en un sujeto al cual en su ser le va más que su ser, a saber, la vida del otro. Así planteadas las cosas, Levinas pareciera recorrer un camino distinto al de Kant: el deber moral no iría ya del yo, que, como sujeto racional, se da a sí mismo en soledad su propia ley, al otro, sino del otro, cuyo rostro despierta en el sujeto una suscepción que él no ha elegido, al yo. El resultado de este viraje consistiría en que el sujeto moral pierde la estricta autonomía que caracterizaba a la acción hecha por deber en favor del imperativo heterónomo que parte del rostro y que me ordena ser responsable por él. Pero, ¿no es posible encontrar en esta heteronomía levinasiana un elemento autónomo? ¿Y no supone la moral kantiana un *factum* que le es dado y del cuál el sujeto no puede dar cuenta autónomamente?

Estrictamente hablando, afirmar que el imperativo que rige la ética levinasiana es el imperativo *del* rostro, o que Dios, ambiguamente llamado Infinito o Bien, nos ordena a través del rostro ser responsables por el otro, y que, por tanto, la ética de Levinas es heterónoma, es una interpretación falaz. El sujeto es responsable por el otro porque encuentra *en sí mismo* aquella susceptividad originaria que hace que ante la vulnerabilidad del rostro él deba responder. No es el otro, que me llama y me ordena *a su pesar*, el origen de la responsabilidad, sino que el sujeto encuentra esta responsabilidad en su propia ipseidad, ciertamente no como un imperativo de su razón, pero sí como un imperativo de su sensibilidad. Es en virtud de la propia constitución de la subjetividad como ipseidad, esto es, como un sí mismo expuesto y ya siempre susceptible de ser afectado por la vulnerabilidad del otro, que el sujeto es responsable, y no se ha de buscar en ninguna instancia diferente del propio sujeto el fundamento de esta responsabilidad. Ahora bien, que el sujeto esté así constituido, no es algo que el sujeto haya elegido, sino algo que le ha sido dado anárquicamente. En tanto tal, esta constitución de la subjetividad como ipseidad responsable más allá de su ser y del interés en su ser, testimonia el estar afectada la subjetividad en su núcleo más íntimo por lo “de otro modo que ser”, que Levinas se arriesga a llamar Dios. Mas afirmar que la responsabilidad que la subjetividad encuentra en sí misma testimonia lo de otro modo que ser (esto es, que nos abre la posibilidad de pensar en un Dios no contaminado por el ser ni por la esencia) es algo muy diferente a demostrar filosóficamente la existencia de Dios, representarse su orden y obrar en consecuencia (heteronomía). Ciertamente Levinas afirma “que el Infinito me ordena al prójimo como rostro (...) y tanto más



imperiosamente cuanto más se estrecha la proximidad”<sup>45</sup>, pero inmediatamente agrega que la “orden no ha sido la *causa* de mi respuesta”<sup>46</sup>, sino que yo encuentro la orden “en mi propia respuesta”, esto es, autónomamente en mismo, en el hecho de que ya siempre respondo y de que no puedo permanecer indiferente ante el otro. Refiriéndose al imperativo de la responsabilidad lo llama Levinas “mandamiento augusto”, que ordena “sin constricción ni dominación”, esto es, sin someter al sujeto a ninguna voluntad extraña. Se trata de un mandamiento que no permite establecer ningún correlato con su fuente, “hasta el punto precisamente de que el decir que me viene es mi propia palabra”<sup>47</sup>. “La autoridad [que me ordena al otro] no está en ninguna parte”<sup>48</sup>. Por el contrario, se trata de una autoridad “inscrita en mí”<sup>49</sup>. No es que lo Infinito me ordene heterónomamente la responsabilidad por el otro, sino que el hecho de que *me* encuentre ordenándome a mí mismo esa responsabilidad, es lo que me remite al Infinito. El imperativo de la responsabilidad no puede ser heterónimo, porque la obediencia —el sentirse ya responsable— precede a toda escucha del mandamiento, es decir, a toda apelación concreta proveniente del rostro. Levinas lo dice claramente cuando afirma que esta posibilidad “de recibir la orden a partir de sí mismo”<sup>50</sup> representa “el retorno de la heteronomía en autonomía”<sup>51</sup>. Y sólo bajo la forma de este retorno es posible pensar “la manera misma en que se pasa lo infinito”<sup>52</sup>. En síntesis, la ética levinasiana no sería esencialmente heterónoma, sino autónoma. Pero esta autonomía no es absoluta, sino que depende de un *factum* inexplicable que el sujeto encuentra ya siempre dado, a saber, su originario sentir-se responsable. Y si se pregunta por qué el sujeto que se siente responsable asume esa responsabilidad, siendo que el mandato augusto no constriñe ni domina y que tampoco es posible que un motivo interesado le lleve a asumir esa responsabilidad absolutamente desinteresada, no encuentro personalmente otra respuesta que por una decisión libre del sujeto, que sólo puede ser motivada por el respeto, es decir, por la conciencia de tener que subordinarse, a esa orden que encuentra en sí mismo. Sorprendentemente el análisis más profundo del pensamiento levinasiano nos hace retornar de la heteronomía a la autonomía y nos reencuentra con la ética kantiana<sup>53</sup>.

45 AE, p. 227.

46 *Ibid*, subrayado mío.

47 *Ibid*.

48 *Ibid*.

49 AE, p. 228.

50 *Ibid*.

51 *Ibid*

52 *Ibid*.

53 No podemos aquí sino desacordar con C. Chalier cuando afirma que Levinas “muestra como gracias a la heteronomía propia al encuentro del rostro, extranjero y vulnerable, otra idea de universalidad viene al espíritu” (*KL*, p. 100). El encuentro del rostro no es, para Levinas, el origen

Pero si es cierto que en Levinas hay un retorno de la heteronomía en autonomía, no es menos cierto que en Kant también hay un retorno de la autonomía en heteronomía. En efecto, la posibilidad del imperativo categórico supone la libertad, pero la libertad, para Kant, no es demostrable de ningún modo. Tenemos que presuponerla como dada en el mundo inteligible, puesto que la experimentamos cuando determinamos nuestra conducta por la representación de una ley puramente formal. “Ella vale como necesaria presuposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear”<sup>54</sup>. Nosotros no podemos, pues, conocer la libertad, sólo podemos pensarla como posible en el mundo nouménico, y no sólo podemos, sino que necesitamos presuponerla puesto que la experimentamos como *dada*, cuando el sujeto experimenta que puede determinar sus actos por la razón pura. Ahora bien, esta presuposición, como el testimonio de la ética en Levinas, no es ni puede ser un conocimiento: no podemos explicar cómo sea posible la libertad. Si la razón pretendiera conocerla transpasaría todos sus límites, puesto que intentaría conocer un objeto que no se da en la experiencia sensible ni en la condición *a priori* formal y general de todos los objetos de la experiencia sensible: el tiempo. Para Kant, entonces, la autonomía de la voluntad presupone necesariamente la libertad. Pero, aunque nosotros mismos determinamos la causalidad de la libertad en el concepto de la ley pura práctica, el hecho de que seamos libres y, por tanto, que ya siempre todo hombre tenga la posibilidad de determinar su acción de acuerdo con la ley, no es algo que esté en manos del hombre. La libertad es un *factum* al

---

de una moral heterónoma, puesto que él no es la fuente de la ley, sino que la ley se halla inscrita en la conciencia (no intencional) del sujeto. La metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia nos remite, por cierto, al infinito, pero no como fuente reconocible y heterónoma de la ley, porque la ley, como en el caso de Kant, la recibimos de nosotros mismos y de nuestra conciencia, sino como testimonio de una trascendencia inasible, aunque postulable. El propio Levinas niega claramente que la afección de esta trascendencia inasible vuelva heterónoma la ética, sino que, por el contrario, *concilia* autonomía y heteronomía. Escribe Levinas: “La metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia expresa de una manera destacable [el pasarse de lo Infinito] al conciliar la autonomía y la heteronomía en una ambivalencia cuya diacronía es la propia significación y que, dentro del presente, es ambigüedad” (AE, p 225). Esa ambigüedad de la conciliación se supera si se tiene en cuenta el tiempo. Según el tiempo sincrónico, esto es, según la forma temporal segregada por la conciencia del tiempo (*que equivaldría al tiempo fenoménico de Kant*), la ley (*como en Kant*) es experimentada como autónoma, puesto que me la ordena mi propia conciencia no intencional, esto es, mi susceptividad originaria. Pero según el tiempo diacrónico que mienta la anarquía inmemorial, esto es, aquel tiempo en el cual me fue dada la constitución de mi propia subjetividad, la ley es heterónoma, puesto que yo no soy el origen de mi propia constitución, sino que ella me es dada. Del mismo modo, yo no soy el origen ni la causa de mi libertad, sino que tengo que suponerlas como algo que me fue dado en el mundo nouménico, que acaece fuera del marco del tiempo fenoménico. La convergencia con Kant es notable, y la lectura en términos de kantismo autónomo y levinasianismo heterónomo me parece, ciertamente, parcial.

que el hombre se halla arrojado, así como lo era la responsabilidad por el rostro en Levinas. La autonomía absoluta de la voluntad tiene, en Kant, como presupuesto la libertad, cuya posibilidad no la elige el hombre, sino que es una facultad que le está dada. Por lo tanto, en el presupuesto mismo de la autonomía encontramos un residuo de heteronomía: el hombre no se autodetermina como libre, el hombre ya es libre y por ello puede autodeterminarse. No decide tener conciencia moral, sino que ésta, que presupone la libertad, se le impone, *del mismo modo* que el sujeto levinasiano no podía no responder por el otro. Sin embargo, este residuo de heteronomía no afecta la autodeterminación del sujeto, porque la libertad que suponemos dada en el mundo nouménico, esto es, fuera del tiempo como condición de todos los fenómenos empíricos, en el mundo fenoménico y temporal se manifiesta como el hecho de que la razón pura del sujeto pueda ser causa de la acción. En ambos casos la aparente ambigüedad se soluciona tomando en cuenta la cuestión del tiempo: lo que en el tiempo fenoménico es autónomo, remite a un elemento heterónimo o *dado* fuera del orden del tiempo: el orden nouménico Kant o la diacronía anárquica de lo inmemorial en Levinas.

En síntesis, la ética de Levinas y la de Kant que, como vimos en los acápites anteriores, convergían en su origen y en su determinación, convergen también en su *carácter*. No hay, por una lado, el de Kant, autonomía, y por el otro, el de Levinas, heteronomía, sino que para ambos el sujeto encuentra la misma ley (aquella que ordena un deber universal) autónomamente en sí mismo; en un caso en su propia razón, en otro, en su sensibilidad profunda o psiquismo. Pero tanto la razón como el psiquismo se ven obligados a postular para poder explicar cómo sea posible la ley con la que se encuentran y no pueden no encontrarse algo que le es dado y de lo cual ellos no son causa ni pueden explicarlo. Este algo en un caso es la libertad, en el otro la idea de lo Infinito. Pero en ambos el carácter autónomo de la ética, que rige con todo derecho en el orden del tiempo, *presupone y se concilia con* un elemento *dado* —heteronomía originaria o protoheteronomía— en ese otro orden que trasciende el tiempo.

## 5. REINO DE DIOS Y REINO DE LOS FINES

Kant define el reino de los fines en los siguientes términos: “Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que (...) podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sis-

temático; es decir, un reino de los fines que es posible según (...) principios”<sup>55</sup>. El reino de los fines equivale, pues, a una comunidad en la que el conjunto de relaciones entre todos sus miembros se conforme con la ley. Una comunidad así constituida es una comunidad consumada, es decir, una común-unidad, en la que *cada uno* de sus miembros puede desplegar el conjunto de sus posibilidades en plena armonía y compatibilidad con el conjunto de posibilidades de *todos* los demás. Ahora bien, la presuposición para que esta comunidad perfecta y armónica sea posible es que *ningún* miembro se valga de algún otro para la consecución de sus fines particulares, sino que, como lo establece la ley con la cual la comunidad debe conformarse, todo miembro ha de tratarse a sí mismo, a todos los demás y a los fines propios de todos los demás siempre como fin y nunca como mero medio. Bajo el universal cumplimiento de ese principio es posible un reino de los fines entendido como el “enlace sistemático” de los fines de la totalidad de las voluntades. Donde el término “sistemático” aplicado a “enlace” mienta, por un lado, la unidad de todos los fines, es decir, el hecho de que todos ellos convergen en un fin común, a saber, que todos los miembros de la comunidad sean siempre fin y no medio para todos los otros, y, por otro, el carácter fundamentado de esa unidad en la ley moral determinada por la razón práctica. Un ser racional pertenece a ese reino sistemático de los fines a la vez como miembro y como jefe. Como miembro en cuanto se halla sujeto a la ley común, y como jefe en cuanto, obedeciendo la ley, no se obedece sino a sí mismo, pues él, junto con todos los demás seres racionales, ha sido el legislador. En tanto miembro y legislador el sujeto, podríamos agregar nosotros, *anticipa* el reino de los fines, pues “la relación de toda acción con la legislación por la cual es posible un reino de los fines”<sup>56</sup>, conduce a ese reino. En otros términos: es la determinación de la acción conforme a la ley moral aquello que hace posible pensar un reino de los fines. Ahora bien, ese reino es pensado como posible y no como real, porque la idea de reino exige que *todo* hombre obre moralmente, lo que en el mundo fenoménico no se da. Por lo tanto el reino de los fines es un ideal, y la conducta moral de un sujeto determinado no puede, estrictamente hablando, realizar o consumir el reino, a lo sumo puede hacerlo posible en tanto posibilidad, esto es, *anticipar* la posibilidad de su realización, aun cuando ésta trascienda el tiempo histórico y el mundo fenoménico. El reino de los fines mienta, pues, la idea de un reino trascendente en el cual el hombre hallaría plenamente colmadas sus expectativas de felicidad, puesto que en él convergerían el ordenamiento de acuerdo con fines del reino de la naturaleza con los fines resultantes de la autodeterminación de la voluntad<sup>57</sup>. En otros términos:

54 FMC, p. 131 (GMS, 459).

55 FMC, pp. 90-91 (GMS, 433).

56 FMC, p. 91 (GMS, 434).

57 Cf. FMC, p. 99 (GMS, 438).

convergerían moralidad y felicidad. En el reino de los fines todo hombre sería feliz y podría realizar todas las posibilidades suyas que se conforman con la ley, puesto que nadie sacaría provecho egoísta de la virtud de su prójimo, sino que cada hombre tomaría la humanidad toda siempre como fin de su actuar, de modo que todos los fines, en tanto fundados en la ley, serían compatibles. En síntesis: seríamos todos felices en razón de nuestro común obrar moral. Esta convergencia es lo que Kant llama bien supremo. Ahora bien, para que tal bien supremo se consume, lo que sólo puede ocurrir fuera del tiempo y del orden fenoménico, es decir, en el reino de los fines, es necesario postular la inmortalidad del alma más allá del tiempo<sup>58</sup> y la existencia de Dios como aquella inteligencia que por propia razón y voluntad sea causa de la coincidencia de las inclinaciones naturales con la determinación moral del actuar<sup>59</sup>. Sin embargo, este postulado no es caprichoso, sino que es exigido por la propia razón, puesto que para la razón la felicidad universal sólo es posible si la felicidad individual concuerda con la moral. En conclusión, la realización del reino de los fines supone postular la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Y esta realización, que no está en manos del hombre ni puede darse en el orden fenoménico, sólo puede ser objeto de esperanza<sup>60</sup>.

Del precedente análisis es menester destacar cinco puntos. Primero: el reino de los fines equivale a una comunidad consumada en la que todo los seres despliegan sus fines en armonía con los de todos los demás. Segundo: la realización del reino de los fines es una idea trascendente al tiempo histórico. Tercero: la idea de reino de los fines, exigida por la razón pura en su uso práctico, exige también suponer la existencia de Dios. Cuarto: el sujeto moral sólo puede anticipar este reino. Y quinto: la constitución del reino de los fines representa el sentido último, esto es, la consumación de la moralidad. En estos cinco puntos se expresa la convergencia esencial entre la noción kantiana de reino de los fines y la levinasiana de Reino.

58 Cf. *CRP*, p. 172 (*KpV*, 122).

59 Cf. *CRP*, p. 176 (*KpV*, 125).

60 Para Levinas, Kant, a través de la noción de esperanza racional, habría anticipado “lo de otro modo que ser”. Lo esperado no está en relación con el conocimiento de ser alguno —no es correlativo a ninguna ontología. Se trata de una esperanza contra todo saber del ser y, sin embargo, de una esperanza racional, pues admitir la existencia de Dios y la inmortalidad del alma es exigido por la razón, que sólo puede aceptar la felicidad si concuerda con lo que hace a un hombre digno de ser feliz —la moralidad. Pero esta concordancia —el Bien supremo— “sólo puede ser esperada” *La mort et le temps*, p. 72. Levinas se pregunta si esta esperanza que, en tanto racional, es más que un mero deseo de supervivencia, pero que no es conocimiento de ser alguno, no refiere ya a lo que es de otro modo que ser. “La esperanza —más que un cierto comportamiento humano y menos que el ser— no es más que el ser” *op. cit.*, p. 73. Se advierte aquí una coincidencia fundamental en el sentido último de la moralidad para ambos pensadores: *es a través de la moralidad que el hombre puede pensar a Dios como lo de otro modo que ser.*

Veamos el primer punto. En el caso de Levinas la “responsabilidad por todo y por todos” conduce a conformar una comunidad en la que cada hombre “es-para” todos los demás, en la medida en que todos son sus prójimos y por todos debe responder. Una comunidad así constituida es una comunidad plenamente armónica (consumada), donde los fines de cada miembro convergen plenamente con los fines de todos los otros, en cuanto la vida y la libertad de cada uno es aquello *para* (fin) lo que son todos los demás. Dicho en otros términos, es un reino de los fines. El propio Levinas emplea el término reino para referirse a esta comunidad fundada en la responsabilidad de todos para con todos cuando afirma que bajo las especies de una “responsabilidad para con el Otro más primitiva que cualquier compromiso (...) significa no un mundo, sino un Reino”<sup>61</sup>. Sólo que Levinas identifica este reino con la noción bíblica del Reino de Dios, pues ¿qué otra cosa puede ser el Reino de Dios, sino una comunidad universal donde todos los seres despliegan y hagan desplegar a los demás en armonía y felicidad plenas el conjunto de sus posibilidades, es decir, de qué otra manera puede ser concebido el Reino de Dios que como un reino de los fines? Ambos son, en efecto, un uno y mismo Reino. En relación con el segundo punto, digamos que para Levinas el Reino de Dios, como para Kant el de los fines, es una idea trascendente. No debe pensarse el Reino como una imagen óptica de una cierta época de la historia del ser, sino que, por el contrario, su idea, nos dice Levinas, es ya un *eón* que no puede entrar dentro del presente de la conciencia ni, en general, en el orden del tiempo fenoménico<sup>62</sup>. Por ello mismo como el reino de los fines el Reino de Dios no puede ser objeto de conocimiento, sino de esperanza. En relación con el tercer punto, hay que destacar para ambos pensadores, aunque de diferentes modos<sup>63</sup>, Dios es una suposición necesaria para que el Reino al que apunta la moralidad sea posible. Es decir, la idea de Dios tiene sentido en función de su relación con el Reino, y en tanto el Reino es trascendente al orden fenoménico, esto es, al orden del ser y del tiempo, la idea de Dios *significa para los dos de otro modo que ser*. En relación al cuarto punto hemos de decir que en ambos casos el Reino, en tanto objeto de esperanza, no es realizable, sino que el hombre sólo puede anticipar su posibilidad por vía del obrar moral. Pero es el quinto punto el que expresa mejor la convergencia esencial entre los dos filósofos. Para ambos la constitución de un Reino común a todos los hombres (ya sea que se lo llame reino de los fines o Reino de Dios) en el cual cada uno de ellos pueda realizar armónicamente la totalidad de

61 AE, p. 106.

62 Cf. *Ibid.*

63 No podemos aquí analizar en detalle esta diferencia. Alcance con decir que para Kant Dios es necesario para que el Reino de los fines y con él el bien supremo se realicen más allá del tiempo, para Levinas es necesario como Aquel que, más acá del tiempo, llama a los hombres a constituir un Reino.

sus fines representa la consumación de la moralidad, su sentido último. Y en ésta, su consumación, como en su origen, en su determinación y en su carácter la ética de Kant y la de Levinas también parecen converger.

Ahora bien, me pregunto si no es posible pensar que aquello que hace que el Reino sea común a todos es la vida de todos o, mejor aún, la Vida en todos, que la moral convierte en fin de cada uno de nosotros, cuando nos hace responsables de tomar la humanidad entera como fin. Consecuentemente me pregunto si no es posible pensar que ambas éticas, en cuanto éticas cuya consumación se encuentra en la noción de un Reino común, no son sino éticas al servicio de la Vida. La pregunta queda abierta. Lo cierto es que en una época en la que precisamente la vida y la dignidad de tantos hombres se halla fuertemente amenazada por el cientificismo y por un despiadado y burdo intento de fundar en él la explotación que el egoísmo de unos pocos ejerce sobre la indefensión de otros muchos, Kant y Levinas sobresalen como emblemas de un pensamiento moral que, más allá de todo saber y de toda ciencia, pero no de toda razón, sólo admite que el Reino sea para todos.

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO