



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

***La cuestión radical:
Emmanuel Lévinas y el problema de la metafísica***

Tesis

que para optar por el grado de:
Doctorado en Filosofía

Presenta

Alexis Daniel Rosim Millán

Tutora

Dra. Silvana Rabinovich
Instituto de investigaciones filológicas

Miembros del comité tutor

Dr. Renato Huarte
Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Mauricio Pilatowsky
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, CD. MX.

Septiembre, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos	4
Prefacio	7
Introducción	18
Parte I: De la ontología del fracaso al fracaso en la ontología	30
1.1) La fenomenología en Francia	31
1.3) Antecedentes de Totalidad e infinito o la ontología del fracaso	44
1.4) Historicismo y crisis: tres objeciones a Heidegger	51
1.5) Exterioridad e infinito en Totalidad e infinito	60
1.6) Primera crítica a Totalidad e infinito: “Violencia y metafísica” o el fracaso en la ontología 66	
1.7) Segunda crítica a Totalidad e infinito: secularización y Posmodernidad	72
1.8) Respuesta a las críticas	77
1.9) ¿Kant de otro modo?	82
PARTE II : Hacia un Kant heterónimo	85
2.1) Kant y Husserl I: en torno al cogito	86
2.2) Kant y Husserl II: en torno a la alteridad	92
2.3) La noción de huella en Derrida y Lévinas.....	97
2.4) El insomnio como figura de la hospitalidad y lo indeclinable	103
2.5) “Estallido de la finitud”: una lectura heterónoma de la tercera antinomia.....	109
2.6) El “vacío que siempre se recrea”: una lectura heterónoma de la autonomía	115
2.7) Más allá de los paralogismos de la razón o cuando “el bien se pone a significar sólo” ..	126
2.8) Lévinas lector de los postulados o la “razón indigente”	134
Parte III: “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”	144
3.1) Hacia lo meta-ontológico	145
3.2) “Ortodoxias de la autonomía”	153
3.3) Una fe de errata levinasiana al Kantbuch.....	158
3.4) El “factum de la razón”	162
3.5) “¿Es solpsista el yo kantiano?”: comunicación y pluralismo.....	169
3.6) Antropología en clave pragmática: libertad y universalidad.....	174
3.7) Fundamento “incalculable” de la razón práctica	181
2.8) Hermenéutica y religión: pia desideria.....	189

3.9) ¿Qué es el hombre?	202
3.10) Límite y frontera.....	208
3.11) Contexto filosófico de “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”	221
3.12) Entre lo político y lo meta-ontológico: ¿una Modernidad más allá de la Modernidad? 225	
3.12.1) Origen.....	226
3.12.2) Fundamento	229
3.12.3) Fuente	237
Conclusión: ¿universalidad más allá del universalismo?	243
a) Pensamiento posfundacional y teología	244
b) Hacia una idea decolonial de progreso.....	256
c) Lévinas “Al margen”: nota heterónoma sobre el espacio.....	260
d) Pensamiento posabismal y cosmopolitismo subalterno: nota heterónoma sobre el tiempo.....	264
APÉNDICE: Emmanuel Lévinas y el giro decolonial.....	272
I) El “grado cero” de la Modernidad	273
II) Lévinas lector de Kant entre la pragmática y la filosofía de la liberación	277
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	292

Agradecimientos

Al CONACYT cuya beca permitió la realización de esta tesis

Al Proyecto PAPIIT IN 401119: “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas”.

Al filósofo Enrique Dussel, por haber dado notoriedad a los estudios teológico-políticos y de filosofía de la religión en el ámbito universitario (por lo general, cerrado a estos temas), abriendo un sendero, en el ámbito académico latino-americano, para tod@s aquell@s que, como yo, somos creyentes y nos interesamos por asuntos sociopolíticos.

Al Dr. Santiago Castro-Gómez, por sus cursos disponibles internet que fueron parte de mi formación en los últimos años del doctorado.

A los doctores Renato Huarte, Mauricio Pilatowsky, Julieta Lizaola, Jorge Armando Reyes por su lectura y comentarios.

A los compañeros del seminario “Heteronomías de la justicia”, por la agradable convivencia y por todo lo aprendido.

Al Dr. Osmyr Faria Gabbi Junior quien me enseñó a acercarme de manera rigurosa — pero no hermética, ni enajenada — a un texto clásico.

Al Maestro Leopoldo Cervantes-Ortiz, cuyas clases de teología sistemática despertaron en mí un vivo interés por el tema.

A la Dra. Dulce María Granja por sus estudios sobre Kant que guiaron esta investigación

A la Dra. Silvana Rabinovich, quien me condujo en las lecturas que estructuran la tesis

A Apolline Anor, Ruth Brenes, Josué Cisneros, Ricardo Pérez Martínez, Julio Mito, Ramsés Sánchez-Soberano, Rodrigo Wescher y Irving Huerta por sus valiosos comentarios

A Martha Millán, Luz Tafoya y Danivir Kent por su atenta revisión. Muchas gracias por su inestimable ayuda.

A Samuel Hernandez, Esteban Girón, Carmen Ortiz, Juan Piza, Darrow Miller y Gilberto Gutierrez, por la enseñanza pastoral.

A Alfonso, Juan, Alejandro, Chino, Jonatan y Ester, Marisol y Uitrol, Alma.

A Leovardo y Lucina.

A Tiny Osorio, Adriana Cuéllar, Paco & Miriam, Dulce Becerril, Vicky Villa, Perla Serrano, Daniel Cardani, Daniel Mendoza, Vicky Cruz, otra vez Rodrigo Wescher e Irving Huerta, Briseida Franco, Tadeo Arellano, Javier Guarnero, Perla Lopez, Javier Rosa, Natalia Gottdiener, Jesus Florín (Iary), Paulina Alba (Metsery), Lianggi & Eunice Espinosa, por su hambre y sed de justicia, por su fe que, en obras de amor, se hace vida. Las platicas más edificantes las tuve con ustedes, cuando dos o más nos reuníamos para orar, cantar y aprender.

A mi hermana Danielle, eres un regalo y caminar contigo una alegría.

A papá Mirivaldo, lamento que hayas partido, sé que estarías orgulloso del resultado de este trabajo.

A mamá Cristina y abuela Carmen porque con ustedes aprendo a vivir en comunidad, infinitas gracias por su cariño y paciencia.

Al Señor Jesucristo, por todo lo que has hecho a nuestro favor. Fuiste, eres y serás mi mejor encuentro, en ti espero.

*Sé que pertenezco a otro lugar, donde el sol no quema, donde hay paz
Dónde reina aquel que perdonó, sé que el sol jamás me quemará*

*Y aún así canto: Ay, yo quisiera una alegría normal
y contagiar a todos,
Una alegría, una alegría normal*

*No pensar en días amargos
No pensar en días amargos*

*Sé que tengo mucho para dar
A mi lado tengo aguas de paz
Frutos del Espíritu de Dios
A mi mano tengo para dar*

*Y aún así canto: Ay, si yo pudiera, les daría todo mi amor
Para que nunca falte, para que nunca, para que nunca falte*

*Pero no, no se puede, no se puede
No, no se puede, no se puede*

*¿Qué hace tan diferente a un hombre que ha buscado a Cristo?
¿Qué hace tan diferente a un hombre que ha seguido a Cristo?*

Joel Sierra, *Aún así canto*

*Hundimiento de la lluvia en un abrazo,
Fricción a ritmo la música.
Soy una erizo,
retraigo mis agujas
Para que entres en mi habitación,
La penetres durante la noche;
Te prolongues, abrazado, en los sueños.
Nos hundimos aún más
sin despegarnos,
Punza la piel, aguijones.
Las notas entre las manos,
el silencio.
Tus espinas son mis espinas
cercano el amanecer*

Natalia Gottdiener, *Erizos*

*¿Cómo será nuestro compromiso
con el bien de nuestros compañeros?
¡Que se pierda en nuestro corazón
todo lo que es sólo para nosotros!*

Poema Tojolabal

Prefacio

Lévinas y el problema de la metafísica

La filosofía francesa de finales de los años 50 entra en un movimiento pendular del humanismo hacia el anti-humanismo. Este movimiento pendular también atraviesa la lectura francesa de Heidegger (un Heidegger humanista anterior a la *Carta sobre el humanismo* y otro posterior anti-humanista). Dada la importancia de este movimiento para el destino de la filosofía francesa contemporánea, del cual también la obra de Lévinas sufrirá un impacto considerable, nos pareció apropiado empezar por la influencia de Alexandre Kojève en la primera recepción francesa de la fenomenología, a quien atribuimos el origen tanto del humanismo existencialista francés, como de las condiciones epistémicas de su inversión en anti-humanismo.

Para el pensador ruso lo humano en el hombre se determina por el hecho de desear el deseo del otro, la humanización del deseo está, entonces, en ser deseo *mimético*. En la lectura kojéviana de la lucha hegeliana de las conciencias, la certeza que el vencedor de esta lucha tiene de su ser debe serle otorgada por el otro sometido, quien no llegó hasta el límite de poner en riesgo su propia vida, que no apostó en el mismo principio de *vencer o morir* de aquel que ahora se tornó su Amo y que tiene su deseo de dominio reconocido por el ahora Esclavo. Así, para esta lectura antropogénica de Hegel, las bases de la fenomenología hegeliana del espíritu es la ontología fundamental.¹ Pero, al pensar la lucha de las conciencias de Hegel como una antropogénesis del deseo fundada en el *ser-para-la-muerte* de Heidegger, Kojève termina *fetichizando* el antagonismo.

En otras palabras, si un antagonismo originario pasa a fundar el deseo humano, entonces la dialéctica kojéviana se basaría en una concepción *agónica* del poder que erradica el carácter histórico de la dialéctica hegeliana del espíritu. De este modo, la antropogénesis del deseo de Kojève (que daba inicio al existencialismo en Francia), se invierte en su contrario, es decir, se vuelve una naturalización o *fetichización* del ser. Es esta interpretación heideggeriano-kojéviana de totalidad que Lévinas llama en la apertura de *Totalidad e infinito* de “ontología de la guerra”.

¹ “Para Hegel, la esencia no es independiente de la existencia. Por eso el hombre no existe fuera de la historia. La fenomenología de Hegel es por tanto existencial, como la de Heidegger. Y debe servir de base a una ontología” (Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 79).

Es esta ontología, a final de cuentas, la que Lévinas cuestiona, esta es, de hecho, la “cuestión radical”: “¿Acaso todo lo que se arriesga en el ser es el propio ser?”.

El filósofo marxista brasileño Ruy Fausto estudia esta *fetichización* del ser en la filosofía francesa contemporánea, con su “muerte del sujeto” y su “fin de la historia”. En “Dialéctica marxista, humanismo e antihumanismo”, Ruy Fausto afirma que si pensamos la historia como un “proceso de constitución del *hombre-sujeto*”, no se podría hablar en estricto sentido de *hombre*, sino hasta la superación de la sociedad de clases.² Antes, sólo una definición respectiva de *hombre* es posible por su negación en el predicado (“ciudadano romano”, “señor feudal”, “burgués”, etc). En este contexto, “*el hombre es y no es*”, *es* pero sólo en sus predicados que son la negación del *subjectum* universal del que son predicados. Desde una posición *epistémica*, es esta equivocidad dialéctica la que hace que el humanismo se invierta dialécticamente en su contrario. Esto ocurre con la dialéctica kojéviana, su humanismo se invierte en anti-humanismo, es decir, se invierte en una naturalización o *fetichización* del ser, de modo que, para esta antropología, el ser *es* el único horizonte existente.

Ruy Fausto procura distinguir la dialéctica marxista de esta oscilación entre humanismo y anti-humanismo en la que se debate la problemática francesa inaugurada con los seminarios de Kojève. Según Fausto, si bien, por un lado, no hay una “apropiación teórica del mundo” donde no hay un sujeto histórico fundador, por otro lado, “para la dialéctica [...] una tal fundación [...] siendo interior al universo de los predicados, no tiene nada que ver ni por la forma, ni por el contenido, con una fundación trascendental”.³

La dialéctica marxista se propone, para Fausto, antes que nada, sustraer a los hombres de la fatalidad del determinismo económico. Así también pensaba el joven Lévinas el método dialéctico marxista. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de 1935, afirma que si bien Marx parte del hecho de que el espíritu humano no es superior a lo real, ni se encuentra más allá del movimiento implacable de la historia concreta, totalmente preso que es de las necesidades materiales y de las relaciones sociales, no renunció al “reino de la libertad” pues,

² Fausto, Ruy. *Marx, lógica e política I*, Brasiliensis, São Paulo, 1983, pp. 27-65.

³ Fausto, Ruy. “Dialéctica marxista, antropologismo, antiantropologismo”, en *Revista Discurso*, nº 8, Edusp, São Paulo, 1978, p. 77.

“tomar conciencia de la situación social es liberarse del fatalismo que ésta comporta”.⁴

De este modo, el materialismo histórico salvaguarda el principio inmanente de la historia, pero para orientarlo hacia la constitución del *hombre-sujeto*, evitando posturas extremadas como el trascendentalismo o el historicismo. La dialéctica se presenta, en este caso, como una “supresión del acto de fundar” que da lugar a un transcurrir del tiempo. Es necesario ese transcurrir para entonces proceder a las condiciones prácticas y teóricas de una “auténtica fundación”. La “supresión del acto de fundar” presenta, no obstante, otro problema, a saber, ¿hay un sentido de justicia que permita dirigir la *materia* histórica en dirección a una “auténtica fundación”?

Teniendo en mente esta cuestión, investigamos la inflexión de Lévinas de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tema central de esta tesis. Para empezar, definimos el compromiso filosófico de Lévinas como la búsqueda del modo de constitución de la subjetividad que escape (que “evada” en la jerga del joven Lévinas) esta ontología heideggeriano-kojéviana. De este modo, Lévinas opone, a la posición hermeneuticamente privilegiada del *Dasein*, la “posición absoluta” del sufriente “encadenado al cuerpo propio” (en el hambre, cansancio, dolor, insomnio, vergüenza). En *Totalidad e infinito*, toda la crítica a Heidegger se resume a la irónica afirmación: “El *Dasein* no tiene hambre”. Por otro lado, en *Totalidad e infinito*, Kojève también es objeto de crítica. La noción del “deseo metafísico” de alteridad es una clara referencia crítica al deseo *mimético*, o “deseo del deseo” kojéviano. Y aquí entramos en materia, es decir, en el tema de “Lévinas y el problema de la metafísica”.

Pues, para Lévinas, la concepción moderna clásica de metafísica y la heideggeriano-kojéviana están en una relación de continuidad. La metafísica moderna es una metafísica de la subjetividad trascendental o del espíritu que en sus distintas *figuras* va imprimiendo su huella al mundo. Historia del concepto, realización de la libertad, etc. Pero, cuando llegamos a la interpretación kojéviana de esta tradición, las expectativas iniciales ya están completamente rebajadas, el mundo perdió su principio rector y la subjetividad quedó rebajada al disfrute, como leemos a continuación:

⁴ Lévinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, México, 2002, pp. 13-14.

El deslizarse del tiempo en el que, conforme al esquema kantiano, se constituye el mundo, carece de origen. Este mundo que ha perdido su principio, *an-árquico*, mundo de fenómenos, no responde a la búsqueda de lo verdadero; pero de ninguna manera indigna la espantada que la exterioridad opone a la búsqueda de lo verdadero. Este mundo del disfrute no es bastante a la pretensión metafísica.⁵

De este modo, en *Totalidad e infinito* se juegan tres concepciones de metafísica del deseo. Las metafísicas del infinito inmanente, de la identidad o del concepto (de Fichte a Hegel), las metafísicas de la finitud o de la diferencia (de Kant, Feuerbach, Heidegger y Kojève) y la metafísica de la alteridad radical o de un infinito trascendente. Esta última es la definición de metafísica de Lévinas o de “exterioridad metafísica”, es decir, el “Otro como principio del fenómeno”. Por un lado, tenemos la historia de la metafísica occidental hasta Heidegger y Kojève, como la historia de un fracaso, es decir, la historia de la *destrucción* de la onto-teo-teleología y del rebajamiento de las expectativas al horizonte del ser. Por otro lado, tenemos el compromiso de Lévinas de asegurarle *positividad* a un infinito trascendente, anterior y exterior al *cogito*, el *infinito actual* de la “primera palabra”, de la “*epifanía* del rostro”, guardando una estructura semejante a la idea cartesiana de infinito, es decir, de lo “infinito en lo finito”. En analogía con la idea de infinito de la “Tercera meditación” cartesiana, Lévinas ponía en entredicho la producción de lo originario en la clausura de un “*ego monádico*”, del *en-sí-para-sí* cerrado sobre sí mismo.

Por otro lado, en los márgenes de la historia de Occidente, Lévinas pensaba encontrar los gérmenes de una “paz mesiánica”. En sus descripciones de la alteridad, el *ente* no es neutralizado por el *ser* o absorbido por el conjunto de una realidad en devenir. Es la temporalidad de la relación ética que devuelve al *ente* su significación, su “significación sin contexto” como dice Lévinas en *Totalidad e infinito*. Pero, en *Totalidad e infinito*, esta temporalidad mesiánica, fuera de la totalidad y de la historia, no queda del todo establecida. La encontramos entre *lo último* de la escatología y el *tiempo ahora* de la “vigilancia extrema”: “El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia

⁵ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 65.

mesiánica? El problema desborda el cuadro de este libro”.⁶ No tardará mucho para que, del interior de esta indefinición vacilante de Lévinas respecto al lugar de la paz mesiánica, surja la primera crítica a *Totalidad e infinito* en el largo ensayo de Jacques Derrida sobre Lévinas intitulado “Violencia y metafísica”.

Violencia, metafísica y subjetividad

La mayor inconsistencia de *Totalidad e infinito*, sostiene Derrida, es el hecho de que el “porvenir puro” de la escatología aparece en un *más allá* de la historia, no como otro tiempo, como el día después de la historia, sino como “presente en el corazón de la experiencia”.⁷ De este modo, según el filósofo francoargelino, Lévinas no fue consecuente con el método fenomenológico, pues forjó una filosofía no consciente de su finitud originaria:

La escatología no es posible sino a través de la violencia. Esta travesía infinita es lo que llamamos historia. Ignorar la irreductibilidad de esta última violencia es regresar, en el orden del discurso filosófico, al cual no podríamos rehusarnos sin arriesgar una peor violencia, al dogmatismo infinitista del estilo pre-kantiano, que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso finito.⁸

En suma, para Derrida, las descripciones de la “*epifanía* del rostro” provienen de una fenomenología que se olvidó de su finitud constitutiva para recaer en un “dogmatismo *infinitista* de estilo pre-kantiano”. De este modo, lo que *Totalidad e infinito* describía como una salida de la fenomenalidad hacia la exterioridad metafísica no pasaría de un movimiento *intra-óntico* que no se reconoce como tal y que está cautivo de un olvido del ser o de una disimulación de la *diferencia ontológica*.

Definir la sujeción al Otro como la verdad metafísica última de la ética, se pregunta Derrida ¿no sería, en realidad, el “proceso mismo de la alienación histórica”? La imposición de la exterioridad al margen de la reflexividad ¿no sería una sacralización de la ley, del momento

⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁸ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique...”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 191.

iniciático del mandato y de la autoridad impuesta (forma alienada del espíritu con la que Hegel define el ser judío en la *Fenomenología del espíritu*)?

Por eso en la segunda parte de la tesis tuvimos que diferenciar la noción psicanalítica de *huella* en Derrida de la noción homónima de Lévinas. La huella levinasiana en su “significación no-ontológica” confiere un sentido a la “pura duración y a la paciencia de vivir”, más acá de todo *pro-yecto* e, incluso, de la *diferencia ontológica*. De este modo, también fue necesario oponer esta lectura heterónoma de la ley (como *contracción* o cómo “vacío que siempre se recrea”) a la interpretación lacaniana de “Kant con Sade”. Defendemos entonces que la noción de *huella* en Lévinas permite leer el “elemento formal de la universalidad” de la ley kantiana no como *objet petit a*, sino como una “espontaneidad incoercible de querer la bondad misma”, pudiendo conciliarlo con su propuesta de ética heterónoma.

En la tercera parte de la tesis, fue necesario enfrentar directamente el problema de la *diferencia ontológica* heideggeriana. Es decir, ¿cómo romper con la idea de que la ética es *intra-óntica* y de que se fundamenta en un “modo de autoconciencia” o de “sentimiento de satisfacción consigo mismo” cuando se actúa por deber (tal como lo propone Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*)? Lévinas, al contrario, estudia la posibilidad de ruptura con lo *óntico* en el fundamento del kantismo como medio de evadir el terreno ontológico de la inmanencia.

Pero aquí surge otro problema, pues si el sujeto trascendental no es un “Yo nacional” como lo es en Fichte, Hegel y Heidegger ¿cómo se asegura el carácter supra-individual de la ética? Este problema exigió una defensa y una relectura de Kant en clave heterónoma: una defensa contra las interpretaciones que dan por hecho que el yo kantiano es solipsista y una relectura del “*Factum* de la razón” (*Factum der Vernunft*) de la *Crítica de la razón práctica* como el fundamento *incalculable* de la ética kantiana en apertura infinita hacia el Otro/otro.

Esta lectura mantuvo de Heidegger la interpretación de la finitud kantiana como ruptura con lo *óntico*, pero cuestiona que la “disposición afectiva” de un *ser-para-la-muerte* sea la más radical forma de trascendencia en el hombre. Lévinas, entonces, va a leer la ley kantiana haciendo énfasis en la dimensión pasiva del “sentimiento *a priori* de respeto” (y que no es una *auto-afección* del sujeto tal como lo pensaba Heidegger). Hay entonces una dimensión fenomenológica de la ley y que se funda, dice Lévinas, en la *irreversibilidad* de su modo de

dación (o de su “mala infinitud”, como la llamará Hegel). La *irreversibilidad* es el fundamento temporal de la “intriga ética” donde, ahora, en palabras de Lévinas, el “futuro de la muerte en el presente del amor es, probablemente, uno de los secretos originales de la propia temporalidad y más allá de toda metáfora”.⁹ Así, en Lévinas, podrá haber un primado meta-ontológico de la temporalidad del *uno-para-el-otro* y del temor por la muerte del otro hombre sobre la “autenticidad” del *ser-para-la-muerte*.

Lévinas y la esperanza kantiana

Por esta razón, Lévinas retoma a *Kant contra Heidegger*, pues es Kant quien partiendo de una filosofía de la finitud, “vuelve a poner la finitud en tela de juicio cuando pasa al plano práctico”.¹⁰ Pero poner la finitud en tela de juicio no es, para una lectura heterónoma de Kant, volver a una dialéctica trascendental de la *Idea* ni a una filosofía de los valores, sino entender que, en palabras de Lévinas, “a través de la tensión hacia ellos [hacia los valores], se puede mostrar algo al pensamiento”.¹¹ De hecho, así pensamos el *factum* de la ética, desde esta tensión entre la realidad supra-sensible del *nóumeno* “en sentido negativo” cuanto a la intuición y el “ejemplo de la ley” en su *irreversible* forma de *dación*.¹² Si lo vivido siempre se aplaza en lo vivido y si, según afirma Rimbaud, “la verdadera vida está ausente”, esta vida ausente será, ahora, para Lévinas, la *excedencia* misma, la *huella* en el transcurrir de la vida como principio de heteronomía, como temporalidad *diacrónica* y como figura de la hospitalidad. De este modo pensamos el sentido de la hospitalidad, como movimiento de contracción que da lugar al

⁹ Lévinas, Emmanuel. “Morrer por ...”, en *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, Voces, Petrópolis, 1997.

¹⁰ Lévinas, Emmanuel. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 75.

¹¹ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 79.

¹² La cuestión aquí es la de saber si al *nóumeno* le corresponde una temporalidad propia en el seno de la experiencia. Según Alexis Philonenko, en la *Religión...* le era necesario a Kant conciliar dos cosas inconciliables. Por un lado, la afirmación de un “carácter inteligible” inmutable e intemporal, por otro lado, la admisión de una cierta conversión, es decir, de un estado anterior y un estado posterior (sin los cuales no se puede hablar de conversión)” (*cf.* Philonenko, Alexis. *Études kantians*, Vrin, Paris, p. 46). De este modo, Kant estaría pensando una forma de temporalidad distinta a la temporalidad mecánica y a la biológica (teleológica), una temporalidad propia de la vivencia ética. Cabría hacer la reserva crítica de que esta temporalidad solo puede ser pensada por el filósofo en un sentido regulador (y nunca en sentido constitutivo).

porvenir y que — para Lévinas — “es el otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro”.¹³

Es así como Lévinas pensó la metafísica, como división originaria de la verdad en dos tiempos, como *excedencia* a la que la reflexividad siempre llega en retraso, temporalidad *diacrónica* en la obsesión del *ser rehén*. En este sentido, pasar al plano práctico no fue abandonar la finitud, sino ponerla en cuestión desde la finitud misma. En otras palabras, la *excedencia* del Lévinas lector de Kant no es comparable a la espontaneidad poskantiana y su infinito inmanente, pero tampoco se trata de la *nada* heideggeriana o del *objet petit a* lacaniano. Se trata, para Lévinas, como vimos, en último análisis, de la vida del otro hombre en su *irreversibilidad*.

Al pasar al plano práctico, Kant abandonó, de hecho, un modo de acceso especulativo al ser, para examinar el modo práctico de *significatividad* de lo humano que es, en el Kant de Lévinas, la forma de trascendencia del *ente* con relación al *ser*. En palabras de Lévinas: “como si, en el tiempo limitado, se abriera otra dimensión de origen, que no es un desmentido contra ese tiempo limitado, sino que posee un sentido distinto al del tiempo finito o infinito”.¹⁴ Esta otra dimensión de origen, apertura a una temporalidad *diacrónica*, es la manera como Lévinas define también la *esperanza racional* kantiana. Para esta lectura, la esperanza kantiana no es un derivado más del *ser-para-la-muerte*, no es una forma más de *pro-yección* hacia el futuro, pues es *esperanza* que no responde a un deseo de sobrevivirse.

El “bien supremo” (que es la conciliación entre virtud y felicidad) sólo puede ser “objeto de esperanza” en la medida que la subjetividad kantiana está en relación con “algo *más que ser*” que nunca puede confirmarse en la *positividad* del ser sin dejar de ser lo que es, *más que ser*. Lévinas sostiene: “Ahí está la fuerza de la filosofía práctica de Kant: en la posibilidad de concebir, mediante la esperanza, un más allá del tiempo aunque, evidentemente, no un más allá que prolongue el tiempo, un más allá que sea (que sería). Ni un derivado cotidiano del tiempo originario”.¹⁵

¹³ Lévinas, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 80.

¹⁴ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 80.

¹⁵ *Ibidem*, p. 80.

En la lectura de Lévinas, la esperanza kantiana es ruptura con la dimensión *óptica* en la misma medida que se relaciona con aquello que no es una *posibilidad al alcance de la mano* (en jerga heideggeriana), de este modo, se relaciona con un *más que ser* que no puede realizarse, “pero — asegura Lévinas — no con lo irrealizable en el sentido romántico, sino con un orden por encima o más allá del ser”.¹⁶ En suma, la esperanza kantiana, en palabras de Lévinas, “Designa un terreno que es más que un comportamiento humano y menos que el ser. Sin embargo nos podemos plantear esta pregunta: ¿no es la esperanza — más que cualquier comportamiento humano y menos que el ser — *más que el ser*?”.¹⁷

Como si la esperanza kantiana se nos presentara ahí donde hay ausencia de obra. Como si *más acá* de un cumplimiento final de los trabajos y de los días, de la *negatividad* del trabajo y de la guerra, existiera una forma de *significatividad* del sentido del *uno-para-el-otro* que es inmune a la “melancolía de lo inacabado”. Como si pudiera existir un reposo que ningún “defecto en el ser” lograría frustrar ¿No será la esperanza kantiana, a final de cuentas, el horizonte de expectativa propio de una “paz mesiánica”?

Finalmente, esta cuestión nos condujo a un largo recorrido por los márgenes de la obra de Kant, es decir, por las obras asumidas por la tradición como “marginales”, a saber, la *Antropología en clave pragmática*, la *Religión en los límites de la simple razón* y el *Opus postumum*. Una lectura heterónoma de los márgenes de la obra de Kant nos permite ver la centralidad del imperativo de la comunidad (con vistas a la “promoción del bien supremo como bien comunitario”). Nos permite ver la posibilidad de formación de una “comunidad ética” como el corazón mismo de la ética kantiana. Una ética comunitaria en la cual las nociones de temporalidad diacrónica, origen anárquico y de *ser-rehén* hasta la substitución podrían adquirir,

¹⁶ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 81.

finalmente, un sentido meta-ontológico, *más acá* de la *diferencia ontológica* y conforme a una *analogia fidei*.¹⁸

Por otro lado, esta clave también nos acerca a lecturas como la de Lucien Goldmann sobre el carácter anticapitalista del imperativo categórico kantiano¹⁹, así como de propuestas como la de Michael Löwy sobre cierta continuidad entre el espíritu de la ilustración kantiana y el romanticismo:

La existencia de un tipo de este género [del romanticismo jacobino-democrático] es en sí misma un testimonio elocuente en contra de toda afirmación de la oposición absoluta entre romanticismo y espíritu de la Ilustración. Lejos de que haya contradicción y conflicto entre los dos movimientos, una parte importante del primero es herencia espiritual del segundo, y el vínculo pasa a menudo por Rousseau, situado en la bisagra entre ambos.²⁰

Conforme a esta última propuesta, se podría establecer afinidades entre el kantismo y todo un linaje de socialistas utópicos, desde el “romanticismo jacobino-democrático” de Heine, pasando por el “romanticismo populista” de Sismondi y los *Narodiniks*, el “romanticismo libertario” de Proudhon, el “romanticismo utópico-humanista” de Moses Hess e, incluso, el romanticismo marxista de Rosa Luxemburgo y Walter Benjamin.²¹ En otras palabras, a partir del momento en el que el trabajo libre se redujo a mercancía (a la *crematística* del “trabajo abstracto”) y, en esta condición, la “cuestión radical” se torna una crítica incesantemente repetida de la Modernidad a sí misma en el romanticismo, socialismo utópico, anarco-sindicalismo, marxismo heterodoxo, etc. Concluimos entonces con la pregunta: ¿Acaso la “cuestión radical” de Lévinas lector de Kant no consistió en pensar el kantismo como el momento de una Modernidad descentrada de sí misma? En realidad, la cuestión sobre el origen de una Modernidad descentrada de sí misma es de esas cuestiones cuya respuesta nos regresa, una y otra vez, a la

¹⁸ *Analogia fidei* es un término estudiado por el teólogo Karl Barth y extraído de su lectura del capítulo 12 versículo 6 de la Epístola a los Romanos. Se trata, para Barth, de una analogía relacionada con el vínculo de amor comunitario y como superación de la *analogia entis* medieval (cfr. Barth, Karl. *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 2002). Sobre la actualidad de este debate, Blanco, Pablo. “*Analogia entis, analogia fidei*. Karl Barth dialoga con teólogos católicos”, en *Scripta teológica*, Vol. 51, 2019, ISSN 0036-9764, pp. 67-95.

¹⁹ Cfr. Goldmann, Lucien. *Introducción a Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 128.

²⁰ Löwy, Michael. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Nueva visión, Buenos Aires, 2008, p. 88

²¹ cfr. *Ibidem*, pp. 92-98

pregunta. De hecho, así también sucede con la cuarta cuestión kantiana *¿Qué es el hombre?* que, en Lévinas lector de la razón práctica de Kant, se modifica ligeramente en la pregunta *¿quién es mi prójimo?* o en un “humanismo del otro hombre”.

Introducción

Cassirer representaba un orden que se iba a deshacer. Hay cierta distancia de perspectiva que tal vez falsee los recuerdos; yo creo que Heidegger anunciaba un mundo que se iba a subvertir y al cual, como usted sabe, él se uniría tres años después: hubiese sido necesario el don de profecía para presentirlo ya en Davos. Pensé durante mucho tiempo — en el curso de los años terribles — que lo había sentido entonces, a pesar de mi entusiasmo. El juicio de valor respecto de uno y de otro tuvo que cambiar con el tiempo. Y me reproché, durante los años de hitlerismo, por haber preferido a Heidegger en Davos.²²

El epígrafe de nuestra introducción ha sido extraído de una entrevista concedida en 1986, en la que Lévinas recuerda, de sus años como estudiante en Friburgo, su asistencia al famoso debate de Davos de 1929 entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer, dos de los principales exponentes de la filosofía del siglo XX disputaban ahí sus respectivas interpretaciones de Kant. Heidegger refutaba la interpretación de Cassirer según la cual la ética kantiana trasciende la finitud, pues si, en Kant, “la comprensión ontológica del ser sólo es posible en la experiencia interior del ente [entonces] esta infinitud que aflora en la imaginación es, en efecto, el argumento más agudo en favor de la finitud”.²³

En otras palabras, Heidegger pone de cabeza la interpretación neokantiana al establecer la infinitud de la producción simbólica como relevo óntico de una finitud ontológica constitutiva del *Dasein* y al reafirmar este argumento por medio de la propia noción kantiana de autonomía: “Kant habla de la razón del hombre como razón que se mantiene a sí misma [*Selbshalterin*], esto es, de una razón que de modo puro está colocada sobre sí misma y no puede fugarse en dirección a un Eterno, a un Absoluto, pero tampoco puede fugarse al mundo de las cosas. Ese estar en el intermedio es la esencia de la razón práctica”.²⁴

²² Lévinas, Emmanuel. *Essais et entretiens*, La manufacture, Besançon, 1992, p. 67. Así como éste, todos los pasajes citados del original serán de traducción mía.

²³ Heidegger, Martin. “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”, en *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013 p. 243

²⁴ *Ibidem*, p. 242

La interpretación fenomenológica de Kant propuesta por Heidegger no se limita a ser apenas una relectura de la “imaginación trascendental” de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. En realidad, se propone una *destrucción* de la metafísica occidental, pues sólo por un acto de “violencia hermenéutica” podría empujarla al abismo (*Abgrund*) que, por sí misma, no fue capaz de enfrentar y, de este modo, sacar a la luz la verdadera significación de una analítica de la finitud para la historia de la metafísica.²⁵ Según esta interpretación, en la Deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant presintió una “experiencia abismal” en la raíz de la imaginación, pero retrocedió.²⁶

De este modo, Kant interrumpía el develamiento de la estructura temporal del *Dasein* y lo suplantaba por un significado categorial de realidad (*Wirklichkeit*) encadenado al sentido tradicional del *ser-a-la-mano* (*Gegenständlichkeit*), reconduciendo el sujeto trascendental al plano *óntico*. Así, el *origen* auténtico de la “apariencia trascendental” kantiana, según esta interpretación, es la “tendencia natural” de la razón a retroceder ante la finitud constitutiva del *Dasein*.²⁷

Esta forma inédita de trascendencia abismal de la imaginación kantiana condujo la metafísica a su límite, haciendo estallar la concepción clásica de sujeto como espontaneidad creadora y “acto fundador” (*Grundlegende*). Heidegger encuentra ahí el momento en el que se venía abajo la soberanía del *cogito*, al mismo tiempo que se cimbraba irremediabilmente la noción clásica del infinito como *concepto*.

Regresando al epígrafe que abre esta introducción, en la misma entrevista Lévinas narra una anécdota que es muy ilustrativa de esta interpretación heideggeriana de Kant. Al regreso del memorable encuentro, los alumnos prepararon un espectáculo de revista en el que Lévinas hacía

²⁵ Cfr. Gordon, E. Peter. *Continental divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, HUP, Cambridge, 2012, p. 158

²⁶ Cfr. Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013, p. 136.

²⁷ Heidegger termina el *Kantbuch* con la siguiente pregunta: “¿Tiene un sentido y hay un derecho a concebir al hombre, a partir del fundamento de su más íntima finitud — que le hace necesitar de la “ontología”, es decir, de la comprensión del ser —, como ‘creador’ y con ello ‘infinito’, aun sabiendo que la idea de una esencia infinita no aparta de sí nada tan radicalmente como una ontología? ¿Es posible desarrollar la finitud del *Dasein*, siquiera como un problema, sin una infinitud ‘presupuesta’? ¿De qué índole es este ‘pre-suponer’? ¿Qué significa la finitud así ‘puesta’? ¿Logrará la pregunta por el ser salir fuera de esta problemática con toda su fuerza elemental y su amplitud? (Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013, p. 211).

el papel de Cassirer y su colega Bolnow representaba a Heidegger. Lévinas recuerda cómo tuvieron que llenar de talco su gran cabellera oscura para evocar las “nobles canas” de Cassirer y cómo puso en la boca de Bolnow la réplica “que parecía mejor caricaturizar los hallazgos etimológicos de Heidegger: ¿Acaso *interpretieri* no significa poner una cosa de cabeza? ”.²⁸

En otra entrevista, Lévinas cuenta el gran entusiasmo con el que recibía el pensamiento su maestro en Friburgo. La lectura de *Ser y tiempo*, en ese entonces, le dejó la impresión de estar ante “uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía”.²⁹ Lévinas aprendía, diligentemente y con la fascinación incauta de joven estudiante, la manera sorprendente en que Heidegger practicaba la fenomenología.³⁰ Más de 50 años después, Lévinas aún recuerda:

Todo parecía inesperado en Heidegger, las maravillas de su análisis sobre la afectividad, los nuevos accesos al cotidiano, la diferencia entre el ser y el siendo y la famosa diferencia ontológica. El rigor con el que eso era pensado, en el fulgor de las formulaciones, absolutamente impresionante. Hasta el presente eso me es a menudo más precioso que las consecuencias especulativas de su proyecto, el fin de la metafísica, los temas de la *Ereignis*, o *es gibt* en su misteriosa generosidad — y concluye — Lo que me queda de Heidegger es la aplicación genial del análisis fenomenológico descubierto por Husserl e, infelizmente, el horror de 1933.³¹

Plantearse la cuestión de *Emmanuel Lévinas y el problema de la metafísica* es preguntarse qué se mantuvo de esta fascinación inicial por el pensamiento de su maestro en Friburgo y qué se modificó en el cambio de juicio de valor que ocurrió durante los años del hitlerismo. Es preguntarse, además, cuál es la definición que el propio Lévinas ofrece de metafísica y, particularmente, cuál es su posición respecto a la metafísica kantiana cuyo destino se jugaba en el debate de Davos.

²⁸ “Weil *interpretieri* heisst eine Sache auf den Kopf Stellen?”. Lévinas, Emmanuel. “Entretiens avec Emmanuel Lévinas”, en POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas*, La manufacture, Besançon, 1992, p. 65

²⁹ Lévinas, Emmanuel. *Éthique et infini. Dialogue avec Phillippe Nemo*, Librairie Général Française, Paris, 2009, p. 27.

³⁰ En sus años de estudiante en Friburgo, Lévinas adhiere a la manera heideggeriana de practicar la fenomenología, esta decisión quedará registrada al final de su tesis de doctorado, como podemos leer a continuación: “El trabajo que hice en ese entonces sobre *La teoría de la intuición en Husserl* fue influenciado por *Sein und Zeit* en la medida en que buscaba presentar a Husserl como habiéndose percatado del problema ontológico del ser, la cuestión del *status* más que de la *quiddidad* de los seres. El análisis fenomenológico — afirmaba yo ahí, buscando la constitución real para la conciencia — no se decide tanto por una búsqueda de las condiciones trascendentales en el sentido idealista del término, sino por interrogarse sobre la significación del ser de los ‘entes’ en las diversas regiones del conocimiento” (Lévinas, Emmanuel. *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, 2002, p. 30).

³¹ Lévinas, Emmanuel. “Entretien”, en POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens*, La manufacture, Besançon, 1992, p. 64

Lévinas va a mantener hasta su obra tardía las mismas expresiones de admiración y estima por la manera en que su maestro lo despertó, en Friburgo, a la *verbalidad* de la palabra ser, “a esta sonoridad verbal a la cual Heidegger nos habituó. Es inolvidable, aunque a estas alturas ya sea algo banal, esta reeducación de nuestro oídos”.³² Todo lo anterior en filosofía a esta “reeducación de nuestros oídos” le parecerá ingenuo a Lévinas “en la medida en que, [absorbido] por el objeto, ignora el problema del estatuto de su objetividad”.³³ Es interesante cómo en la introducción a *De la existencia al existente* — escrita durante la ocupación y publicada en 1947 — Lévinas ya dejaba registrado que sus reflexiones estuvieron regidas por una “profunda necesidad” (*besoin profond*) de abandonar el clima de la filosofía heideggeriana, pero también por la convicción de que eso no sería posible con un mero retorno a una filosofía pre-heideggeriana.³⁴

Por otro lado, hay algo además de la “*sonoridad* del verbo ser”, hay algo más que será determinante para las reflexiones de Lévinas y es el problema del *origen*. Heidegger buscó en los presocráticos el *origen* del pensamiento griego, pero no como antecedente de la ciencia moderna (en su constitución del “mundo *uno*”), sino como el despertar de la “cuestión del ser”, así como el lugar de sus primeros extravíos. De este modo, Heidegger propone una nueva manera de acceder al *origen* ambivalente de la civilización occidental a través de sus márgenes.³⁵ Es esta “pasión por el *origen*” lo que también entusiasmó al joven Lévinas, y que atraviesa su propio itinerario filosófico, acompañando cada una de sus inflexiones hasta su obra tardía, como lo expresa él mismo: “Hay ahí una nueva vía, una radicalización de la interrogación filosófica [...]”

³² LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 2002, p. 28.

³³ *Ibidem*, p. 33

³⁴ *Cfr.* LÉVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 2004, p. 19.

³⁵ Desde estos márgenes del pensamiento, Heidegger elabora una manera crítica de acercarse a la historia de la filosofía que será valiosa para Lévinas, como podemos leer en el siguiente pasaje: “Debo subrayar una última contribución del pensamiento de Heidegger: una nueva manera de leer la historia de la filosofía. Los filósofos del pasado ya habían sido rescatados de su arcaísmo por Hegel. Pero entraban en el ‘pensamiento absoluto’ como momentos o como etapas que debían atravesarse; estaban *aufgehoben*, es decir, total y perfectamente aniquilados al mismo tiempo que conservados. En Heidegger, hay una nueva manera, directa, de dialogar con los filósofos y de exigir a los grandes clásicos enseñanzas absolutamente actuales. Desde luego, el filósofo del pasado no entabla de inmediato un diálogo; hay todo un trabajo de interpretación que se debe realizar para tornarlo actual. Pero en esta hermenéutica no se trata de manipular vejestorios, sino de reconducir el impensado al pensamiento y al decir” (LÉVINAS Emmanuel, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, p. 34).

Pensamiento cuya resonancia sobre toda la filosofía de nuestro siglo es conocida”.³⁶

En la presente tesis, se trata de retomar un clásico de la historia de la metafísica, a Emmanuel Kant, para entender cómo la sospecha heideggeriana en torno a la metafísica moderna también llevó Lévinas a leer a Kant *de otro modo*. En este sentido, en la cátedra de 1975-1976 ministrada por Lévinas, la clave para abordar el pensamiento de Kant consistió en separar los elementos realistas y abstractos de la ontoteología de los trazos que evocan la irrupción de una auténtica trascendencia. Según Lévinas, a pesar de haber demolido el constructo ontoteológico del racionalismo clásico al refutar la “prueba ontológica”, el “principio de razón suficiente”, la “*causa sui*” etc., Kant recae en la ontoteología cuando define el “ideal trascendental” como totalidad de la realidad (*omnitudo realitatis*).

De hecho, para Kant, todo individuo tiene como medida al “ideal trascendental”, es el modelo de relación con la serie de condiciones. El “ideal trascendental” es *el tipo ideal* de la singularidad (*universal concreta*) o de síntesis de todas las determinaciones. En este sentido, si bien el “ideal trascendental” no es pensado como “ser eminente” o “causa primera”, para Lévinas, sigue siendo tributario de la racionalidad del fundamento y de la norma de ser propias de una ontoteología. Habría faltado hacerle a Kant el “enjuiciamiento radical” siguiente: “¿El ser es lo que más interesa al hombre? ¿El ser es el sentido de lo sensato? Estas preguntas no están dirigidas sólo a Kant, sino a toda la filosofía que se nos transmite”.³⁷ Para Lévinas, Kant dio un paso filosófico decisivo al *destruir* la metafísica racionalista de la subjetividad, pero retrocedió al extender la noción de ser a un ideal inalcanzable. Pero, por otro lado, Lévinas pondera en otra lección sobre Kant:

Este ideal trascendental es una noción sensata, necesaria, pero que, sin embargo, haríamos mal en concebir como ser. Concebirlo como ser es dar la prueba de la existencia de Dios, que es dialéctica, es decir, aberrante. El ideal trascendental se concibe *in concreto*, pero Kant le niega el

³⁶ Lévinas, Emmanuel. “Entretien”, en POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens*, La manufacture, Besançon, 1992, p. 66. De este modo, Lévinas consagra la filosofía de Heidegger como la antesala del pensamiento contemporáneo, es decir, el ancestro epistémico del sujeto *descentrado* (Lacan), *deconstruido* (Derrida), *poscolonial* (Fanon). Él mismo también heredará de Heidegger la sospecha en torno al sujeto moderno, a su trascendentalismo (a la “espontaneidad creadora” de la versión neokantiana), así como la exigencia de “radicalización de la interrogación filosófica”.

³⁷ Lévinas, Emmanuel. “Kant y el ideal trascendental”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 186.

ser, puesto que se guía por el prototipo del ser que es el fenómeno. En este sentido, la Razón posee ideas que van más allá del ser.³⁸

En realidad, es el carácter inalcanzable — irreductible al ser — lo que define el ideal trascendental kantiano. Para Kant, habría una imposibilidad constitutiva de pensar a Dios en otros términos que no sean los de una idea sin contenido. Pero, así como la idea de libertad y de inmortalidad, la idea de Dios se impone al pensamiento como una necesidad:

ideas que hablan del ser y que son obligatorias para la razón, pero que no *alcanzan al ser*. Lo que Kant descubre, pues, en la *Crítica de la razón pura* y, especialmente en la 'Dialéctica trascendental', es el hecho de que el pensamiento puede no desembocar en el ser. Sin caer, no obstante, en lo arbitrario sino, al contrario, para satisfacer la necesidad de la razón.³⁹

Nuestra tesis procura precisar esta clave con la que Lévinas lee a Kant, pues constatamos que, a partir de *De otro modo que ser...*, el pensamiento levinasiano pasa a darle un lugar de destaque al kantismo. Es en *De otro modo que ser...* donde podemos leer:

Si fuese lícito retener de un sistema filosófico un trazo dejando de lado todo el detalle de su arquitectura [...] pensaríamos aquí en el kantismo que encuentra su sentido propio a lo humano sin medirlo con la ontología [...] El hecho de que la inmortalidad y la teología no puedan determinar el imperativo categórico significa la novedad de la revolución copernicana: el sentido que no se mide por el ser y el no ser, sino que el ser, por el contrario, se determina a partir del sentido.⁴⁰

Según este pasaje, la forma de trascendencia del imperativo categórico es capaz de liberar un sentido que determina al ser sin ser determinado por él. De alguna manera que deberemos estudiar, el núcleo epistémico del pensamiento levinasiano se encuentra ahora vinculado a una lectura *sui generis* de los postulados kantianos de la razón práctica.

* * *

Por otro lado, pensamos que Lévinas admite la interpretación heideggeriana de la *Crítica de la razón pura*, sobre el primado de la sensibilidad contra la lectura intelectualista de la Escuela de

³⁸ Lévinas, Emmanuel. "La cuestión radical. Kant contra Heidegger", en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 75.

³⁹ Lévinas, Emmanuel. "Kant y el ideal trascendental", en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 184.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 203.

Marburgo. No obstante, si bien Lévinas lector de Kant parte del mismo primado de la pasividad, no será para encontrar en la imaginación trascendental la experiencia abismal que marca el paso de *lo óntico* a *lo ontológico*, sino para leer el *factum* de la razón práctica (*Factum der Vernunft*) como irrupción de *lo meta-ontológico*.⁴¹ Esta es, en realidad, la tesis que defendemos.

Para entender mejor los supuestos de dicha tesis, será necesario tener en mente las dos posiciones del debate de Davos de 1929 en torno a la razón práctica de Kant. En el debate de Davos están en pugna dos lecturas sobre cómo se debe interpretar la metafísica kantiana y su concepción de objetividad frente a una crisis civilizatoria sin precedentes. Por un lado, Cassirer enfatiza el carácter creativo de la imaginación trascendental (*intuitus originarius*) como la capacidad de los conceptos morales de producir una realidad *supra-sensible universal* cuya validez objetiva se extiende a todo ser dotado de razón. Según él, esta perspectiva deontológica le habría dado a la metafísica kantiana un estatuto funcional *a priori* a partir del cual puede *subsumir* la totalidad del mundo de la cultura: la luz del espíritu es capaz de recorrer la finitud en todas sus partes y dar paso a una infinitud inmanente fabricada por él mismo.⁴² El hombre europeo en tanto agente racional es llamado a ser miembro legislador del mundo *supra-sensible* de la moralidad. En el debate de Davos, la argumentación de Cassirer es, en resumidas cuentas, una apología de la ilustración y del humanismo europeos, una defensa de la legitimidad epistémica de su universalismo y de su ideal político liberal frente a una Europa en crisis.⁴³

Mientras Cassirer insiste en el descubrimiento kantiano del estatuto objetivo (sintético *a priori*) de la matemática y de la ética, Heidegger apunta a la in-adequación constitutiva del acto de fundamentación (*Grundlegende*). En su interpretación, la imaginación trascendental no conduce a un infinito inmanente, sino que se hunde en una experiencia abismal (*Abgrund*) de la

⁴¹ Usamos la expresión latina *factum* conforme a la intención original de Kant, como afirma Valerio Rohden (traductor de la *Crítica de la razón práctica* al portugués): “A mi ver, es mejor seguir a Kant — que para el *Factum der Vernunft* usó, en la edición original, el término latino *Factum*, del latín (generalmente con mayúscula, pero no la germanización posterior *Faktum*, con ‘K’) —, nosotros usando también la expresión latina *factum* cuando se trata de *hecho de razón*, para distinguirlo de ‘hecho’ en su sentido empírico” (Rohden, Valerio. Entrevista concedida a Marcos César Seneda, el día 29 de enero de 1999, en *Revista educación e filosofia*, 13 (25) 9-26, jan/jun, Campinas, 1999, p. 22.

⁴² Cfr. Cassirer, Ernst. “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”, en HEIDEGGER Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013, p. 248.

⁴³ Cfr. Gordon E., Peter. *Continental divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, HUP, Cambridge, 2012, pp. 126-127.

propia finitud.⁴⁴ No se trata de la espontaneidad creativa e infinita del espíritu, sino de la naturaleza receptiva y finita de la sensibilidad. En su fuente más originaria, la imaginación trascendental es, para Heidegger, una “receptividad espontánea”, misteriosa y oscura “raíz común” (como la llama Kant) entre sensibilidad y entendimiento. En este sentido, la metafísica especial de las ciencias naturales abarcaría, una región muy limitada del ser al que, según Heidegger, se impone un sentido más general de la metafísica, de la naturaleza y del hombre.⁴⁵ Este sentido más general del ser sería, entonces, la *derelicción* y la *angustia* como “disposición fundamental” del *Dasein* en su “éxtasis hacia el fin” y en pugna con la “disposición natural” de evadir la finitud. Según Heidegger, como hemos observado, el propio Kant no es consecuente con su investigación y, cuando se encuentra ante la raíz desconocida de la imaginación trascendental, retrocede.⁴⁶ De este modo, la significación profunda de su filosofía, con relación a la historia de la metafísica, queda oculta.

Ahora bien, como ya comentamos, nuestra tesis es que Lévinas mantiene la interpretación fenomenológica de Kant propuesta por Heidegger, pero no para abismarse en la imaginación de la primera edición de la *Analítica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, sino para sumergirse en la ambigüedad de la noción de “hecho de razón” (*Factum der Vernunft*) del § 7 de la *Analítica de la Crítica de la razón práctica*.

En la interpretación fenomenológica del *factum* de razón práctica propuesto por Lévinas el problema es el de sumergirse en el *fundamento pasivo del imperativo categórico* (“resistencia ejercida por la razón práctica”), tal como lo describe Kant a continuación:

para los seres humanos la ley moral supone por ello un *imperativo* que ordena categóricamente, al ser dicha ley incondicionada. La relación de una voluntad tal con esa ley constituye una *dependencia* denominada ‘obligación’, lo cual denota un *apremio* hacia una acción (si bien dicho apremio sólo se vea canalizado a través de la razón y su ley objetiva), que recibe el nombre de ‘deber’, porque un albedrío patológicamente afectado (aunque no por ello determinado y por lo tanto siempre libre) comporta un deseo emanado de causas *subjetivas* y por eso puede contraponerse a menudo al fundamento de determinación puramente objetivo, precisando pues de una resistencia ejercida por la razón práctica a modo de apremio moral y que puede ser tildada de

⁴⁴ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013, pp. 132 y sig.

⁴⁵ *Ibidem*, p. XXIV.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 136.

coacción interna, si bien es intelectual.⁴⁷

Para la interpretación fenomenológica de Lévinas habría que sumergirse atravesando el formalismo de la ley moral para llegar a su fundamento meta-ontológico. En otras palabras, no se trata de, por medio de la imaginación trascendental, pasar de *lo óntico* a *lo ontológico* sino de, por medio del “*factum* de razón”, pasar de *lo ontológico* a *lo meta-ontológico*. Es posible sumergirse en la descripción de la pasividad que está en juego en la razón práctica, para ir de una auto-censura de la espontaneidad por el “deber moral” en su dimensión *óntica*, hacia la dimensión meta-ontológica de la enigmática “raíz común” entre sensibilidad y razón práctica.⁴⁸ En este sentido, podríamos decir que la dimensión meta-ontológica emerge por debajo de la ambigüedad de la noción de “sentimiento [*a priori*] de respeto”, en la medida que nos remite a una paradójica pasividad de la razón. En suma, se trata de interpretar la “resistencia ejercida por la razón práctica” como una disposición *más que* fundamental del *ser-ahí*, disposición que atraviesa la “cuestión ontológica” de un *ser-para-la-muerte* para plantear la cuestión meta-ontológica del *ser-para-la-muerte-del-otro*, como podemos leer en la lección de 1976 “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”:

¿Aquí surge la cuestión radical [...] ¿La muerte equivale únicamente a tramar el nudo de la intriga del ser? ¿No posee su sentido eminente en la muerte de los otros, para tener significado en un acontecimiento que no se limita a su ser? En este ser que somos, ¿no se producen “cosas” en las que nuestro ser no cuenta en primer lugar? Y, si la humanidad no se agota al servicio del ser, ¿no se alza mi responsabilidad por los demás (en su énfasis: mi responsabilidad por la muerte de los demás, mi responsabilidad como superviviente) detrás de la pregunta: ¿qué es ser? ¿detrás de la angustia ante mi muerte? Y, en ese caso, ¿no reclama el tiempo una interpretación diferente de la proyección hacia el futuro?⁴⁹

Esta “cuestión radical” — *más que* fundamental o meta-ontológica — propuesta por Lévinas es, entonces, la interpretación fenomenológica de la noción kantiana del “sentimiento de respeto” (*Gefühl der Achtung*), *afección* de la razón o razón conmovida, cuya espontaneidad es

⁴⁷ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, § 7, pp. 119-120.

⁴⁸ A partir de la razón práctica, según esta lectura, se puede pensar la posibilidad de algo como una *receptividad radical* (o “pasividad más pasiva que toda pasividad”) en tensión con la noción kantiana de “santidad” — en cuya espontaneidad no se produce sino leyes objetivas de la voluntad (cfr. *Ibidem*, p. 120) — hacia la cual, según Kant, tiende como modelo o *ideal* imposible, pero necesario de la razón.

⁴⁹ Lévinas, Emmanuel. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 73-74.

desnucleizada para regresar como receptividad (meta-ontológica) del “*sí mismo*” y disposición a la hospitalidad. En sentido *más que* fundamental, “responsabilidad por la muerte de los demás” anterior a toda deliberación.

Podemos, entonces, ordenar las posiciones de Cassirer, Heidegger y Lévinas respectivamente, del siguiente modo: 1) *lo óntico* como la dimensión constitutiva de la Modernidad, 2) *lo ontológico* como dimensión *abismal* de la imaginación trascendental, de la *a-propiación* del ser, de la destrucción de la metafísica y de crítica a la Modernidad, 3) *lo meta-ontológico* como superación de *lo ontológico* en un más allá de las críticas *deconstructivas* postmodernas a la Modernidad de inspiración heideggeriana. Cassirer representa el universalismo europeo en crisis y el ontologismo de Heidegger es expresión de una “experiencia abismal” en el ocaso de la Modernidad como proyecto civilizatorio. Lévinas, a su vez, atraviesa esta polémica hacia *lo meta-ontológico*.⁵⁰

La disputa entre Heidegger y Cassirer en Davos trató del problema asaz clásico de la eternidad y el tiempo. Heidegger acusa la infinitud del concepto como un “olvido del ser”, mientras, en Cassirer, se trata de su conciliación con el tiempo. Consideramos que Lévinas hereda este problema filosófico para asumirlo *de otro modo*: ¿Cómo conciliar la finitud de un sujeto *posfundacional* con la apodicticidad de la revelación del Otro? A las dos estrategias levinasianas de resolución de este problema, en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser...*, dedicamos el siguiente estudio.

* * *

⁵⁰ Nos inspiramos en el esquema tripartito elaborado por Enrique Dussel en “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, como leemos a continuación: “*En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. *En segundo lugar*, demuestra *científicamente* (epistemática, apodícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o de-mostración a partir del fundamento: el ‘rostro’ óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro” (Dussel, Enrique. “Método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 125).

En el **primera parte**, “De la ontología del fracaso al fracaso en la ontología”, acompañaremos a Lévinas en el itinerario filosófico que lo llevó de *De la evasión* a *Totalidad e infinito*. También reconstruiremos las dos principales críticas dirigidas a *Totalidad e infinito* — la de Jacques Derrida y la de Gianni Vattimo — así como la respuesta levinasiana a estas críticas.

En el **segunda parte**, “Hacia un Kant heterónimo”, desarrollaremos la respuesta de Lévinas a sus críticos en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Nuestra tesis empieza a formularse aquí. Defendemos que es el kantismo el que le permite a Lévinas superar las limitaciones del método fenomenológico en su acceso a la alteridad. En esta parte también formulamos, desde el kantismo, la salida levinasiana de lo originario fenomenológico hacia la fundamentación de *lo ético* en el registro pre-originario de la “*huella*”.

Esta inflexión torna necesario abordar los principales aspectos que caracterizan lo inmemorial de la “*huella*” levinasiana y que la distinguen del homónimo derridiano: en la *figura* subjetiva del “insomnio”, como “crítica indeclinable”, “estallido de la finitud”, “vacío que siempre se recrea”, cuando “el bien que se pone a significar sólo”. Cada uno de estos aspectos de la *huella* inmemorial levinasiana serán analizados teniendo como hilo conductor la resolución kantiana de la tercera antinomia. También será necesario distinguir el sentido levinasiano de alteridad de aquél establecido por la tradición freudiano lacaniana teniendo como hilo conductor la crítica kantiana a los paralogismos. Finalmente, estudiaremos la lectura levinasiana de los postulados (libertad, inmortalidad y Dios) y de la esperanza racional.

En el **tercera parte**, La “cuestión radical. Kant contra Heidegger”, mostramos cómo la lectura heterónoma de la razón práctica propuesta por Lévinas es una crítica a la lectura fenomenológica de la “imaginación trascendental” realizada por Heidegger (en el debate de Davos y en *Kant y el problema de la metafísica*). Aquí defendemos que, en la lectura de Lévinas, el carácter universal de la *irreversibilidad* del tiempo es el fundamento último de la filosofía de la finitud kantiana. En otras palabras, la temporalidad irreversible de la “intriga ética” es el auténtico “fondo sin fondo” (*Ab-grund*) donde se abisma la imaginación trascendental. Por otro lado, es ella la que también asegura la “objetividad” de la razón práctica. Esta “objetividad” de la razón práctica es la que permite salir de la estructura ontológica del *Dasein* heideggeriano hacia la fundamentación meta-ontológica de lo ético. Este paso exigirá una defensa y una relectura de

Kant en clave heterónoma: una defensa contra las interpretaciones que dan por hecho que el yo kantiano es solipsista y una relectura del “*Factum de la razón*” (*Factum der Vernunft*) de la *Crítica de la razón práctica* como el fundamento *incalculable* de la ética kantiana.

Asimismo, una lectura de Kant en clave heterónoma nos condujo a un largo recorrido por sus márgenes, es decir, a las obras asumidas por la tradición como “marginales”, a saber, la *Antropología en clave pragmática*, la *Religión en los límites de la simple razón* y, finalmente, el *Opus postumum*. Para este viaje tuvimos que apoyarnos en una serie de importantes comentaristas de Kant tales como Henry Allison, Dulce Maria Granja, José Gómez Caffarena, Jacob Rogozinski, Lucien Goldmann, Michel Foucault y Kojin Karatani, entre otros.

Todo este recorrido nos permitirá establecer el contexto filosófico donde surge “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”. Así explicamos el profundo sentido político que llevó Lévinas a oponer el espíritu de la Ilustración kantiana al irracionalismo de Heidegger. Finalmente, estudiaremos la dimensión meta-ontológica de la razón práctica en tanto origen, fundamento y fuente de *lo político*. De este modo, reafirmamos la apertura levinasiana de *lo ético* en *lo político* propiciada, según nosotros, por la lectura levinasiana de Kant.

Finalmente, en “**A modo de conclusión**”, ataremos algunos cabos sueltos de todo este recorrido, de la relación entre Lévinas lector de Kant y la teología, la epistemología y la historia. Mostraremos también los límites del pensamiento de Lévinas, límites que pueden atribuirse, incluso, al vínculo estrecho que pensamos encontrar entre *De otro modo que ser...* y el kantismo. En este punto, intentaremos “decolonizar” al Kant de Lévinas de la mano de autores como Amy Allen y Boaventura de Souza Santos.

Esta tesis también consta de dos **Apéndices** donde 1) profundizamos la naturaleza de la relación entre “Lévinas lector de Kant” y la Modernidad a partir de la distinción de Bolívar Echeverría entre el fundamento *ontológico* de la Modernidad y la dimensión *óptica* de las modernidades realmente existentes e 2) investigamos el legado de Lévinas con relación a la pragmática universal y trascendental de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel y también en relación con el pensamiento decolonial de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert.

Parte I: De la ontología del fracaso al fracaso en la ontología

1.1) *La fenomenología en Francia*

La primera recepción de la fenomenología en Francia está estrechamente vinculada al nombre de Alexandre Kojève. Toda una nueva generación se formó durante sus conferencias sobre la *Fenomenología del espíritu* en la École Pratique des Hautes Études entre 1933 y 1939. Personalidades como Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Georges Bataille — e incluso Emmanuel Lévinas — frecuentaron estas conferencias.⁵¹ En un primer momento, parece difícil entender cómo un aristócrata *outsider* ruso, exiliado en Francia a las prisas, pudo atraer sobre sí tanta atención y causado tanto impacto en toda una joven generación de intelectuales franceses.

En realidad, los seminarios llegaron a ser el gran acontecimiento intelectual del periodo de entreguerras en suelo francés y esto se debe, principalmente, al hecho de que las conferencias de Kojève sobre Hegel se dejaban embalar por lo que había de más novedoso en el escenario político, intelectual y estético, de modo que, más que un comentario, se trataba de una aclimatación de la dialéctica hegeliana a las tendencias más vanguardistas de ese momento.

El comentario kojéviano de Hegel también introducía a sus oyentes a la problemática filosófica más actual y original proveniente de Alemania, el pensamiento de Husserl y de Heidegger, autores ignorados por los viejos cuadros oficiales de la academia francesa. El comentario kojéviano de Hegel se proponía conciliar 1) la *reducción eidética* de Husserl y 2) el *ser-para-la-muerte* de Heidegger con 3) el capítulo sobre la “lucha de las conciencias” de la *Fenomenología del espíritu*:

El método de Hegel es una abstracción *eidética* (Husserl). Considera un hombre concreto, una época concreta, pero para descubrir allí la posibilidad (esto es, la esencia, el concepto, la idea etc.) que así se realiza (Hegel no cita pues nombres propios). Para Hegel, la esencia no es independiente de la existencia. Por eso el hombre no existe fuera de la historia. La fenomenología de Hegel es por tanto existencial, como la de Heidegger. Y debe servir de base a una ontología.⁵²

⁵¹ Cfr. Kleinberg, Ethan. *Generation existencial. Heidegger's philosophy in France (1927-1961)*, CUP, Nueva York, 2005.

⁵² Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 79.

Mediante esta fórmula básica, la autoconciencia hegeliana sufrirá en manos de Kojève una flexión hacia una antropogénesis del deseo. Según el pensador ruso, para que el deseo del “hombre concreto” deje de ser un deseo animal debe superar el principio de autoconservación, es decir, debe ponerse en riesgo en una disputa por el prestigio. El deseo humano nace en el interior de la vida animal — de un “sentimiento de sí” — pero la autoconciencia sólo se constituye en una lucha con el otro por el reconocimiento. En suma, para Kojève, el deseo deviene humano cuando se torna “deseo del deseo”.

La conciencia de la identidad propia depende de que el otro la reconozca como verdad objetiva. Desear el deseo es, por lo tanto, desear que el valor subjetivo que el “Yo” tiene de sí mismo (como “universal abstracto”) sea deseado por el otro, de tal manera que se exteriorice como valor objetivado autónomo. Para Kojève, el hombre sólo constituye y participa de la “realidad humana” en la medida en que “quiere imponerse a otro hombre, hacerse reconocer por él”. No obstante, esta lucha no podría terminar con la muerte de ninguno de los adversarios, pues la certeza de que el vencedor tiene de su ser debe serle otorgada por el otro sometido por él, quien no llegó hasta el límite de poner en riesgo su propia vida, no apostó el principio de *vencer o morir* de aquel que ahora se tornó su Amo (así lo usa Kojève, con mayúscula).

El Amo, a su vez, es un ser que existe para sí gracias a la mediación del Esclavo, de tal manera que el Amo parece tener una relación inmediata con el Esclavo y con el resultado de su trabajo, pero, en realidad, tiene una relación mediatizada. El Amo se relaciona de manera mediatizada con el Esclavo gracias a su *ser-dado-autónomo* que domina la realidad humana y se relaciona de manera mediatizada con el objeto gracias al trabajo del Esclavo.

Sin embargo, hay un límite en esta dialéctica y es que el Amo, para poder ser reconocido en su lucha a muerte, tuvo que reducir el otro a un “no-Yo”; de modo que su deseo prevalece sobre un objeto y no sobre un deseo humano, que es el objetivo auténtico de la lucha por el reconocimiento. Si bien el Amo goza del producto del trabajo del Esclavo, su deseo propiamente humano de reconocimiento no encuentra satisfacción en el Esclavo. La relación entre Amo y Esclavo no sería, en principio, de reconocimiento, pues la verdad objetiva de la conciencia autónoma, en este caso, es la conciencia servil.

En la dialéctica kojéviana, el Esclavo no superó el principio de autoconservación, pues no puso en riesgo su propia vida, pero, en el servicio al Amo, terminará por suprimir su nexo con la existencia natural. El Amo obliga al trabajo y, por medio del trabajo, el Esclavo deviene Amo de la naturaleza. Como afirma Kojève: “Si la angustia de la muerte encarnada, para el Esclavo, en la persona del Amo guerrero es la condición *sine qua non* del progreso histórico, es únicamente el trabajo del Esclavo el que lo realiza y lo perfecciona”.⁵³ Aquí es donde la aproximación con la analítica existencial de Heidegger se hace evidente, pues Kojève concluye que la negación de la muerte anticipada del Esclavo en su lucha por el reconocimiento es la “disposición afectiva” del hombre que toma conciencia del valor de la vida y del necesario *cuidado*. El mundo histórico y cultural se conforma a partir de este trabajo forzado al servicio del Amo, estimulado por la angustia de la muerte, dominando progresivamente la naturaleza y humanizando al Esclavo.

La labor del Esclavo es la fuente de todo progreso humano, social e histórico, de tal manera que mediante la relación de dominio sobre el objeto del trabajo, el Esclavo podría transformarse hasta tornarse *figura* del verdadero reconocimiento. En suma, podría trascender su estado dado hacia un ideal moderno de autonomía. En la interpretación kojéviana, la densidad dialéctica de la *Fenomenología del espíritu* adquiere la forma de una *antropogénesis* u ontología del deseo que explicaría la génesis del Estado moderno. En palabras de Paulo Eduardo Arantes:

El saber Absoluto no es una doctrina más (ni siquiera la última), sino una manera de vivir en la cual se concentra el máximo de conciencia. En ella convergen identidad personal y autoconciencia del proceso mundial [...], en el horizonte último, la Revolución francesa concluye, en la forma de lucha final, una *antropogénesis* (como decía Kojève), comandada igualmente por esta otra forma de Acción que es el Trabajo.⁵⁴

En la dialéctica kojéviana, la actividad negadora del “hombre concreto” tendría grados ontológicos, por un lado, la “negatividad negadora” que supera la angustia absoluta por el *vencer o morir* y, por otro lado, la “negatividad negadora” de una humanización progresiva por medio del Trabajo. La ontología kojéviana es la manifestación de estas “maneras de vivir” la *nada* heideggeriana, de tal modo que la *Aufhebung* de Hegel es interpretada desde un *olvido del ser*

⁵³ Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 69.

⁵⁴ Arantes, Paulo Eduardo. “Um Hegel errado, mas vivo”, en *Revista Idea* (21), São Paulo, 1991, p. 74.

heideggeriano. La génesis del mundo humano es la “negación determinada” de un *ser-para-la-muerte* que, en su acción supresora, dejó con vida al otro suprimido.

En suma, Kojève funda el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* sobre la “autonomía y dependencia de la autoconciencia” en una ontología fundamental. Él tuvo que traducir el *Dasein* heideggeriano por “existencia-empírica del Concepto” y de esta forma, podía concluir que “El Hombre es el *Dasein* del *Begriff*, y el ‘Concepto que-existe-empíricamente’ es el Hombre”.⁵⁵ El vacío ontológico del deseo es la “cosa misma”, es la esencia de lo *eidético*, mientras que la historia y la cultura son su manifestación en el “mundo fenoménico” de la Lucha y del Trabajo, como leemos a continuación:

Heidegger ha retomado los temas hegelianos de la muerte, pero ha dejado de lado los temas complementarios de la Lucha y del Trabajo; asimismo, su filosofía no consigue dar cuenta de la Historia. Marx mantiene los temas de la Lucha y del Trabajo, y su filosofía es así esencialmente ‘historicista’, pero deja de lado el tema de la muerte (aun admitiendo que el hombre es mortal); por eso él no ve (y menos aún ciertos ‘marxistas’) que la Revolución es sangrienta (tema hegeliano del Terror) no solamente de hecho, sino también esencial y necesariamente.⁵⁶

Así, la Lucha hegeliana de las conciencias de la *Fenomenología del espíritu* pudo traducirse en una génesis del deseo del “hombre concreto” y de sus manifestaciones históricas. Llegados a este punto, es importante recordar la distinción kojéviana entre Especulación y Acción, pues el conocimiento mantiene al hombre, según Kojève, en una “quietud pasiva”, mientras el deseo “lo torna inquieto y lo mueve a la acción”. Su interpretación establece un dualismo ontológico entre concepto y conciencia, epistemología y fenomenología:

Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna inquieto y lo empuja a la acción [...] Lejos de dejar lo dado tal y como es, la acción lo destruye; si no en su ser, al menos en su forma dada. Y toda “negatividad-negadora” con relación a lo dado es necesariamente activa. Pero la acción negadora no es puramente destructiva. Pues aunque la acción que surge del Deseo destruya, para satisfacerlo, una realidad objetiva, ella crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva.⁵⁷

Sin duda, es una interpretación muy esquemática — y, sobre todo, equivocada — de la *Fenomenología del espíritu*. Al parecer, su estrategia es empatar la monumental obra

⁵⁵ *Ibidem*, p. 424.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 635, nota IX.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 52.

especulativa de Hegel con la escueta “tesis 11 sobre Feuerbach” por medio de una fenomenología de la *praxis* (de la Lucha y del Trabajo) fundada en una ontología del *ser-para-la-muerte*. Como vimos, Kojève funda el “*cogito* histórico” sobre la “negatividad nadificadora” del *Dasein* o del “hombre concreto”, de este modo, la temporalidad de la dialéctica kojéviana es el movimiento de *objetivación* del otro que consistió en reducirlo a realidad negada.

Para el método dialéctico, de hecho, la fundación es un movimiento de supresión y, por lo tanto, todo movimiento de fundación no es una operación inocente. El método dialéctico suprime lo dado en dirección a una nueva fundación siempre provisional. Pero la dialéctica kojéviana, de cierto modo, *fetichiza* el antagonismo. Al transformar el antagonismo en una ontología del deseo, Kojève lo entrega a una concepción agónica del poder que erradica el carácter *histórico* de la dialéctica hegeliana del espíritu.⁵⁸

En “Dialéctica marxista, humanismo e antihumanismo”, Ruy Fausto afirma que si pensamos la historia como un “proceso de constitución del *hombre-sujeto*”, no se podría hablar en estricto sentido de *hombre* hasta la superación de la sociedad de clases.⁵⁹ Antes, sólo una definición respectiva de *hombre* es posible por su negación en el predicado (“ciudadano romano”, “señor feudal”, “burgués”, etc). En este contexto, “*el hombre es y no es*”, *es* pero sólo en sus predicados que son la negación del *subjectum* universal del que son predicados. Desde una posición *epistémica*, es esta equivocidad dialéctica la que hace que el humanismo se invierta dialécticamente en su contrario. Esto ocurre con la dialéctica kojéviana, su humanismo se invierte en anti-humanismo, es decir, se invierte en una naturalización o *fetichización* del ser, de modo que, para esta concepción, el ser *es* el único horizonte existente.

Ruy Fausto procura distinguir la dialéctica marxista de esta oscilación entre humanismo y anti-humanismo en la que se debate la problemática francesa inaugurada con los seminarios de Kojève. Según Fausto, si bien, por un lado, no hay una “apropiación teórica del mundo” donde

⁵⁸ Sobre la versión kojéviana de la dialéctica transcribimos el siguiente pasaje de *Totalidad e infinito*: “conocer objetivamente es conocer lo histórico, el *hecho*, lo *ya hecho*, lo *ya sobrepasado* [...] Lo histórico está siempre ausente de su presencia misma. Con esto queremos decir que desaparece tras sus manifestaciones; su aparición es siempre superficial y equívoca; su origen, su principio, está siempre en otro sitio. Es fenómeno: realidad sin realidad” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 65).

⁵⁹ Fausto, Ruy. *Marx, lógica e política I*, Brasiliensis, São Paulo, 1983, pp. 27-65.

no hay un sujeto histórico fundador⁶⁰, por otro lado, “para la dialéctica [...] una tal fundación [...] siendo interior al universo de los predicados, no tiene nada que ver ni por la forma, ni por el contenido, con una fundación trascendental”.⁶¹ La dialéctica marxista se propone, para Fausto, antes que nada, sustraer a los hombres de la fatalidad del determinismo económico.⁶² De este modo, el materialismo histórico salvaguarda el principio inmanente de la historia, pero para orientarlo hacia la constitución del *hombre-sujeto*, evitando posturas extremadas como el trascendentalismo y el historicismo. La dialéctica se presenta, en este caso, como una “supresión del acto de fundar” que da lugar a un transcurrir del tiempo. Es necesario ese transcurrir para entonces proceder a las condiciones prácticas y teóricas de una “auténtica fundación”.

La “supresión del acto de fundar” presenta, no obstante, otro problema, a saber, ¿hay un sentido de justicia que permita dirigir la *materia* histórica en dirección a una “auténtica fundación”? Reteniendo esta cuestión, pasaremos ahora a estudiar la obra de Lévinas.

⁶⁰ Con una fórmula muy similar, Lyotard cuestiona el purismo epistémico de Louis Althusser en lo que guarda de inconfeso tributo político al estalinismo: “Si se cuenta al Estado y, en general, al *lugar político*, entre las superestructuras a las cuales uno reconoce una existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible por tanto al puro *fenómeno*, entonces deberá concluir que ‘una revolución en la estructura no modifica *ipso facto* [...] las superestructuras existentes y, en particular, las ideologías’, y notablemente que ‘la nueva sociedad originada de la revolución puede ella misma provocar [...] la activación de elementos antiguos’: de este modo, afirma Althusser, la razón de la posibilidad de la ‘represión estalinista’ queda justificada en teoría. Pienso que L. Althusser sostiene aquí un discurso ideológico, un discurso de la redención del momento negativo trágico (el estalinismo), una especie de *burocratodicea*” (Lyotard, Jean-Fançois. *Dérive à partir de Freud et Marx*, Galilée, Paris, 1994, p. 70).

⁶¹ Fausto, Ruy. “Dialéctica marxista, antropologismo, antiantropologismo”, en Revista Discurso, nº 8, Edusp, São Paulo, 1978, p. 77.

⁶² El joven Lévinas entiende así el método dialéctico. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de 1935, afirma que si bien Marx parte del hecho de que el espíritu humano no es superior a lo real, ni se encuentra más allá del movimiento implacable de la historia concreta, totalmente preso que es de las necesidades materiales y de las relaciones sociales, no renunció al “reino de la libertad” pues, “tomar conciencia de la situación social es liberarse del fatalismo que ésta comporta” (Lévinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, México, 2002, pp. 13-14).

1.2) Otro como “principio del fenómeno”

Podríamos decir que el principal compromiso filosófico de Lévinas fue encontrar el modo de constitución de la subjetividad que escapase a la ontología heideggeriano-kojéviana. En este sentido, a la posición absoluta exigida por el *Dasein* o por del “hombre concreto”, se le contraponen la posición absoluta del sufriente, como leemos a continuación:

¿El espíritu que se rebela no permanece encerrado en el dolor, ineluctablemente? ¿Y no es esa desesperación la que constituye el fondo mismo del dolor? Junto a la interpretación dada por el pensamiento tradicional de Occidente a esos hechos, que llama brutos y groseros y que sabe reducir, puede subsistir el sentimiento de su originalidad irreductible y el deseo de mantener su pureza. Habría en el dolor físico una posición absoluta.⁶³

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, en el momento que venía a la luz pública el aterrador episodio de la *Shoah*, los tribunales de guerra no parecían estar a la altura de la tarea histórica de restitución de las víctimas. Así, la cuestión de la restitución iba, del problema de deliberar una sentencia equivalente al crimen cometido, al sentimiento de que no sólo algo en el hombre había sido profanado sino que, más allá de la derrota del nazismo, la dignidad de lo humano se encontraba bajo permanente amenaza. Podemos decir que la inquietud de Lévinas respecto a la posibilidad de atravesar una justicia derivada de la racionalidad técnico-estratégica occidental hacia la escucha del Otro será el *leitmotif* de su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. El problema de la política como reconocimiento y de la justicia como equivalencia y derecho pierden relevancia frente a la urgencia de otra tarea. Así lo señala Lévinas:

La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Y saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar y prevenir el instante de la inhumanidad. Es este aplazar perpetuamente la hora de la traición: diferencia ínfima entre el hombre y lo no-hombre, que supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.⁶⁴

A partir de este contexto, podemos empezar por definir lo que Lévinas entiende por “deseo de lo absolutamente Otro” como una justicia otra que empieza ahí donde termina la justicia como derecho o equivalencia. Si pudiéramos referirnos a una “diferencia ontológica” en *Totalidad e infinito* diríamos que se trata de la diferencia entre estas dos formas de justicia: una

⁶³ Lévinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, México, 2002, pp. 14-16.

⁶⁴ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 29.

justicia “óptica” (respectiva y por equivalencia) y una justicia que es *apertura* del existente: “Alejamiento que no es radical más que si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable; si no lo piensa de antemano; si va hacia ello a la aventura, o sea, como hacia una alteridad absoluta, inanticipable, como se va a la muerte. El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible”.⁶⁵

En esta “dimensión metafísica” del deseo de absoluta alteridad, según *Totalidad e infinito*, se encuentra el Otro “como principio del fenómeno”. Es el Otro, y no el *cogito*, la “primera evidencia” metafísica en el orden de razones.⁶⁶ Buscar en el *cogito* esta primera evidencia es caer en una ausencia abismal de principio que, de hecho, da inicio al periplo de la negatividad dialéctica de la temporalidad heideggeriano-kojéviana. Como leemos:

El deslizarse del tiempo en el que, conforme al esquema kantiano, se constituye el mundo, carece de origen. Este mundo que ha perdido su principio, *an-árquico*, mundo de fenómenos, no responde a la búsqueda de lo verdadero; pero sí le basta al disfrute, que es la suficiencia misma, a la que de ninguna manera indigna la espantada que la exterioridad opone a la búsqueda de lo verdadero. Este mundo del disfrute no le es bastante a la pretensión metafísica.⁶⁷

Y aquí entramos propiamente en materia: “Lévinas y el problema de la metafísica”, pues ¿qué entiende Lévinas por metafísica (o “pretensión metafísica”) en este pasaje? No es, ciertamente, la espontaneidad creadora de valores que imprime su forma al mundo. No se trata del movimiento de *pro-yección* (*Entäußerung*) del espíritu como clave de la Idealismo alemán de Fichte a Hegel.⁶⁸ El *infinito inmanente* del Idealismo alemán recorre la finitud en su totalidad exteriorizándose, de este modo, realiza un movimiento en el cual “La unicidad de cada presente

⁶⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁶ “El Otro es el principio del fenómeno. El fenómeno no se deduce de él [...] No cabría deducir al interlocutor, ya que la relación entre él y yo está presupuesta por todas las pruebas [...] Esa relación es ya necesaria para que un dato aparezca como signo, como signo que señala a un hablante, sea cual sea el significado de ese signo, y aunque no haya modo de descifrarlo jamás” (*Ibidem*, pp. 97-98)

⁶⁷ *Ibidem*, p. 65. Sobre esta “destrascendentalización” de la temporalidad kantiano-heideggeriano-kojéviana leemos: “La finitud kantiana se describe positivamente por la sensibilidad, como la finitud heideggeriana por el *ser-para-la-muerte*. Este infinito refiriéndose a lo finito señala el punto más anticartesiano de la filosofía kantiana, tanto como, más tarde, de la filosofía heideggeriana (*Ibidem*, p. 217).

⁶⁸ Como leemos a continuación: “Hegel vuelve a Descartes cuando sostiene la positividad de lo infinito, sólo que excluye toda multiplicidad al poner lo infinito como exclusión de todo “otro” que pueda mantener una relación con lo infinito y que de este modo lo limite. Lo infinito no puede sino englobar todas las relaciones” (*Ibidem*, p. 217).

es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque sólo el último sentido cuenta, sólo el último acto transforma a los seres en sí mismos. Son en realidad los que aparecerán en las formas, ya plásticas, de la epopeya”.⁶⁹ La metafísica moderna es esta metafísica de la subjetividad trascendental que, en sus distintas *figuras* va imprimiendo su imagen al mundo, historia del concepto, *realización* de la libertad, etc. Pero, cuando llegamos a la interpretación kojéviana de esta tradición, las expectativas iniciales ya están completamente rebajadas, el mundo perdió su principio rector y la subjetividad quedó rebajada al disfrute, a “máquina del deseo”.

Esta tradición moderna de metafísica no es la que Lévinas entiende por “pretensión metafísica”. En realidad, hay dos concepciones completamente distintas de “pretensión metafísica” en *Totalidad e infinito*, correspondiendo a dos concepciones distintas de *crítica de sí*: “puede comprenderse, ya como un descubrimiento de su debilidad, ya como un descubrimiento de su indignidad [...] como una conciencia del fracaso [de carácter epistémico] o bien como una conciencia de culpabilidad [de carácter ético]”.⁷⁰

La *crítica de sí* como fracaso es resultado de la resistencia que ofrece la materia, la finitud propia imponiendo límites a la razón; es el proceso histórico de *negatividad* del trabajo y de la guerra. De este modo, el fracaso de la espontaneidad de una razón aún desprovista de crítica despierta el interés crítico de la razón respecto de sus posibilidades y de sus límites: “La crítica de la espontaneidad engendrada por el fracaso [...] supone un poder de reflexión sobre su propio fracaso y sobre la totalidad, un desarraigo del yo sacado de sí y viviendo en lo universal [...] La conciencia del fracaso es ya teorética”.⁷¹

Por otro lado, la *crítica de sí* como descubrimiento de su indignidad, impone límites no a una razón que se mostró finita, sino a una libertad que se reveló violenta e injusta. En este caso, el sujeto no está subordinado a la experiencia de su propio fracaso, mas bien, está supeditado al Otro, como Lévinas afirma:

⁶⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁷¹ *Ibidem*, p. 105.

El recibimiento del Otro es, *ipso facto*, la conciencia de injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta [...] Pensemos que la existencia *para sí* no es el último sentido del saber, sino el retomar el cuestionamiento de *sí*, el retorno hacia el antes que *sí* en presencia del Otro [...] La vergüenza de sí, la presencia y el deseo de lo Otro, no son la negación del saber: el saber es su articulación misma.⁷²

Es, por lo tanto, la diferencia entre una *crítica de sí relativa* (que demarca los límites de su poder) y una “crítica de la crítica” o *crítica de sí absoluta* (que pone en cuestión la existencia misma del *para sí*). Una vez más, encontramos el desfase ontológico entre la incidencia del saber teórico como “conciencia del fracaso” y la incidencia *metafísica* del saber como “conciencia de injusticia”.

La *crítica de sí* como fracaso está vinculada a la tradición predominante en el pensamiento europeo y, en este momento, Lévinas considera a Kant como la expresión más acabada de esta tradición. Es una tradición centrada en la noción de reflexividad o de conciencia trascendental fundamentada sobre sí misma como *concepto* (elemento abstracto de la universalidad).

Así se configuró todo el horizonte epistémico de la Modernidad demarcando el alcance y los límites de *lo político* y de *lo teológico* como dos caras de la misma moneda. En lo tocante a *lo político*, la libertad trascendental se *realiza* en la historia como “negatividad absoluta” — es el *terror* (*Schrecken*) de la “dictadura de la virtud” propia del momento jacobino de la Revolución Francesa. Es un momento de *libertad absoluta*, según Hegel, en el que la conciencia de sí se asombra con su propio vacío abismal para retrotraerse, auto-censurarse, de modo a devenir historia y dar paso al *termidor* y al Estado post-revolucionario.⁷³ Su extrema violencia puede ser, entonces, asumida por el pensamiento como portadora de una nueva forma, menos extremada,

⁷² *Ibidem*, pp. 109-110.

⁷³ En la interpretación antropologizante de Kojève: “El Hombre toma conciencia mediante el Terror de lo que realmente es: nada [...] Sólo tras esta experiencia se vuelve el Hombre verdaderamente ‘racional’ y quiere [...] realizar una Sociedad (Estado) en la que la Libertad sea verdaderamente posible [...] El Terror [...] hace que las conciencias particulares estén dispuestas a aceptar un Estado en el que podrán realizarse de modo fragmentado y limitado, y en el que, sin embargo, serán real y verdaderamente libres” (Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 189).

de universalidad.⁷⁴ En lo que concierne a *lo teológico*, se trata de la negación de la “conciencia infeliz”, es decir, la negación práctica de la escisión entre un “yo empírico” esclavo y el “yo negador, libre, trascendente” de Dios como Amo soberano, etc. Con el giro copernicano, se destituye el orden cosmológico de correlación del “arriba” y el “abajo” y, con ello, toda la estructura jerárquica del absolutismo del *Ancien Regime*.⁷⁵ En otras palabras, la metafísica de la Modernidad — su “estructura trascendental” — pasa a fundamentarse en las nociones de sujeto histórico, autonomía, razón en la historia. La autoconciencia deviene onto-teo-teleología de la verdad del *hombre* en la historia y este es el sentido fundamental del *antropogénesis* del deseo de Kojève.⁷⁶ A este horizonte metafísico rebajado, Lévinas opone otra forma de “pretensión metafísica”, una metafísica de la alteridad, el Otro como “principio del fenómeno”. Según nuestro autor, el Mismo no se relaciona con el Otro por medio de una *pro-yección*, sino a través de un “deseo metafísico” de alteridad.

Así *Totalidad e infinito* se contrapone al humanismo *hiper-moderno* de Kojève mediante una descripción fenomenológica de irrupción de la alteridad — de una “*epifanía* del rostro” — en la medida que accede a una dimensión de anterioridad y exterioridad a la totalidad dialéctica de la substancia deviniendo sujeto soberano. La “Introducción” de *Totalidad e infinito* opone a esta concepción de historia el horizonte de una paz mesiánica:

Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política, dejando atrás las funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal [...] La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y

⁷⁴ De modo que en la concepción hegeliana de la historia el desfase entre ser y deber-ser no está en el desfase entre el acontecimiento y una libertad abstracta y supra-histórica, sino en el interior del acontecimiento mismo, en la estructura retroactiva y auto-referencial de su *necesidad*: “Hegel rechaza el desfase radical introducido por Kant entre la conciencia espectadora del sujeto y el acontecimiento real, pero no, como se ha dicho en muchas ocasiones, rechazando la libertad y la contingencia, sino mostrando cómo de esta contingencia y de la actividad de los sujetos nace la necesidad en tanto efecto retroactivo — y esta es la verdad del efecto retrospectivo constitutivo de la filosofía” (Kouvélakis, Stathis. *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, La fabrique, Paris, 2017, p. 74).

⁷⁵ *Cfr.* Taubes, Jacob. “Dialéctica y analogía” en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 215-217.

⁷⁶ “Hegel se contenta con decir que — un buen día — el Hombre se da cuenta de que su Dios (imaginario) es, en realidad, él mismo: él se ‘reconoce’ en Dios. De ahí el final de su desgracia. De ahora en adelante es el Hombre-de-la-Razón, se ha vuelto ‘racional’” (Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 114).

del presente. No con el vado que rodearía a la totalidad y en el que se podría, arbitrariamente, creer lo que se quisiera y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento. Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*.⁷⁷

A lo largo del libro, una “paz mesiánica” se anuncia en las descripciones de encuentro con el Otro, la hospitalidad, lo educativo, lo femenino, la filiación. En cada uno de esos momentos el ente no es neutralizado por el ser o absorbido por el conjunto de una realidad en devenir. Es la temporalidad de la relación ética que devuelve al ente su significación — “significación sin contexto” — apertura que hace posible la traducción de la palabra y de la justicia del Otro. Pero, en *Totalidad e infinito*, esta temporalidad fuera de la totalidad y de la historia no queda del todo establecida. Puede entenderse como lo escatológico de *lo último* o como un estado de “vigilancia extrema”, de resolución: “El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica? El problema desborda el cuadro de este libro”.⁷⁸

A pesar de esta indefinición, lo cierto es que, para Lévinas, lo *mesiánico* está del lado de lo bueno (del *de otro modo que justicia*) mientras la historia se encuentra del lado de lo verdadero (de la justicia como equivalencia). Es decir, lo *mesiánico* no es una “tarea infinita” de la razón ni el momento militante de su realización en la historia:

A decir verdad, desde que la escatología opuso la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, o sea, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas. Quizá es hora de reconocer en la hipocresía no sólo un sucio defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo apegado a la vez a los filósofos y a los profetas.⁷⁹

Volver a este “desgarro profundo” es volver al *grado cero* de la filosofía de Lévinas. En otras palabras, la inquietud lévinasiana (el “deseo metafísico” como forma *más que* fundamental de trascendencia) nace de la “posición absoluta” del sufriente, “*epifanía del rostro*” como fuente

⁷⁷ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 49.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 292.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 17.

de una justicia otra, sobre la cual clama el profeta desde el irrefrenable “curso del mundo”, el cual será, a su vez, la *materia* del filósofo. En el próximo capítulo estudiaremos los antecedentes de *Totalidad e infinito*, es decir, la manera como esta oposición entre Verdadero y Bueno se fue configurando en la obra del joven Lévinas.

1.3) *Antecedentes de Totalidad e infinito o la ontología del fracaso*

En la temporada 1928-1929, Lévinas asiste en Friburgo a los cursos de Husserl y a los seminarios de Heidegger. Del primero toma dos cursos sobre psicología fenomenológica, sobre el concepto de *empatía* y la constitución de la intersubjetividad. Y en los seminarios de Heidegger sobre *Ser y tiempo*, Lévinas es introducido, principalmente, al abordaje comprensivo del verbo ser, a la noción de *diferencia ontológica* y a los análisis sobre la afectividad. Como resultado del encuentro con aquellos dos filósofos alemanes, en el año de 1930, Lévinas publica su tesis de doctorado *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. La influencia sobre el joven Lévinas de la enseñanza de Heidegger se hace patente al final de esta tesis. Ahí, Lévinas concluye que la instauración del campo trascendental por la *reducción* fenomenológica de *Ideas I* se realiza de forma intelectualista. En otras palabras, la estructura *eidética* de la intuición aunada a la tesis *dóxica* hace a la *reducción* incapaz de entrar en contacto con la sustancia misma de las vivencias. En este caso, poner lo vivido como objeto de la reflexión fenomenológica es dejar de vivirlo en su temporalidad propia: “En esta concepción, la filosofía parece tan independiente de la situación histórica del hombre como cualquier teoría que considere la realidad *sub specie aeternitatis*”.⁸⁰ La objetivación de la “vida misma” es pues la consecuencia de abordarla bajo el modelo de la intuición *eidética*. De modo que, concluye Lévinas: “Esta reflexión sobre la vida está muy distante de la vida misma y no vemos sus vínculos con el destino y la esencia metafísica del hombre”.⁸¹

La inspiración heideggeriana de la tesis de 1929 se extiende al proyecto subsecuente de darle un soporte ontológico a la fenomenología. Para ello, Levinas substituye el esquema conceptual de la *reducción* trascendental por la dicotomía heideggeriana de ser y ente (*Sein/ Seiendes*): “el término *esencia* expresa el ser que es diferente del ente, el *Sein* alemán distinto del *Seiendes*, el *esse* latino distinto del *ens* escolástico”.⁸² En otras palabras y de manera más

⁸⁰ Lévinas, Emmanuel. *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Sigueme, Salamanca, 2004, p. 190.

⁸¹ *Ibidem*, p 176.

⁸² Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. IX.

concreta, Lévinas agrega: “Se trata de la identidad. Pero en esta referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica; asume, como lo vamos a mostrar, una forma dramática”.⁸³

En este sentido, podemos decir que la inflexión *De la existencia al existente* con relación a la fenomenología consiste en el hecho de que Lévinas despoja a la *reducción* de todo estatuto constitutivo trascendental de modo que pueda acceder a las huellas concretas del tiempo. Sus descripciones acompañan una subjetividad que se recoge a sí misma en el disfrute, que se evade en sí misma en el sueño, que resiste a la inercia anónima del ser por el esfuerzo y sucumbe a un abandono de sí en el cansancio — como si explorase en la vida cotidiana “existenciaros” que con el correr insistente del tiempo dejasen su huella en la subjetividad.

De este modo, la finitud constitutiva del *Dasein* heideggeriano se vuelve vulnerabilidad del *existente*, más acá de la muerte, *lo propio* del ser en el mundo es la concreción de su fragilidad, de su exposición a la intemperie de la existencia. Antes de que la subjetividad fuese, el cuerpo ya era y antes del cuerpo, la *hipóstasis* frente al ser neutro. En la *hipóstasis*, el *ente* se desata del ser neutro para ejercer dominio sobre él, para afirmarse a sí mismo y adueñarse de su existir.⁸⁴ Irrumpe un acontecimiento originario por medio del cual “el ser, más fuerte que la negación, se somete, si es posible decirlo, a los seres, y la existencia al existente”. El instante es la posición del existente, su liberación del *hay*.

Este acto de afirmación en el tiempo se desdobra entonces en un *sí* que el existente no posee a título de reflejo impersonal, sino que se acoge como a un compañero de viaje en la forma de lo íntimo.⁸⁵ Pero esta victoria sobre el *hay* también puede devenir encierro en una agobiante *excedencia* de sí, en una imperiosa necesidad de salir de sí: “la evasión cuestiona precisamente esta pretendida paz consigo, puesto que aspira a romper el encadenamiento del yo

⁸³ *Ibidem*, p. 82.

⁸⁴ *Cfr.* Lévinas, Emmanuel. “Préface à la deuxième édition”, en *De l’existence à l’existant*, Vrin, Paris, .2004.

⁸⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 32.

consigo mismo”.⁸⁶

Este es el caso del deseo. Su circuito como evasión se cumple en un devenir o progresión hacia la “ruptura suprema”, hacia el “éxtasis absoluto”, para que en el momento más álgido en que “el placer se quiebra”, el existente sea nuevamente entregado a la condición decepcionante de sí. Para el joven Lévinas, el *deseo* como salida de sí en el trance de la promesa de disfrute fracasa, revela su carácter falaz y su incapacidad de renovación.⁸⁷ Al contrario, la evasión en el deseo concluye en la experiencia de un “encadenamiento a sí” del existente.⁸⁸ Existir se vuelve un asumir el peso del hecho consumado e irreversible que “arrebata por un presente que huye, escapa definitivamente al dominio del hombre, pero pesa sobre su destino [...] tragedia de la inamovilidad de un pasado imborrable que condena la iniciativa a no ser más que una continuación”.⁸⁹

Felizmente, la posibilidad de dormir constituye a un sujeto susceptible de “evadirse *en sí*”, de soltar el existir como se suelta una “carga a asumir”. El existir en la pereza, el fastidio, la apatía, transcurre en el “evadirse *en sí*” hostigado por la presencia silenciosa e insistente del *hay*, de la cual nunca puede terminar de evadirse. En el otro extremo, el insomnio es la evidencia de que el existir está irremisiblemente atado al ser sin posibilidad de evasión. Privado del recurso al sueño, el existente queda abandonado a la insistente y opresiva presencia del *hay*.

Es importante notar que en la descripción de cada una de estas figuras Levinas destituye a la reflexión de la situación privilegiada que le otorgó la filosofía occidental como lo propio del

⁸⁶ Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 83.

⁸⁷ “En sí mismo el placer, en el plano estrictamente afectivo, es decepción y engaño [...] y en el momento de su decepción, que debía ser el de su triunfo, el sentido de su fracaso viene subrayado por la vergüenza” (Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 97. Sobre esta incapacidad de renovación, ver, también, pp. 75-84).

⁸⁸ “el presente en su retorno inevitable a sí mismo no tiene la posibilidad de su aniquilación. El presente está sujeto al ser. Está sometido a él. El yo retorna fatalmente a sí” (Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 108). Jacques Rolland lo formula de manera más cabal: “[...] se ve que la tarea sería ‘romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo’” (ROLLAND Jacques, en “Salir del ser por una nueva vía”, en *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 54).

⁸⁹ Lévinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, Buenos Aires, 2000. pp. 8-9.

hombre. Si bien, en la tesis de 1930, la “evidencia primera” de la conciencia, su trascendentalidad, era definida por Lévinas como el “modo de su existencia”, ahora Lévinas destituye definitivamente a la conciencia de esta situación privilegiada. Su carácter *absoluto* — que puede poner en duda o “entre paréntesis” todas las vivencias menos el hecho de ser el propietario de ellas — se escinde en situaciones en las que el *cogito* se ve compelido a desear verse des-apropiado de ellas y a fracasar en el intento. La reflexión adviene como fracaso en vivencias de estar encadenado al ser o a sí, vivencias que, finalmente, conducen a un sentimiento de vacuidad de la existencia: “Es cansancio del porvenir. El comienzo no solicita ese cansancio como una ocasión de renacer, como un instante fresco y alegre, como un momento nuevo; ese cansancio ha llevado ya a cabo por anticipado algo así como un presente de cansancio. Y anuncia quizá que, para un sujeto solo, el porvenir, un instante virgen, es imposible”.⁹⁰

Lévinas estaría traduciendo el principio husserliano de adecuación, en clave ontológica, como *deseo* que nos liga al mundo y al mismo tiempo lo constituye, la significación es *repetición* de la vía de cumplimiento, como una huella mnémica de la necesidad (*besoin*) cumplida.⁹¹ Este “giro ontológico” de Lévinas en relación con la fenomenología trascendental de Husserl es amplio en consecuencias. La principal y más fundamental de ellas queda registrada en el siguiente fragmento de Pedro Enrique García Ruiz:

En este proceso de reconstrucción de la subjetividad, Lévinas opera, aparentemente, una superación de los supuestos básicos de la filosofía de la conciencia pero, eso sí, a costa de una destrascendentalización de los conceptos que utiliza, enfrentándolos a la incómoda situación de no poder distinguir entre lo empírico y lo trascendental tal y como lo hacían Husserl y la filosofía trascendental en general.⁹²

Diríamos que es esta “incómoda situación” la que define la tonalidad afectiva propia de la levinasiana ontología del fracaso. Bajo esta tonalidad de “incómoda situación”, *De la existencia al existente* procura reconstituir el “sentido de la actitud natural” en una

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 33-34.

⁹¹ “En cuanto valor, en cuanto fin del deseo, el objeto es *un ser*, término de un movimiento, inicio de una impasibilidad, de un tranquilo reposo en sí. El objeto obtiene su *en-sí* a partir de un movimiento, la noción del cual se le contrapone, pero ese objeto en su unívoca sinceridad más bien confirma esa noción, le presta su significación”(Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 2004, p. 49).

⁹² García Ruiz, Pedro Enrique. *Emmanuel Lévinas: fenomenología y subjetividad. De la ontología fundamental a la pasividad ética*. Tesis de maestría, UNAM, México, 1999, p. 5.

fenomenología de la vida cotidiana que acompañe a la subjetividad hasta extremos de desamparo o paroxismo, donde exprese una vulnerabilidad primigenia de desposesión constitutiva y urgencia fallida de dominio. En este sentido, Lévinas busca una dimensión ontológica distinta a aquella propuesta por Heidegger, procura auscultar la dimensión cotidiana de la vida intencional buscando que “significaciones *más allá de la diferencia ontológica*, signifiquen”.⁹³

La definición heideggeriana de “tonalidad afectiva” (entendida no como estado sino como “modos de ser” en el mundo y de comprenderse) es retomada, pero para detenerse en aquellas que manifiestan una *ex-cedencia*, es decir, un exceso que escinde al existente en evasión.⁹⁴ La evasión es promovida por un “horror del ser” que acecha y destierra a un existente entregado a la experiencia paralizante del “ser puro”. Y posicionándose de esta manera en las antípodas del modelo heideggeriano de trascendencia (no como *nada* nadificadora, sino como exceso de ser en el *hay*) se pregunta Lévinas: “¿No es tan original la angustia ante el ser — el horror del ser — como la angustia ante la muerte? ¿No es tan original el miedo de ser como el miedo por el ser? Más original incluso, puesto que de éste podría darse cuenta mediante aquél”.⁹⁵

Podemos entender el tema de la *náusea* en *De la evasión* en el mismo sentido, como *ex-cedencia* de ser que invierte los términos de la *angustia* heideggeriana, lugar donde queda más patente la distancia que Lévinas procura tomar desde el inicio de su obra de autor con relación a la filosofía de Heidegger. La angustia en Heidegger lleva a una afirmación de sí que devela la nada como aquello que es propio del ente. Al contrario, la *náusea* para Lévinas es “afirmación misma del ser”⁹⁶, es decir, de la “irremisibilidad del existir puro” en su acto de imponerse al existente como paroxismo afectivo que expresa su condición fundamental de encontrarse clavado en el Ser y desterrado de sí, escindido por completo de sus posibles, sin proyecto

⁹³ Lévinas, Emmanuel. “Préface à la deuxième édition”, en *De l’existence à l’existant*, Vrin, Paris, 2004.

⁹⁴ Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 84.

⁹⁵ Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 19.

⁹⁶ Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 106.

alguno.⁹⁷

La vergüenza o la desnudez, según Lévinas, son sentimientos del mismo orden, en la medida que la vergüenza escinde la subjetividad en el hecho de sentirse “*clavado en uno mismo*, la imposibilidad radical de huir de uno mismo y ocultarse, *la presencia irremisible del yo en uno mismo*”. Sin embargo, este último caso presupone una temporalidad fundamental. La desnudez es vergonzosa cuando es “la patencia de nuestro ser, de su intimidad última [...] Ella no revela nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia [...] Lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre”.⁹⁸

Aquí el problema de la reflexión es planteado en términos de “encadenamiento a sí del existente”. Lévinas una vez más pone a la reflexión en cuestión ante “el carácter impuesto de las situaciones, incluso de las posibilidades, y en la fatalidad del ser arrojado”. Este intento de salida de sí parece ahogarse en la incapacidad de renovación y creación, en una ausencia total de *proyecto*. En la conciencia de sí como vergüenza “la existencia no encuentra ya en ella una propensión a ir más allá de la situación impuesta, una situación donde el *estar arrojado* paraliza cualquier posibilidad de *proyectarse*”.⁹⁹

Es importante notar que, en esta variación en torno a Heidegger, pareciera como si Lévinas estuviese asumiendo el epíteto de antropologismo que Husserl lanza contra la ontología fundamental de Heidegger y que conformará las directrices existenciales de la filosofía francesa a partir de los seminarios de Kojève.¹⁰⁰ En este sentido, Lévinas afirma:

⁹⁷ “La desesperación de esta presencia ineluctable constituye esta presencia misma” (Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 106). “La náusea, en efecto, permanece de algún modo por detrás de la diferencia ontológica demorándose en el suspenso en que su fenómeno la ha situado inicialmente al hacer que el ente en su totalidad retroceda para manifestar la nada (...) La náusea difiere fundamentalmente de la angustia en que, detenida en el suspenso en que ella se demora, se vuelve *pasión del retorno, en la forma del ‘ningún’, del kein, de esa nada que aquella ha manifestado*” (Rolland, Jacques. “Salir del ser por una nueva vía”, en *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999., pp. 34-35).

⁹⁸ Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 102.

⁹⁹ Rolland, Jacques. “Salir del ser por una nueva vía”, en Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 26.

¹⁰⁰ Cfr. Husserl, Edmond. “Phénoménologie et anthropologie”, en *Notes sur Heidegger*, Minuit, Paris: 1993, p. 58.

Podemos demostrar que la configuración de nociones que pretenden expresar el “Ser del ente”, y las condiciones de lo humano, ya tienen un carácter antropológico; la antropología es la fuente de toda significación — bajo la superficie de lo existenciarío yacen las significaciones existenciales que fundan todas las demás. Finalmente, podemos mostrar el aspecto artificial — quiero decir, poético — de las nociones que pretenden, en un más allá de lo humano, describir el Ser del ente; o, en fin, su sentido dialéctico.¹⁰¹

Lévinas circunscribía así su propia ontología del fracaso en los límites de una antropología del “encadenamiento a sí” o de la “evasión fracasada”. Pero esta recaída en un antropologismo del ser sufriente no es inadvertida sino propositivamente crítica, se trata de, por medio de la “posición absoluta” del ser sufriente, desarmar tanto el *fundacionismo trascendental* de la fenomenología husserliana como el *anti-humanismo* heideggeriano.

¹⁰¹ Lévinas, Emmanuel. “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 67.

1.4) *Historicismo y crisis: tres objeciones a Heidegger*

Para la crítica levinasiana a la “actitud teórica” de Husserl, el problema del campo trascendental de la fenomenología es el hecho de que el *origen* del sentido descansa en una estructura *eidética*, a partir de la cual se perfila el horizonte de lo pre-dado. La vida pre-objetiva de la conciencia que prefigura el sentido, en Husserl, siempre debe “*plenificarse*” (*Fülle*) en un intuición apodíctica. El presupuesto *dóxico* de este horizonte potencial es el que permitió a Husserl vincular vida pre-reflexiva e inteligibilidad en un movimiento *teleológico* de realización (*Erfüllung*). Habría un *a priori* como orientación de la estructura intencional de la conciencia, una potencialidad en lo pre-dado que anticipa los distintos modos de darse a la conciencia. Según la tesis doctoral de Lévinas, éste es el esquema husserliano básico, el cual debía conciliar las dos tendencias (lo pre-dado y la orientación hacia la *plenificación* intuitiva) en un horizonte de sentido que emerja desde el “mundo-de-la-vida” (*Lebenswelt*). La vida pre-reflexiva debería vincular el *origen* de lo teórico, deliberativo y práctico a la dinámica inmanente de la vida misma (en ese orden de aparición conforme a la tesis *dóxica* de Husserl).

En las palabras de Lévinas, “el ser se pone no solamente como correlativo de un pensamiento, sino como fundamento del propio pensamiento que, sin embargo, lo constituye”.¹⁰² Es decir, el ser es constituido por la conciencia intencional, pero al mismo tiempo condiciona su propio descubrimiento por su modo de *darse* a la conciencia, de tal manera que habría una ambigüedad de la constitución que consiste en una “simultaneidad de libertad y pertenencia — sin que ninguno de estos términos sea sacrificado — es posiblemente la *Sinngebung* ella misma, el acto de dar sentido que atraviesa y reviste el ser por entero”.¹⁰³

En su tesis doctoral, Lévinas defendió la continuidad de la fenomenología trascendental y la ontología fundamental (en ese entonces leyó la *reducción* como abriendo a una “dimensión filosófica en el estudio del ser”), de modo que concluía con el proyecto de darle soporte ontológico a la fenomenología de Husserl. Así, Lévinas situaba en la dimensión de horizontes

¹⁰² Lévinas, Emmanuel. “La ruine de la représentation”, en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, p. 130.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 133.

implícitos de la consciencia husserliana el lugar donde se gestaba el heideggeriano “olvido del ser”:

Esta posibilidad de concebir la contingencia y la *facticidad*, no como hechos que se ofrecen a la intelección sino como el acto mismo de intelección, esta posibilidad de mostrar en la brutalidad del hecho y de los contenidos dados la transitividad del comprender y la “intención significativa” — una posibilidad descubierta por Husserl, pero que Heidegger ha vinculado a la intelección del ser en general — constituye la gran novedad de la ontología contemporánea.¹⁰⁴

El problema de esta clave de lectura (según la cual, la fenomenología se cumple en una ontología) debería confrontarse a una época de la Modernidad europea sin precedentes, cuyas consecuencias el joven Lévinas no alcanzaba a sospechar en 1928 y 1929. En estos años, como estudiamos en el capítulo anterior, el giro levinasiano hacia la ontología, inició como proyecto de un “estudio del ser” y concluía con una ontología del fracaso o del “encadenamiento a sí del existente”. Después de 1934, lo que era sólo una clave de lectura de la obra de los dos autores alemanes, se presenta ahora a Lévinas bajo el trasfondo de una Alemania en crisis y el despunte de la amenaza nacionalsocialista. La gravedad del “giro ontológico” propuesto por Heidegger se vislumbra ahora como un golpe para el joven Lévinas que, en sus meditaciones de cautiverio, resiente haberse dejado embaucar.

El problema del historicismo se deja ver en la respuesta que Heidegger ofrece a la pregunta de Cassirer acerca de los valores eternos y universalmente válidos en el debate de Davos de 1929. Heidegger es muy directo: “No me comprendería a mí mismo si afirmara que brindo una filosofía libre de todo punto de vista”.¹⁰⁵ En otras palabras, una “actitud teórica” que tenga la pretensión de abstraerse de todo condicionamiento histórico se tornaría incapaz de comprenderse a sí misma en tanto fenómeno de la vida humana en su modo de ser esencialmente histórico. Al contrario, aún para Heidegger, “la visión de mundo que da el filósofo se basa en que, al filosofar, se radicaliza la trascendencia del *Dasein* mismo, esto es, la posibilidad interna de este ser finito de comportarse frente al ente en su totalidad”.¹⁰⁶ En suma, el sujeto “no es ni

¹⁰⁴ Lévinas, Emmanuel. “¿Es fundamental la ontología?”, en *Entre nosotros*, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 14.

¹⁰⁵ Heidegger, Martin. “Debate de Davos”, en *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2008, p. 246.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 247.

libre, ni absoluto, no responde enteramente por sí mismo. Es dominado y transbordado por la historia, por su origen ante el cual nada puede, puesto que está arrojado al mundo y esta condición marca todos sus proyectos y todos sus poderes”.¹⁰⁷ Más aún, Lévinas será de los primeros en percatarse que esta estructura de la *diferencia ontológica* ya justifica el giro *anti-humanista* de la filosofía, como leemos a continuación:

Pero, con todo, la filosofía de la existencia se desvanece frente a la ontología. Este hecho de estar embarcado, este acontecimiento en el cual me encuentro comprometido, ligado, como lo estoy con aquello que debería ser mi objeto, por vínculos que no se reducen al pensamiento [...] La ontología es la esencia de toda relación con los seres e, incluso, de toda relación en el ser. El hecho de que el *ente* esté *abierto* ¿no pertenece al hecho mismo de su ser? Nuestra existencia concreta se interpreta en función de su entrada en lo *abierto* del ser en general”.¹⁰⁸

Un sentimiento de crisis en el pensamiento europeo en general se instala en el periodo de entreguerras. Cabe mencionar, por ejemplo, al teólogo Karl Barth que, en reacción a la teología liberal propone una “teología de la crisis”¹⁰⁹ y a Dieter Bonhoeffer, su alumno más encumbrado, que retomará el espíritu de esta teología en escritos de los años treinta al criticar las consecuencias políticas del historicismo en Alemania.¹¹⁰ Con anterioridad, en los años veinte, el historiador Ernst Troeltsch ya concluía que “la teoría según la cual el sentido está condicionado por el contexto histórico levanta un grave obstáculo a la concepción filosófica y religiosa de la trascendencia de la verdad y del valor, confrontada por la posibilidad relativista de que todo

¹⁰⁷ Lévinas, Emmanuel. “L’oeuvre d’Edmond Husserl”, En *découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 49.

¹⁰⁸ Lévinas, Emmanuel. “¿A ontología é fundamental?”, *Entre nós. Ensayo sobre a alteridade*, Vozes, Petropolis, 1997, p 27. También leemos en otro artículo del mismo autor: “He aquí que lo humano no es más que un momento o una articulación de un acontecimiento de inteligibilidad cuyo corazón el hombre ya no encierra o ya no alberga. Hay que señalar esta tendencia anti-humanista o no humanista de referir lo humano a una ontología del ser anónimo. (Lévinas, Emmanuel. “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty, en *Fuera del sujeto*, Madrid, 1997, p. 114). En este texto, la crítica de Lévinas a este segundo Heidegger anti-humanista retoma la vía de la *hipóstasis* o de la “evasión” del anonimato del ser, del “existir sin existente”, etc. de sus escritos de juventud.

¹⁰⁹ Se puede acompañar la polémica de Karl Barth con Rudolf Karl Bultmann y otros teólogos liberales en los seis prólogos a su obra *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 2002, pp. 43-71.

¹¹⁰ Ver, por ejemplo, Bonhoeffer, Dieter. “Herencia y corrupción”, en *Ética*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 85-105.

sentido está restringido por el tiempo”.¹¹¹ De ahí también la necesidad de Lévinas de demarcar su filosofía con relación al ontologismo de Heidegger.

Así, en la evolución del pensamiento de Lévinas, desde sus primeros escritos autorales hasta *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, podemos encontrar las siguientes tres objeciones fundamentales a Heidegger.

1.4.1 Primera objeción: crítica a nociones como lo propio, a-propiación, resolución, etc.

En *Introducción a la fenomenología de la religión*, Martin Heidegger no se propone una interpretación dogmática o teológico-exegética, sino un abordaje filosófico existencial según una “comprensión fenomenológica” de las dos epístolas de Pablo de Tarso a los tesalonicenses. Partiendo de esas epístolas, Heidegger encuentra en el tema de la *parousía* una experiencia fáctica de la vida en tanto “giro radical de lo histórico-objetual a lo histórico-ejecutivo” desde el cual Pablo escribió su carta.¹¹²

Según el joven Heidegger: 1) la *parousía* involucra una forma de espera irreductible a un objetivo al “alcance de la mano”, por lo tanto, irreductible a la temporalidad “vulgar” u *óptica*. Podríamos decir que, en otras palabras, la *parousía* se vive como trascendencia radical, como suspensión en el presente ante la revelación de la vanidad (*Abfall*) de lo cotidiano, ante el carácter caído (*abfallen*) del mundo. 2) En este sentido, Heidegger será llevado a conceder que la existencia auténtica para esta “forma original de religiosidad” se vive como trascendencia de lo que sobrepasa poder y voluntad humanos. *Apropiarse* de la finitud, en este caso, es jugarse la existencia después de agotarse todas sus posibilidades *ópticas*. De hecho, conforme a 1ª Corintios 7:29-31, la autenticidad asume lo inauténtico como si no fuese, se apropia de lo inauténtico a la manera de no serlo siéndolo. 3) Finalmente, en este caso, la autenticidad deriva del reconocimiento de la propia debilidad, su fortaleza es precisamente el reconocimiento de su debilidad (*cfr.* 2ª Corintios 12:10). De cierto modo, bajo la figura de la *kenosis* de Filipenses 2:5-8 es como la “forma original de religiosidad” vive la temporalidad misma del ser, como

¹¹¹ Troeltsch Ernst. “Die crisis des Historismus”, en *Die Neue Rundschau* 33 (1922): 572-590, *apud* Gordon, E. Peter. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, HUP, Cambridge, 2012, p. 44.

¹¹² Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México, 2005, p. 116.

asunción de lo no asumible de su existencia o apropiación de su insuficiencia, de su debilidad constitutiva. En jerga heideggeriana, esta sería la manera como la vida religiosa asume la *derección* (*Geworfenheit*) de su condición finita o vivencia, la *diferencia ontológica*. La experiencia escatológica de la *parousía* es, para Heidegger, la “forma original de religiosidad”, es decir, forma enraizada en la estructura originaria (*Urchistentum*) de una “existencia fáctica” en *ex-tasis* hacia el futuro.¹¹³

No ignoramos que, para Heidegger, la relación fundamental con el ser nunca pretendió ser una relación de poder (como la pensaría Nietzsche o Foucault), sino de un *dejar ser* al ente y de *co-pertenencia* con el ser. Y, sin embargo, el joven Lévinas advirtió un peligro en el existencial “*poder ser propio*” o “*ser-ahí total*” (de los §§ 61-64 de *Ser y tiempo*): “el ontologismo de la filosofía de la existencia conserva en la existencia, opuesta al pensamiento, la función de poder que caracteriza al pensamiento [...] El poder que no es un pensamiento — es la muerte. El poder del ser finito — es el poder de morir”.¹¹⁴

El “análisis existencial” alcanza la posibilidad más radical del *Dasein* (el “*ex-tasis* hacia el fin” o “el ser relativamente a la muerte”), poniendo al “ser ahí en libertad *para* su extrema posibilidad de existencia”. Pero Lévinas se pregunta qué es aquello que, en la certeza propia perteneciente al *Dasein* en la “resolución”, le aseguró un lugar hermeneuticamente

¹¹³ Si bien los estudios sobre Pablo de Tarso servirán para clarificar la noción de *facticidad* y otras tantas nociones desarrolladas más tarde en *Ser y tiempo*, habría un límite muy marcado en esta proyección de conceptos de la fenomenología de la vida religiosa del joven Heidegger en su obra magna. Simon Critchley afirma a este respecto: “No cabe duda de que *Ser y tiempo* está profundamente marcado por su aspiración hacia la totalidad y la autarquía [...] [por el contrario] Lo que hace tan interesante la lectura que Heidegger hace de Pablo [...] es cómo pone límite a la potencia humana. Al hablar de un ‘ejercicio que sobrepasa el poder del hombre’, Heidegger está abrazando una lógica de la gracia que implica que el proyecto de cómo convertirse en uno mismo queda fuera de nuestro alcance”. Critchley, Simon. *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*, Trotta, Madrid, 2017, p. 179. El mismo autor dice más adelante: “El ser humano es esencialmente impotente en su relación con el Mesías. La decisión sobre cómo soy no está en mi mano, pero solo se torna comprensible por medio de una cierta afirmación de mi debilidad. La autenticidad no es tanto un ‘apoderarse’ como una orientación del yo hacia algo que lo excede, a saber, el heteroafecto de una demanda infinita que me llama. La libertad no es algo que se pueda darme a mí mismo en una afirmación viril de autarquía. Es algo que solamente puedo recibir a través del reconocimiento de una debilidad esencial, una impotencia constitutiva. La libertad sólo puede recibirse cuando uno ha decidido convertirse en esclavo y tender a la resistencia del amor, puesto que el amor supera todas las cosas” (*Ibidem*, p 180).

¹¹⁴ Como también podemos leer a continuación: “Sin la transitividad hacia la muerte, la filosofía de la existencia habría regresado fatalmente a una filosofía del pensamiento” (Lévinas, Emmanuel. “Pouvoir et origine”, en *Oeuvres complètes, volume II: Parole et silence et autres conférences inédites*, Grasset, Paris, 2011, pp. 127 y 129). Sobre las preguntas del § 61 de *Ser y tiempo* (“¿Si el ‘estado de resuelto’, como verdad *propia* del ‘ser ahí’, sólo en el ‘precursar’ de la muerte alcanza la *certidumbre propia perteneciente* a él? ¿Si sólo en el ‘precursar’ de la muerte fuese toda fáctica ‘provisionalidad’ del resolverse comprendida propiamente, es decir, *alcanzada* existencialmente?” (Heidegger, Martin. *Ser y tiempo* FCE, México, 2012, p. 329)) Lévinas las responde con una negativa.

privilegiado ¿No sería esta certeza de *lo propio*, al contrario, rezago de una actitud *fundacionista*, propia del *cogito* clásico, proyectando su sombra y solapando la descripción heideggeriana de los existenciarios?

1.4.2 Segunda objeción: en torno a la diferencia ontológica y a la noción de “gesta”

La consecuencia de lo anterior es que, en tanto horizonte privilegiado de la comprensión del ser, el *Dasein* sigue atado en la dialéctica entre finitud e in-finito o entre “actitud natural” y *epojé*, etc. En este sentido, si bien el joven Lévinas celebra la *diferencia ontológica* por haber incidido en una pasividad originaria del sujeto, va a procurar ir *más allá* de la referencia al *ser propio* en una pasividad más radical mediante experiencias disruptivas de alteridad (lo femenino, la fecundidad, la filiación, la muerte o en “modos de ser” como la desnudez, la náusea, el insomnio, etc).

Por otro lado, ante la afirmación heideggeriana de que todo *Ser y tiempo* no ha sostenido más que una única tesis de que “el ser es inseparable de la *comprensión* del *ser*”, el joven Lévinas va surcando una separación del ser como *lo propio* del existente. La emergencia del sujeto como *evasión* del ser o como *hipóstasis* en los primeros escritos de Lévinas establece un *desfase* con relación al carácter anónimo e, incluso, inhumano del ser.¹¹⁵ Debemos tener en cuenta la sutil diferencia entre este anonimato del *ser* y cierta “gesta”, tal como Lévinas la describe a continuación:

No deja de ser verdad que la filosofía que nos es transmitida [...] hace remontar toda significatividad — toda racionalidad — al ser, a la “gesta” de ser llevada por los seres en la medida en que se afirman como tales seres, al ser en la medida que se afirma ser, al ser como tal ser, a la *esancia* del ser. Escribimos *esancia* con *a*, así como constancia, para nombrar el aspecto verbal de la palabra ser. Esa “gesta” equivale a esa afirmación que, a guisa de lenguaje, resuena como pro-posición y en ella se confirma hasta el punto de aparecer y de hacerse presencia en una conciencia.¹¹⁶

¹¹⁵ “Esta distinción heideggeriana (ser y ente) es para mí lo más profundo de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en Heidegger hay distinción, no separación. El existir está atrapado siempre en el existente y por el existente que es el hombre. El término heideggeriano *Jemeinigkeit* expresa precisamente el hecho de que el existir es siempre poseído por alguien [...] Yo no creo que Heidegger pueda admitir un existir sin existente” (Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, Czech, Praga, 1997, p. 38).

¹¹⁶ Lévinas, Emmanuel. “El pensamiento del ser y la cuestión del otro”, en *Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 152-153.

Encontramos la noción de “gestación” en *Ser y tiempo*, por ejemplo, en el siguiente pasaje: “el *Dasein* es su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, ‘se gesta’ en todo caso desde su advenir”.¹¹⁷ Esta gestación desde el advenimiento de *lo propio* se relaciona, por lo tanto, con las nociones de *resolución* y de “*éx-tasis* hacia el futuro” y, en último análisis, con el carácter *épico* que va a adquirir el *Mitsein* (presente, por ejemplo, en la noción de “autoafirmación de la Universidad alemana” en el *Discurso rectoral*).¹¹⁸ Mientras Heidegger asume de la *diferencia ontológica* desde la *nada* de ser del *Dasein* y de una “gesta” historial del ser para un *Mitsein*, en Lévinas, el *origen* de la *diferencia ontológica* está en el horror del *hay* en tanto “existir sin existente”. En este sentido, el joven Lévinas ya se preguntaba si acaso no corre un “mal fundamental” por la nervadura misma del *ser*, de tal suerte que el *existente* (como *hipóstasis* o *evasión* del *ser*) sea el acto mismo de sobreponerse, resistencia permanente contra el anonimato del ser y contra una “gesta de ser” que también asecha y deshumaniza.¹¹⁹

1.4.3 Tercera objeción: en torno a la idea de testimonio

Como vimos, entre *Ser y tiempo* y el *Discurso de rectorado*, Heidegger realiza el paso del *Dasein* al *Mitsein* bajo los auspicios de la situación política alemana de 1933-1934. La idea de testimonio (*Gewissen*) será, en este contexto, otro punto de quiebre entre la filosofía de

¹¹⁷ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, FCE, México, 1993, § 6, p. 30.

¹¹⁸ “La autonomía sólo se aguanta sobre el fundamento de la auto-reflexión. Mas la auto-reflexión sólo se realiza por la fuerza de la auto-afirmación de la Universidad alemana. Y ésta ¿la llevaremos a cabo?, y ¿cómo? La auto-afirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común, de su esencia. Para nosotros la Universidad alemana es la alta escuela que desde el saber y mediante el saber acoge para educación y disciplina a los conductores y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de esencia de la Universidad alemana es la voluntad del saber, como voluntad de la misión histórica y espiritual del pueblo alemán, de ese pueblo que se sabe a sí mismo en su Estado. El saber y el destino alemán han de cobrar poder sobre todo en la voluntad de la esencia. Lo cobrarán si y sólo si nosotros — los maestros y escolares — primero subordinamos el saber a su necesidad más íntima y luego hacemos frente al destino alemán en su más extrema urgencia” (Heidegger, Martin. *El discurso rectoral de 1933*, en *Revista de la Universidad de Costa Rica*, N° 10, Costa Rica, 1961, p. 183).

¹¹⁹ Sobre el “mal fundamental” en el seno del ser leemos: “La dialéctica del ser y la nada sigue dominando la ontología heideggeriana en la que el mal es siempre defecto, es decir, deficiencia, falta de ser, es decir nada. Vamos a intentar el cuestionamiento del mal como defecto ¿El único vicio del ser es la limitación y la nada? ¿No hay en su positividad cierto mal fundamental? [...] el miedo de la nada sólo mide nuestra atadura al ser. Es por ello, y no por su finitud, que la existencia recela una tragedia que la muerte no podría resolver” (Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 2004, p. 21).

Heidegger y el joven Lévinas.¹²⁰ Nuestro autor interpretará esta *repetición* de lo ontológico en lo político como una *fetichización* del ser por parte de su maestro en Friburgo.

Derrida llamó a esta *fetichización* heideggeriana del ser, con mayor propiedad, de “sacralidad testimonial”, a respecto de la cual nos dice: “el punto de partida de *Zein und Seit* tiene su lugar en una situación que no puede ser radicalmente extranjera a lo que llamamos fe. No la religión, ciertamente, ni la teología, sino aquello que la fe concede antes o más allá de toda cuestión, en la experiencia ya común de una lengua y de un ‘nosotros’”.¹²¹ En este contexto, Derrida recupera las dos fuentes semánticas del Occidente latino de donde proviene la palabra religión, es decir, “la experiencia de la sacralidad y la experiencia de la creencia”. Según el pensador francoargelino, la filosofía de Heidegger, en la medida que se asocia a la primera, rechaza a la segunda, pues “la experiencia de la sacralidad [...] pone *entre paréntesis* la creencia en su positividad de *kerigma* como creencia dogmática o crédula en la autoridad, ciertamente, pero también la creencia según las religiones del Libro y la onto-teología y, sobre todo, la creencia en el otro en lo que le parecía apelar necesariamente [...] a la subjetividad egológica del *alter-ego*.”¹²²

Podemos concluir, entonces, que, la vía del “testimonio” (como *repetición* heideggeriana de lo ontológico en lo político) tomaba el camino de una *sacralización del ser sin creencia*. El pensamiento de Lévinas será, al contrario, un constante ejercicio de *des-sacralización del ser* fundado en la hospitalidad (entendida como fiabilidad o espera sin expectativa). Para Lévinas,

¹²⁰ Tal como aparece en el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*: “Si se ha de ‘dar a comprender’ al ‘ser-ahí’ este mismo en su posible existencia propia, tal atestiguación [testimonio] a de tener sus raíces en el ser del ‘ser ahí’. El mostrar fenomenológicamente semejante atestiguación [testimonio] implica por ende el mostrar que su origen está en la constitución del ser del ‘ser ahí’”. (Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, FCE, México, 2012, § 54, p. 291).

¹²¹ Derrida, Jacques. *Foi et savoir*, suivi de *Le siècle du pardon*, Seuil, Paris, 2001, p. 93.

¹²² Derrida, Jacques. *Del Espíritu, Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1984, p. 95. De hecho, para Heidegger, la filosofía debe estar más allá de toda *positividad* y de la seguridad del *kerigma*. En este sentido, antes de la “cuestión ontológica” de *Ser y tiempo*, en *Introducción a la metafísica* Heidegger ya califica la filosofía cristiana de “equivoco” y de “madera de hierro”, tomando posición en el debate de los años treinta en torno a la recuperación francesa de la filosofía escolástica (Bréhier, Maritain, Gilson, Blondel): “desde el principio, él [Heidegger] se había ubicado más allá del siguiente dilema: o bien la preservación del camino de pensamiento estrictamente cuestionante, o bien la seguridad de la reclusión en la fe [...] no tomó en cuenta una dificultad teórica capital: ¿cómo articular la filosofía como preguntar radical, como ciencia ontológica y la sabiduría, la filosofía de la vida, *el atenerse a pensar naturalmente* que pertenece a todo existente humano? [...] Dicho de otro modo, Heidegger deja intacta la cuestión sobre la naturaleza de la relación entre la fe anterior a toda sistematización teológica y el acto filosófico ligado al simple hecho del existir humano” (Cappelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México, 2012, p. 62).

esta forma de *significatividad*, anterior a toda iniciativa del sujeto, es el autentico *testimonio* o “llamado de la conciencia”, en tanto separación que funda el *socius*, fuente de toda excedencia *des-sacralizadora* del ser, *apertura* que constituye a la “creencia fiel en lo que, venido del otro, enteramente otro, ahí donde su presentación originaria y en persona será por siempre imposible”. En el próximo capítulo, estudiaremos esta forma originaria de trascendencia hacia el Otro/otro tal como descrita en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*.

1.5) *Exterioridad e infinito en Totalidad e infinito*

El desafío que se presenta a Lévinas es, entonces, el de deslindarse del ontologismo de Heidegger, sin recaer en una lectura intelectualista de la fenomenología de Husserl. En este sentido, en sus años como prisionero de guerra (1940-1945), Lévinas registra una reflexión recurrente sobre el estatuto de la libertad de la vida interior en la fenomenología de Husserl.¹²³

La vivencia ya es en sí misma garantía de su existencia absoluta (de la identificación entre ser y aparecer, entre sentido y existencia) y, por consiguiente, puede volver a la fuente de toda evidencia, a la auto-donación del acto en su absoluta originalidad: “El pensamiento no es simplemente el dominio donde el yo manifiesta su libertad: el hecho de haber sentido es la manifestación misma de la libertad [...] La intencionalidad no es sino el cumplimiento mismo de la libertad”.¹²⁴

Lévinas piensa que la verdadera originalidad de la fenomenología debe radicar en ofrecernos una descripción de la vida de conciencia en su temporalidad propia. A esto apunta la su investigación sobre la *proto-impresión* husserliana (*Urimpression*): la intencionalidad primera a partir de la cual se constituye la conciencia de sí es una proto-fuente desde donde todo lo demás se produce, pero que no es producida. Es una *genesis spontanea* que se vuelve a producir constantemente. Un *fiat* original de la conciencia a partir del cual se da la separación reflexiva entre el sentir subjetivo y lo sentido. Pasividad original que es a la vez espontaneidad primera. La “conciencia interna” como separación y acontecimiento creador, esa es la manera como Lévinas va a leer el término husserliano de *proto-impresión*.¹²⁵

Pero el carácter de esta separación es esencialmente temporal, es la temporalidad misma de la conciencia, es el origen de un nuevo punto temporal, de un nuevo presente. Este “*presente*

¹²³ Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Carnets de captivité suivi des écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses, Oeuvres complètes I*, IMMEC, Paris, 2009.

¹²⁴ Lévinas, Emmanuel. “L’oeuvre d’Edmond Husserl”, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 40.

¹²⁵ Cfr. Lévinas, Emmanuel. “Intentionnalité et sensation”, in *En découvrant l’existence chez Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 155.

vivo” es modificado a su vez por un nuevo presente, pudiendo ser recuperado e identificado como tal con evidencia, se abre un desfase temporal que es propio de una intencionalidad que también se abre al porvenir, “Así — concluye Levinas — se constituye la duración que es renovación y libertad en cada uno de sus instantes. El espíritu es libre con relación a su emanación [...] Está abierto al porvenir por una *protensión*, como Husserl la llama. El tiempo originario no es, por lo tanto, una forma que la conciencia reviste desde afuera. Es verdaderamente el secreto mismo de la subjetividad: la condición de un espíritu libre”.¹²⁶

E, independientemente de que Lévinas se haya distanciado de este primado de la presencia o del presente en su obra de madurez (como veremos en la segunda parte de esta tesis), en esta manera inicial de comprender el tiempo como “secreto mismo de la subjetividad”, no hay condición ontológica anterior dada de manera implícita o manifiesta de la cual la subjetividad resultaría ser un mero producto. Antes bien, un acto singular de separación está involucrado en la donación de sentido, en una temporalidad propia y en una dimensión inmanente que sustentarían todo aparecer. En otras palabras, el surgimiento de la subjetividad es “anterior a la historia” y, en el seno de la sensibilidad misma, se da al margen de la totalidad y de toda mediación. No se trata, por lo tanto, de reflejo o contraparte subjetiva de cualidades objetivas: “la sensibilidad se describe no como momento de la representación, sino como el hecho del disfrute”.¹²⁷

La postura crítica de Lévinas con relación a la fenomenología de Husserl sobre este punto se mantendrá desde 1929 y a lo largo de toda su obra. Su crítica se dirige al supuesto de que sea posible reducir toda intencionalidad al modelo de un acto objetivante, considerándola en su substrato más originario como una síntesis de identificación. La conciencia se encuentra excedida por horizontes de sentido que, por principio, no puede recuperar y, sin embargo, habría en las descripciones de Husserl una especie de exigencia de que toda significación

¹²⁶ Lévinas, Emmanuel. “L’ oeuvre d’ Edmond Husserl”, *En découvrant l’ existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, p. 41.

¹²⁷ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 148.

originariamente no-objetiva reenvíe a otra y siempre, en último análisis, a su forma apodíctica de representación.¹²⁸

Lévinas, por el contrario, buscará una instancia más original, anterior a la exigencia de apodicticidad del acto intelectual con su *datum* de experiencia. Sin embargo, nuestro autor no está cuestionando la naturaleza ni la validez del acto originario de donación de sentido (*Sinngebung*), más bien cuestiona el carácter *fundacional* atribuido a su “función constitutiva” (es decir, la espontaneidad de la conciencia intencional), en la medida que al considerarla como fundamento esencial y último de la conciencia corre el riesgo de hacer de nosotros “prisioneros del primado de nuestro propio pensamiento” (es decir, de encubrir la dimensión *proto-ontológica* del disfrute y la trascendencia originariamente *excedente* del *rostro*).¹²⁹

Sin duda, los escritos que siguieron al doctorado de 1929 partieron de su tesis principal, es decir, de la posibilidad de darle una fundamentación ontológica a la fenomenología, de reorientar su “actitud teórica” contemplativa hacia la descripción de una conciencia desbordada por una *excedencia* de sentido. Finalmente, en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, éste es el papel que Lévinas atribuye al disfrute “una retirada a sí, una involución. Eso que se llama ‘estado afectivo’ no tiene la tristona monotonía de un estado, sino que es una exaltación vibrante en la que el sí mismo se alza [...] La ruptura de la totalidad, que se cumple por el disfrute de la soledad — o por la soledad del disfrute — es radical”.¹³⁰ *Totalidad e infinito* funda la “estructura

¹²⁸ Lévinas se apropia del concepto husserliano de horizonte, pero critica la exigencia de que invariablemente deba apuntar a un correlato objetivo: “El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, cogida bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo, implantada, sin que tenga de ello conciencia este pensamiento ingenuo, en horizontes que él no sospecha. Estos horizontes le prestan sentido. Tal es la enseñanza esencial de Husserl ¡Poco importa que en la fenomenología husserliana, tomada literalmente, estos horizontes insospechados se interpreten, a su vez, como pensamientos apuntando a objetos!” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 22).

¹²⁹ Bustan, Smadar. *De l’ intellectualisme à l’ éthique; Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d’ Edmond Husserl*, Ousia, Bruxelles, 2014, p. 145. El mismo autor concluye más adelante: “Ante un lector que se sorprende con la condenación levinasiana del intelectualismo (pues ¿porqué desconsiderar una actitud que es inherente a nuestra manera de ser?), es necesario evitar asignarle una falsa sospecha filosófica y precisar que Lévinas reconoce voluntariamente los méritos de la teoría y del saber. La aptitud intencional nos confiere, según el joven Lévinas, una cierta autonomía y una libertad espiritual que, a pesar de su insuficiencia con relación al punto de vista práctico de la acción, marca nuestro poder de afirmación con relación al mundo” (*Ibidem*, pp. 142-143).

¹³⁰ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 126-127.

trascendental del *Dasein*” sobre el “*a priori* material”, *proto-ontológico*, del “fondo elemental” y del “*ser-en-el-mundo* de los alimentos”, la “sinceridad del hambre y de la sed” y la “función trascendental *sui generis* del disfrute”.¹³¹ Al contrario de lo que piensa Heidegger, en el disfrute el *existente* descubre la dignidad de *lo humano*.¹³² El disfrute cumple una “función trascendental”, según Lévinas, en la medida en que no es el mero cumplimiento del *poder* relacionarse con lo sentido, sino *lo propio* del sintiente, por lo tanto, una *ex-cedencia* (no-asimilable) de sentido constitutiva de la interioridad. El vivir es “*vivir de ...*” supone una pasividad que se trasciende en disfrute. Más allá del instinto y más acá de la razón (entre los dos y más original que los dos), ser es disfrutar el comer, el hablar, el hacer, el leer, el pensar como interioridad misma al margen de la totalidad.¹³³

Además del disfrute como “*a priori* material” del *ser-en-el-mundo*, Lévinas también describe la trascendencia del *rostro* como exterior y anterior a la donación de sentido, forma de trascendencia *no-psicológica* del “análisis existencial” levinasiano (si podemos llamarlo así): “El Otro permanece siendo infinitamente extranjero; pero su rostro, en el que se produce su *epifanía* y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza*”.¹³⁴ La *diferencia absoluta* rompiendo la unidad lógica de género se instaaura en el discurso que toma al Otro como tema. El Otro como interlocutor, en el lenguaje que *ab-suelve* la relación, es *ob-jeción* inmediata contra el sentido que se le presta. En este tematizar el Otro permanece *ab-soluto*, su presencia desborda infinitamente la esfera del Mismo.

¹³¹ A este respecto, leemos en *Totalidad e infinito*: “Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre” (*Ibidem*, p. 146).

¹³² Como Lévinas señala a continuación: “la aventura ontológica en el mundo es un episodio que, lejos de merecer el nombre de caída, tiene su equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva: la posibilidad de arrancarse del ser anónimo [...] Llamarlo cotidiano y condenarlo como *inauténtico* es no reconocer la sinceridad del hambre y de la sed; es, bajo el pretexto de salvar la dignidad del hombre comprometida por las cosas, cerrar los ojos sobre las mentiras de un idealismo capitalista y las evasiones en la elocuencia y el opio que propone” (Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l' existant*, Vrin, Paris, 2004, pp. 68-69).

¹³³ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 207-208.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 215.

La negación del trabajo o de la caza es una “negación determinada”, es decir, presupone una afirmación: se menciona una *presa*, se realiza una *com-prensión*. Al contrario, la negación de la alteridad es, según Lévinas, una “negación total”. En ese sentido, nuestro autor expone lo siguiente:

La expresión que el rostro introduce en el mundo no reta a la debilidad de mis poderes, sino a mi poder poder [...] la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la misma naturaleza del poder, que a partir de ahora ya no puede coger, pero puede matar [...] No puedo querer matar más que a un ser absolutamente independiente: a quien sobrepasa infinitamente mis poderes y que, por eso mismo, no se les opone sino que paraliza el mismo poder poder. El Otro es el único ser al que puedo querer matar.¹³⁵

Pero, en tal caso ¿qué clase de infinito está en juego en esta relación desfasada? Se trata de un “infinito positivo”, pero no en la medida que niega el Otro que le *ob-jeta* y lo limita, *negación de la negación* englobando de manera sinóptica una oposición antagónica a la manera del infinito hegeliano. Se trata del infinito supuesto en una nueva enseñanza recibida y en la gratitud otorgada, en la “pacífica oposición del discurso” o en un sencillo ceder el paso, etc. En esta relación infinitamente desfasada no se limita la libertad finita de Mismo sino que, al llamarla a la responsabilidad, la encausa y, sobre todo, la justifica. En palabras de Lévinas:

Volviendo a la noción cartesiana de infinito — a la “idea de infinito” puesta por lo infinito en el ser separado — nos quedamos con su positividad, con su anterioridad a todo pensamiento finito y a todo pensamiento de lo finito, con su exterioridad respecto de lo finito; lo cual constituyó la posibilidad del ser separado. La idea de infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento con lo que sobrepasa su capacidad, con aquello que el pensamiento aprende en todo momento sin que le suponga un obstáculo. Tal es la situación a la que llamamos acogida del rostro. La idea de infinito se produce en la *oposición* del discurso, en la socialidad.¹³⁶

Según Lévinas, es producida una *articulación análoga* al “argumento ontológico” en la medida que la exterioridad se inscribe en la esencia del ser *rostro*: “La idea de infinito, lo infinitamente más contenido en lo menos, se produce en concreto bajo las especies de una relación con el *rostro*. Y únicamente la idea de infinito mantiene la exterioridad de Otro respecto de Mismo, pese a esta relación”.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 220.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 218-219.

Incluso, el “deseo metafísico” de lo absolutamente Otro — afirma nuestro filósofo — estaría en el origen del intelectualismo y del escepticismo (del “empirismo radical que confía en la enseñanza de la exterioridad”). El fondo sin fondo del *rostro* les permitió encontrar en sí mismos lo “infinitamente más contenido en lo menos” que rebasa los poderes del *cogito* moderno. En suma, el rostro no opone una fuerza a otra fuerza sino “la resistencia de lo que no tiene resistencia, la resistencia ética” y, desde esta resistencia se anuncia la trascendencia misma en la imprevisibilidad de su reacción: “Este infinito, más fuerte que el crimen nos resiste ya en su rostro, es su rostro, es la expresión original, poder por su resistencia infinita: ‘no asesinarás’”.¹³⁷

¹³⁷ *Ibidem*, p. 221.

1.6) *Primera crítica a Totalidad e infinito: “Violencia y metafísica” o el fracaso en la ontología*

En 1964, tres años después de la aparición de *Totalidad e infinito*, Jacques Derrida publica el ensayo “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, donde advierte la equívocidad de que sufren sus dos principales conceptos de exterioridad y de infinito. La noción de “*epifanía* del rostro”, por ejemplo, según Derrida, podría referirse “tanto a un infinitismo clásico (dualismo del pensamiento y del lenguaje, pero también del pensamiento y del cuerpo), como al pensamiento más moderno de la finitud”.¹³⁸ De hecho, *Totalidad e infinito* parece encontrarse como suspendido entre dos *filosofemas*: la fenomenología francesa de corte existencialista, en declive en el año de publicación de *Totalidad e infinito* y, por otro lado, la emergencia en Francia de un “segundo Heidegger” anti-humanista más alineado a las tesis estructuralistas. A continuación, estableceremos el alcance *deconstructivo* de la crítica de Derrida a *Totalidad e infinito*, para observar lo que queda en pie y lo que cae por tierra como un uso inconsecuente del lenguaje filosófico.

A pesar de que el lenguaje filosófico pertenece necesariamente a un sistema de lenguas que le transfiere la equívocidad de toda lengua natural, la noción de “exterioridad” en *Totalidad e infinito*, según el filósofo francoargelino, pretende ignorar por completo la injerencia de una *praxis espacial* para entregarse al lenguaje *puro* de la especulación. No habría sido suficiente responderle que el origen del “*no-lugar*” del encuentro ético es una cultura del exilio con la cual indicamos la condición apátrida de *lo judío* y que se circunscribe *más acá* del genitivo y de las distinciones dentro-fuera, interioridad-exterioridad, etc. No habría sido suficiente, porque el propio Lévinas afirmaba en *Totalidad e infinito*: “[...] Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un recurso a la

¹³⁸ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’ Emmanuel Lévinas”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 169. “Esta extraña alianza [entre *infinitismo* clásico y pensamiento de la finitud] [...] significa tal vez que no sabríamos, en la filosofía y en el lenguaje, en el *discurso filosófico* (suponiendo que haya otro), salvar al mismo tiempo la infinitud positiva y el tema del rostro” (*Ibidem*, p. 169).

experiencia misma. La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia”.

139

Para *Totalidad e infinito* la “primera palabra” proviene del Otro (anterior a la *Sinngebung* y desde la exterioridad), pero ¿de qué naturaleza es esta “primera palabra”? Al parecer no se trata de la voz en su materialidad, modulación y plurivocidad semántica, sino de una *idealidad* pura (“*noesis* sin *noema*”) experiencia del *rostro* en su invisibilidad inaccesible.¹⁴⁰ Por otro lado, en *Totalidad e infinito* Lévinas define la auténtica relación de alteridad como una “no-exterioridad sin ser interioridad”, pero al hacerlo ¿no mantendría en la estructura “Dentro-Fuera” — estructura que marca la finitud originaria de la palabra y de todo aquello que adviene a la palabra? En este caso, concluye Derrida, el *absolutamente Otro* no sólo es imposible, sino, también, impensable e indecible: “que la plenitud positiva del infinito clásico no pueda traducirse en el lenguaje sino traicionándose por una palabra negativa (*in-finito*), esto probablemente sitúa el punto donde, más profundamente, el pensamiento rompe con el lenguaje”.¹⁴¹

Derrida se pregunta, entonces, si acaso el ensayo levinasiano de abstraer el espacio de la descripción del Otro no neutraliza la finitud del rostro. El rostro es mirada y palabra, también cuerpo, exterioridad en el sentido literalmente espacial del término. De hecho — en tanto inseparable de la orientación y del dominio — es *origen* del espacio. La pretendida relación (no-espacial) de respeto que *ab-suelve*, debe darse en y mediante una relación espacial originaria. Consecuentemente:

[si] todo discurso retiene esencialmente el espacio y el Mismo en él, ¿esto no significa que el discurso es originariamente violento, y que la guerra habita el *logos* filosófico, en el cual solamente se puede declarar la paz? La distinción entre la paz y la guerra sería un horizonte inaccesible. La no-violencia sería el *telos* y no la esencia del discurso.¹⁴²

¹³⁹ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 113.

¹⁴⁰ Como leemos a continuación: “Inaccesible, el invisible es lo ‘*más alto*’. Esta expresión — tal vez habitada de resonancias platónicas evocadas por Lévinas, pero sobre todo de otras que reconocemos más rápido — rompe, por el exceso superlativo, la letra espacial de la metáfora” (Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Fayard, Paris, 1967, pp. 138-139). El lenguaje de *Totalidad e infinito* estaría, de este modo, empapado de ontología.

¹⁴¹ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 167-168.

¹⁴² *Ibidem*, pp. 171-172.

De tal suerte, la infinitud del Otro no podría ser entendida como plenitud positiva, pues está cargada de la negatividad de lo *in-definido*, de aquello que no puede cumplirse a pesar de un trabajo infinito, o sea, el lenguaje avanzando hacia una posesión absoluta de sí, como lo es en Hegel y en Husserl.

Ahora bien, en *Totalidad e infinito*, Lévinas celebra la apertura a “horizontes insospechados” explorados por las descripciones de Husserl en su camino a lo *concreto*, no obstante su incapacidad de encontrarle límites a la *noematización*.¹⁴³ Esta incapacidad de la fenomenología trascendental de Husserl para encontrar límites a la *noematización* se debe, según Lévinas, a que, ante las “cosas mismas”, la intencionalidad es, necesariamente, infinito inmanente y — al menos, en la lectura francesa — infinito *negativo* (“negatividad-negadora” en la versión de Alexandre Kojève). En contraste, el infinito *positivo* de la “*epifanía* del rostro” interrumpe la *reducción* progresiva a lo eidético en Husserl (el cual fue incorporado, a su vez, por la versión kojéviana de la “negatividad negadora” del sujeto de deseo).

Para nuestro autor, el “infinito *positivo*”, tal como comparece en la “Tercera meditación metafísica” de Descartes, es el momento de irrupción en el pensamiento moderno de lo no-integrable. Por una “*articulación análoga*” de este infinito con la “*epifanía* del rostro”, el encuentro con el Otro se presenta como irrupción del infinito en su *positividad*, imponiéndose y contraponiéndose a la intencionalidad objetivante de Husserl. Por ende, mediante la “idea de infinito” cartesiana, Lévinas ponía en entredicho la producción de lo originario en la clausura del “*ego* monádico” de Husserl o del “sujeto de deseo” de Kojève. No obstante, en el prefacio a *Totalidad e infinito*, el autor no deja de admitir la importancia fundamental de la fenomenología

¹⁴³ “la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl ¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos!” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 54).

en su investigación, como método que sigue hasta el límite de la fenomenalidad para poder dar el “paso de la ética a la exterioridad metafísica” del *rostro*.¹⁴⁴

Entretanto, es precisamente este paso el que Derrida entiende como “‘sueño [dogmático]’ de la heterología pura”.¹⁴⁵ Según él, Lévinas no fue consecuente con el método fenomenológico, pues una filosofía consciente de su finitud originaria, al contrario, es lo que le impide dar ese paso:

La escatología no es posible sino a través de la violencia. Esta travesía infinita es lo que llamamos historia. Ignorar la irreductibilidad de esta última violencia es regresar, en el orden del discurso filosófico, al cual no podríamos rehusarnos sin arriesgar una peor violencia, al dogmatismo infinitista del estilo pre-kantiano, que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso finito.¹⁴⁶

En este sentido, con la noción de “a-presentación” (*Appräsentation*) o “apercepción analógica”, Husserl describe la forma de constitución de otro como “sí mismo” (“sentido *alter-ego*”) y “origen [absoluto] del mundo” en su no-fenomenalidad.¹⁴⁷ Según Derrida, sin el establecimiento de esta simetría trascendental (identidad formal o *egoidad* del otro), no sería posible pensar la *disimetría* empírica (*diferencia* o alteridad) del encuentro ético. Además, si esta simetría trascendental en Husserl depende de una *modificación* intencional, entonces se confirmaría la concepción hegeliana de una violencia pre-ética anterior a la constitución histórica del aparecer del otro como *alter-ego*: “La guerra es congénita a la fenomenalidad, es el surgimiento mismo de la palabra y del aparecer”.¹⁴⁸ La mayor inconsistencia de *Totalidad e infinito*, sostiene Derrida, es el hecho de que el “porvenir puro” de la escatología aparezca en un

¹⁴⁴ Ibidem, p. 55.

¹⁴⁵ Cfr. Espigares Pérez, Pablo. “El ‘sueño’ de la heterología pura”, en *Revista En-claves del pensamiento*, año IV, núm. 8, julio-diciembre 2010, pp. 75-105 <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v4n8/v4n8a5.pdf> (última visita 15/10/2020).

¹⁴⁶ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 191.

¹⁴⁷ Cfr. Husserl, Edmond. *Meditaciones cartesianas*, § 50, FCE, México, 1996, p. 171.

¹⁴⁸ “No es coincidencia que Hegel se abstenga de pronunciar la palabra “hombre” en la *Fenomenología del espíritu* y describa la guerra (por ejemplo, la dialéctica del Señor y del Esclavo) sin referencia antropológica, en el campo de una ciencia de la *conciencia*, es decir, de la fenomenalidad ella misma, en la estructura necesaria de su movimiento: ciencia de la experiencia y de la conciencia” (Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 190).

más allá de la historia, no como otro tiempo, como el día después de la historia, sino como *economía*, como “presente en el corazón de la experiencia”.¹⁴⁹ Derrida también señala: “El fenómeno del respeto presupone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética la Fenomenología. La Fenomenología es el respeto en cuanto tal, el desarrollo, el devenir-lenguaje del respeto”.¹⁵⁰

En relación con Heidegger, Derrida cuestiona el programa levinasiano de pensar la *otredad* (y el lenguaje conceptual para describirla) al margen de toda referencia al ser. Si entendemos que la concepción heideggeriana del ser atraviesa toda predicación en general tornándola posible, no tendría sentido hablar de un existente separado del ser. Sólo se puede definir el ser como elemento impersonal, neutro, etc., substantivándolo como “*archi-ente*”, precisamente el tipo de procedimiento que la *diferencia ontológica* cuestiona desde el horizonte de la finitud. Por otro lado, al llamar *metafísica* el “movimiento intra-óntico de la trascendencia ética (movimiento respetuoso de un ente hacia otro)”¹⁵¹, Lévinas confirma el juicio de Heidegger acerca de que todo humanismo es, en realidad, “olvido del ser” y disimulación de la *diferencia ontológica*.¹⁵² Así, Derrida enfatiza la necesaria referencia del ente al ser, incluso, cuando se trata de ética, la noción de “*dejar-ser* al ente” es la condición para una comprensión del ser.¹⁵³

Finalmente, a esta “profundidad que se abre en la sensibilidad”, con la cual Lévinas se refiere al *rostro*, también la llamó “principio del fenómeno”, “*arjé*”, “la experiencia misma”,

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵⁰ “Si la conciencia de la no adecuación infinita al infinito (!así como a lo finito!) es lo propio de un pensamiento respetuoso de la exterioridad [...] ¿La intencionalidad no es el respeto propiamente dicho? ¿La irreductibilidad del otro al mismo, pero del otro *apareciendo como* otro al mismo? [...] “El fenómeno del respeto presupone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética la fenomenología. En este sentido, la Fenomenología es el respeto mismo, el desarrollo, el devenir-lenguaje del respeto él mismo” (*Ibidem*, p. 177).

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 209.

¹⁵² En este sentido, afirma Derrida: “Para Heidegger, la metafísica (o la ontología metafísica) es el cierre de la totalidad y trasciende el ente hacia el ente (superior) o hacia la totalidad (finita o infinita) del ente. Esta metafísica estaría esencialmente asociada a un humanismo que no se pregunta nunca ‘de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser’. ‘Lo propio de toda metafísica se revela en lo que tiene de humanista’” (*Ibidem*, pp. 209-210).

¹⁵³ Como leemos a continuación: “Si comprender el ser es poder dejarlo ser (respetar el ser en la esencia y la existencia y ser responsable de su respeto), la comprensión del ser concierne siempre la alteridad y por excelencia la alteridad de otro con toda su originalidad: no podemos dejar ser sino aquello que no somos” (*Ibidem*, p. 207).

“presentación excepcional”, “el ser que se expresa” etc. Por su parte, Derrida equipara todas estas definiciones de *Totalidad e infinito* a un empirismo ingenuo o a un “pensamiento *por* metáfora que no piensa la metáfora *como tal*”.¹⁵⁴ Bastaría recordar que, para el humanismo ateo de Kojève, definir la sujeción al Otro como la verdad metafísica última de la ética es, en realidad, el “proceso mismo de la alineación [histórica]”.

De cualquier manera, independientemente de saber si la realidad última de la ética es una dialéctica inmanente del Amo y del Esclavo o la instancia trascendente del *rostro*, el punto es que tanto el humanismo ateo de Kojève como la noción de “absolutamente Otro” de *Totalidad e infinito* se disponen, según Derrida, con relación a la “Idea teológica” de la Dialéctica trascendental, es decir, a la proposición categorial Dios - hombre - mundo, de donde se deriva toda onto-teo-logía. No obstante, *más acá* de este plano donde se disputan los diferentes humanismos de entreguerras (neokantismo, espiritualismo, existencialismo, etc.), para Derrida se trata de retroceder al pensamiento del ser, es decir, retroceder de las determinaciones del *ente-hombre* (“antropología filosófica”), del *ente-Dios* (“onto-teo-logía”) y de las relaciones posibles entre ambos (analógica, antitética, dialéctica, etc.), a la unidad pre-analógica, pre-conceptual y pre-dialéctica que las hizo posibles. *Totalidad e infinito* no pudo evadir la *diferencia ontológica* sin caer en el profundo “‘sueño’ de la heterología pura”. De cierto modo, se trata de la misma ilusión pre-crítica a propósito de la *inmediatez* de un infinito positivo “presente en el corazón de la experiencia”.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 206.

1.7) *Segunda crítica a Totalidad e infinito: secularización y Posmodernidad*

Después de establecer las líneas generales de la crítica de Derrida, es pertinente conectarlo con el problema más general de la secularización. Las totalidades *analógica*, *antitética* y *dialéctica* corresponden, cada una, a un momento de la historia de las *epistemes* de Occidente. Jacob Taubes retoma estos tres momentos para comprender el problema de la secularización desde un punto de vista cosmológico.¹⁵⁵ Retomemos en líneas generales el argumento de Taubes.

Según este autor, el “principio de la historia” que rige a la Modernidad nació de un vacío epistémico, promovido por el “giro copernicano” y el *desencatamiento* del mundo (su reducción progresiva a *res extensa*). El “principio de la analogía” (la *analogia entis* de la teología natural medieval) pierde su fuerza constitutiva y cede lugar al principio de la dialéctica o “principio de la historia”. El problema de este principio, según Taubes, es que, llevado al extremo de su operatividad, se volvió contra sí mismo, como leemos a continuación:

El principio de la historia ha destruido la sustancia en todas partes y reducido a todos y cada uno a una mera función de un proceso general. Este principio debe finalmente dirigirse contra sí mismo y convertirse en una mera función de la historia [...] El otro lado de la moneda es que el espíritu humano liberado puede volverse contra sí mismo y convertir su propia sustancia en una función. Hegel veía allí el mayor logro del hombre, nosotros, por el contrario, vemos allí también su crisis.¹⁵⁶

Como hemos estudiado, Lévinas hacía un diagnóstico muy similar del historicismo. Ahora bien, la solución propuesta por Taubes para esta crisis es, desde una perspectiva cosmológica de la historia teológica de Occidente, aplicar el principio dialéctico de la historia a sí mismo, de forma que si este principio, a su vez, está condicionado históricamente, no se puede aplicar de modo universal. Así, Taubes demarca el “principio de la historia” desde una *discontinuidad* epistémica que le permite concluir por un pluralismo de “paradigmas teológicos” muy *ad hoc* con los tiempos posmodernos. La consecuencia es, entonces, que “la necesidad de un método dialéctico no deja sin efecto la teología medieval [y su *analogia entis*] en su marco”

¹⁵⁵ Taubes, Jacob. “Dialéctica y analogía”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Madrid, 2007.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 222.

y, por lo tanto, tampoco deja sin efecto el momento clásico de la teología moderna (con su método *antitético*) en su respectivo marco cosmológico.

En el momento de la publicación de *Totalidad e infinito* se gestaba un giro epistémico similar en la filosofía francesa, el cual tendrá en *Las palabras y las cosas* (1966) de Michel Foucault uno de sus marcos fundacionales. En sus últimas páginas, Foucault dejaba registrado este giro como advenimiento del estructuralismo (lingüística estructural, etnología, etc.) y el fin del “sueño antropológico” moderno. En este trasfondo epistémico, con el retorno de *Totalidad e infinito* a la idea cartesiana de infinito (mismo momento *clásico* de la teología con el *deus absconditus* de Lutero, el “junco pensante” de Pascal, etc.) ¿Lévinas no estaría buscando en el *más acá* del momento dialéctico un *más allá* de la Modernidad?

Lo que importa no es, el juicio final, sino el juicio de todos los instantes en el tiempo en que se juzga a los vivientes. La idea escatológica del juicio (al contrario que el juicio de la historia, en el que Hegel veía, equivocándose, la racionalización de aquél), implica que los seres tienen una identidad “antes de” la eternidad, antes de que la historia acabe, antes de que los tiempos se trastornen, cuando todavía hay tiempo; que los seres existen, desde luego, en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad.¹⁵⁷

Según Lévinas, se debe concluir de la “Tercera meditación” de Descartes que el sujeto moderno no se escinde de sí mismo por el tiempo como tal, sino por la idea de infinito que lo habita. La idea cartesiana de infinito radica en el fundamento de una duda *hiperbólica* (momento de “idea escatológica de juicio”), pero también es la única que puede dar término a esta duda (en tanto criterio *más alto* de verdad). Eso también explicaría por qué el infinito levinasiano del *rostro* le parece a Derrida atrapado en una especie de mística de la *presencia*, a la cual — al margen de la violencia originaria que funda el lenguaje — sólo le quedaría el silencio de la no-historia o la pura invocación del nombre propio.¹⁵⁸ El carácter *positivo* de la idea de infinito, no obstante, no se refiere a una intuición mística, sino a la *antítesis* del infinito o a la imposibilidad de *com-prenderlo*, de *con-tenerlo*: “De todos los objetos doy cuentas por mí mismo, los

¹⁵⁷ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 16.

¹⁵⁸ Como también afirma Derrida: “En el momento que queremos pensar el Infinito como plenitud positiva (polo de la trascendencia no-negativa de Lévinas), el Otro se vuelve imposible, impensable, indecible” (Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 167).

contengo. La idea de lo infinito no es un objeto. El argumento ontológico se encuentra en la mutación de este ‘objeto’ en ser, en independencia frente a mí”.¹⁵⁹

En otras palabras, en la “Tercera meditación” de Descartes hay una anterioridad ontológica de lo infinito (*ordo essendi*) respecto a la finitud del “orden de las razones” (*ordo cognoscendi*), a partir de la cual se establece una relación *antitética*. En este sentido, la estrategia aparentemente extemporánea de *Totalidad e infinito* de regresar a la “Tercera meditación metafísica” de Descartes es, en realidad, la manera como Lévinas busca en el vacío epistémico de Occidente el auténtico *origen* de la estructura ontológica de sentido y de validación del mundo. *Totalidad e infinito* se situaría, entonces, en el vacío epistémico occidental — entre la *antítesis* clásica y el “principio dialéctico” moderno — y, en este sentido, le da, de cierto modo, un soporte fenomenológico a las teologías de la *antítesis*.

Esta lectura fenomenológica de la “Tercera meditación” propuesta por Lévinas establece una *articulación análoga* del *rostro* con una experiencia religiosa originaria y fundante del concepto de infinito del racionalismo clásico ¿acaso no le afirmó Descartes a Mersenne, en su carta del 28 de enero de 1641, nunca haber tratado del infinito sino para someterse a él y no para determinar lo que es o no es”?¹⁶⁰ Pero, en ese caso, ¿de qué manera la noción levinasiana de *rostro* se relaciona con la tradición onto-teo-lógica y con la escatología bíblica? En otras palabras ¿de qué naturaleza es la relación entre *logos* filosófico occidental (en su *des-velar*), escatología bíblica (en su *re-velar*) y la levinasiana “*epifanía* del rostro” (en su *des-bordar*)?

Ante esta cuestión, Gianni Vattimo concluye que, en realidad, “el núcleo oculto del pensamiento de Lévinas es el problema de la secularización”.¹⁶¹ Vattimo defiende este punto de vista a través de dos tesis principales. La primera es que el retorno a la idea cartesiana de infinito repite a su modo el mismo movimiento de la *rememoración* heideggeriana, en la medida que tiene como finalidad el regreso a un *origen* que precedió la reducción moderna del sentido a la

¹⁵⁹ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 236.

¹⁶⁰ Descartes, René. *Oeuvres de Descartes / Tome III*, MIP, 1899, p. 293.

¹⁶¹ Vattimo, Gianni. “Metafísica, violencia y secularización”, en *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 81.

dimensión *óntica* de la totalidad. La segunda tesis es que la vía levinasiana de retorno al *origen* comete un grave error en la medida que se expone a una peor violencia:

El regreso a esto [a una relación del *ente* con el *ser* como Otro] ¿no será en primer lugar, pura y simplemente, el reencuentro del *Grund* metafísico en una forma todavía bárbara, todavía señalada por la perentoriedad de una relación de mando, respecto de la cual la metafísica de la “fundamentación”, y por fin el “*principium reddendae rationis*” representan en verdad una primera secularización, pero también un impulso civilizado, una reducción de la violencia?¹⁶²

El riesgo del retroceso levinasiano al momento anterior de reducción del sentido a la totalidad es, según este pasaje, el de caer en el *sinsentido* de la violencia pura, es decir, en la ausencia total de principio rector, momento anterior al de la institución occidental del “principio de razón suficiente”. De tal forma, según Vattimo, es Lévinas quien se acerca demasiado a una concepción de *sacralidad* del ser como “*acto puro*”, al momento *iniciático* de mandato y de autoridad impuesta desde la exterioridad al margen de la reflexividad.¹⁶³

Al contrario, según Vattimo, la vía heideggeriana sigue el camino opuesto de “continuar el movimiento de ‘disolución’ secularizadora en el que el ser, incluso por medio de la contaminación del ‘Señor de la Biblia’, con la metafísica occidental, se libera de sus connotaciones violentas; de principio que era se vuelve palabra, discurso, interpretación”.¹⁶⁴ De este modo, el filósofo italiano asume la interpretación moderna más difundida acerca del judaísmo como “negatividad absoluta”. Basta leer, en este sentido, el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel establece la analogía entre el *ser-judío* y la “razón observadora”:

Igual que del pueblo judío puede decirse que precisamente por estar a la puerta de la salvación, es y ha sido el más reprobado de todos: no se es lo que debiera ser en y para sí — esa *esencialidad*

¹⁶² *Ibidem*, p. 83.

¹⁶³ Como señala Vattimo: “el ‘Señor de la Biblia’ no debería ser pensado [...] como el ‘creador’, al menos en la medida en que la creación tiende a configurarse como la iniciación absoluta, sino, acaso, sólo como el autor del mensaje, o inclusive, en definitiva, como la transmisión del mensaje mismo [...] La escatología bíblica es también una filosofía de la historia, en la cual está ‘prevista’ o iniciada esa secularización que Lévinas no tematiza (*Ibidem*, p. 84).

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 86. Antes Vattimo ya había afirmado: “Descubrir que el ‘Señor de la Biblia’ no es otro en cuanto autoridad, principio, fundamentación, sino en cuanto autor de un mensaje que llega a nosotros esencialmente connotado por las peripecias de su transmisión (en consecuencia, también por el hecho de haber sido considerado *Grund*, como razón suficiente, y en última instancia como voluntad de poder en Nietzsche) y que como autor es no solamente origen sino también siempre efecto del texto, significa abrirse a una noción de ser que se despidе de la metafísica porque lo ve ya en su constitutiva conexión con el pasar” (*Ibidem*, p. 85).

autónoma — sino que pone ésta más allá de sí mismo; y por esa enajenación y exteriorización se hace posible una existencia más alta si pudiera volver a llevar su objeto dentro de sí, que si hubiera permanecido estancado dentro de la *inmediatez* del ser.¹⁶⁵

En último análisis, la perspectiva de Vattimo es que la filosofía de la alteridad de Lévinas equivale a la forma alienada del espíritu en Hegel, como si siempre se hubiese tratado del implacable destino de la “negatividad absoluta” en el *ser-judío*, de su empecinado desgarramiento resistiendo a la inevitable superación del ser por su *debilitamiento*. Para esta concepción occidental consagrada, el éxodo es la figura de la liberad que se revela como esclavitud, el liberador que es también el legislador y juez. Por lo tanto, la condena del *ser-judío* en su perpetua sumisión a la exterioridad de la ley y “no hay reversión posible para un pueblo que, desde el inicio, parece impedir toda dialéctica”.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Hegel, W. F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 423.

¹⁶⁶ Di Cesare, Donatella. *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*, Gedisa, Barcelona, 2017, p. 70.

1.8) *Respuesta a las críticas*

El lenguaje eidético de *Totalidad e infinito* se debe a que Lévinas asumió los supuestos fundacionales de la fenomenología. *Totalidad e infinito* sería, como su propio autor lo afirma, el resultado del ejercicio de profundizar el método fenomenológico y de llevarlo a su límite, más allá del cual se podría, entonces, desplegar el *horizonte* infinito de una “exterioridad metafísica”. Sin embargo, la noción de “*epifanía* del rostro”, según Derrida, reincide en una “metafísica de la presencia” y, por ende, cayó en el “‘sueño’ de la heterología pura”. A juicio del filósofo francoargelino, la tarea de *Totalidad e infinito* no es otra sino la de una descripción *esencial* de la experiencia ética constituida por la noción igualmente *esencial* de rostro.¹⁶⁷ De esta manera, un cierto primado de la visión — intuición sorda, “horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser”¹⁶⁸, etc. — aún conserva *Totalidad e infinito* (aunque se quiera “‘visión’ sin imagen”¹⁶⁹). Es este primado el que explicaría la crítica de Derrida a su realismo ingenuo y a la equívocidad a la hora de determinar expresiones tales como “principio del fenómeno”, “presencia viva” o lo “*más alto*”, etc., para definir la exterioridad metafísica del rostro.

Esta equívocidad le permite a Derrida aproximar la noción levinasiana de rostro de la antropología feuerbachiana de la *altura* y de la substancia. En Feuerbach, lo *más alto* en el hombre es también lo más cercano a él, lo que no podemos separar de él es su cabeza y “lo que

¹⁶⁷ Como nos recuerda Derrida: “No olvidemos que Lévinas no quiere proponer leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la *esencia* de la relación ética en general” (Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 164). Más adelante también nos dice: “Lo que Lévinas piensa retener de la ‘enseñanza esencial de Husserl’ [...] es la intencionalidad. De una intencionalidad alargada más allá de su dimensión representativa y teórica [...] la represión de lo infinito habría impedido a Husserl de acceder a la verdadera profundidad de la intencionalidad como deseo y trascendencia metafísica, hacia el otro más allá del fenómeno o del ser” (*Ibidem*, p. 174).

¹⁶⁸ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 166.

¹⁶⁹ Como leemos en el siguiente pasaje de *Totalidad e infinito*: “La primera ‘visión’ de la escatología (ya así distinta de las opiniones reveladas de las religiones positivas) alcanza a la posibilidad misma de la escatología, es decir, la ruptura con la totalidad, la posibilidad de una *significación sin contexto*. La experiencia de la moral no se deriva de esta visión, sino que *consume* esta visión: la ética es una óptica. Pero se trata de una ‘visión’ sin imagen, desprovista de las virtudes objetivadoras sinópticas y totalizantes de la visión; se trata de una relación o intencionalidad de un tipo del todo diferente, que precisamente este trabajo intenta describir” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 16).

no podemos separar es la substancia en sus predicados esenciales y ‘en sí’”.¹⁷⁰ Asimismo, para Lévinas, el otro no se asigna en el rostro, él es *rostro* que se da “*en persona*” y sin alegorías.

En *Totalidad e infinito*, la *cosa en sí* se expresa, es “principio del fenómeno” pero también es *presencia*, es “presencia viva” porque se *expresa*. El rostro está en el espacio, es *origen* del espacio, orienta el espacio a partir de la palabra y de la mirada. El otro me habla y me mira y, hablándome y mirándome, me incumbe (“*me regarde*”). Pero, ¿el problema no sería, entonces — se pregunta Derrida — que “el ‘sello’ de la expresión está esencialmente del lado de la palabra viva para quien no es Dios? — y completa — Sin duda, esta pregunta no tiene ningún sentido para Lévinas, quien piensa el rostro en la ‘semejanza’ del hombre y de Dios. ¿La altura y la majestad de la enseñanza no están del lado de la escritura? ¿No podríamos invertir todas las proposiciones de Lévinas en este punto?”.¹⁷¹

En realidad, esta equivocidad en torno a la noción de *rostro*, toda esta confusión en torno al *origen* de la “verdad religiosa” deberá pasar por una autocrítica bajo el tema de la *desacralización del ser* o secularización de un “Dios no contaminado de ontología”. Pero debemos decir también que la necesaria modificación conceptual en la obra de Lévinas después de “Violencia y metafísica” no tiene como objetivo eliminar el supuesto de la “semejanza” o *imago Dei*, sino su *articulación análoga* con el “argumento ontológico” cartesiano. Así, Lévinas deberá esquivar la crítica feuerbachiana de Derrida de que la noción de *rostro* incurre en un realismo ingenuo pre-crítico, replanteando la misma cuestión, pero desde otra clave epistémica.

En este sentido, ya en *Difícil libertad* se puede leer la afirmación según la cual “amar a la Torá más que a Dios” es:

protección contra la locura de una relación directa con lo sagrado, sin la mediación de las razones [...] La confianza en un Dios que no se manifiesta por la vía de ninguna autoridad terrestre, sólo puede reposar en la evidencia interior y el valor de una enseñanza [...] Capaz de confiar en un Dios ausente, el hombre es también el adulto que mide su propia debilidad: la situación heroica donde se encuentra confiere valor al mundo, a un tiempo que lo pone en peligro.¹⁷²

¹⁷⁰ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 149.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁷² Lévinas, Emmanuel. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod, Buenos Aires, 2004, p. 174-175. Finalmente concluye: “la ética y el orden de los principios instauran una relación personal digna de ese nombre. Amar la Torá aún más que a Dios es, precisamente, acceder a un Dios personal contra el cual uno puede rebelarse, es decir, por quien uno puede morir” (*Ibidem*, p. 176).

Como examinamos en el capítulo anterior, para Vattimo, cierta ortodoxia o tendencia *sacralizadora de la ley* tiñe las descripciones fenomenológicas de Lévinas sobre la alteridad. Pero este pasaje parece mostrar lo contrario, de cierta forma se acerca al judaísmo ilustrado (*Haskalah*). Entonces, ¿qué tan cierta es la acusación de Vattimo de que Lévinas no se haya detenido en el tema de la secularización y de la “transmisión del mensaje”?

En la entrevista sobre *Ética e infinito*, el filósofo francolituano dejó registrada la clave hermenéutica de su lectura de la Biblia, el hecho de que, para él, el interés no esté en el nivel autoral, literario o *epocal* de textos tan diversos, sino en el “milagro de la confluencia” del carácter profético que los atraviesa a todos, en el “testimonio ético declarado en la forma de escritura”, en fin, en una “verdad ética [que les es] común”.

En la misma entrevista, Lévinas afirma que, si bien nunca tuvo la pretensión de explícitamente conciliar las dos tradiciones — la filosófica y la bíblica — era consciente que todo pensamiento filosófico se basa en experiencias pre-filosóficas y que, en el caso de su pensamiento, la transmisión de la herencia escritural judía fue una de sus principales “experiencias fundadoras”.¹⁷³

No es que la tradición filosófica occidental pierda su derecho a la palabra, sino que, más bien, se trata de la constatación de que la filosofía no es el lugar donde el sentido comienza ni dónde termina. Lévinas enfatiza la vivencia (*Erlebnis*) que se desata de la escucha, en este caso, bíblica, y establece una especie de círculo hermenéutico del cual, una vez más, el “testimonio ético” es el denominador común. Podríamos aducir que Lévinas propone así un vínculo, si bien no dialéctico, sí el vínculo del “*heme aquí*”, es decir, en tanto respuesta en *primera persona* a un llamado, “intriga ética” que se desata a partir de la escucha y, de hecho, advierte “¡lo que

¹⁷³ Lévinas, Emmanuel. *Éthique et infini*, Fayard, Paris, 2012, p. 14. Asimismo: “el sentimiento religioso tal como lo recibí, consistía en el respeto por los libros — la Biblia y sus comentarios tradicionales que remontan a los orígenes del pensamiento de los antiguos rabinos — más que en determinadas creencias. No quiero con esto decir que era un sentimiento religioso atenuado. El sentimiento de que la Biblia es el Libro de los Libros, en el que se dicen las cosas primeras, las que se *debían* decir para que la vida humana tenga un sentido [...] no era una simple sustitución de un juicio literario a la consciencia de lo sagrado. Es la extraordinaria presencia de sus personajes, es esta plenitud de ética y las misteriosas posibilidades de la exégesis que significan originalmente, para mí, la trascendencia. Y es lo mínimo. No era poco entrever y sentir la hermenéutica, con todas sus osadías, como vida religiosa y litúrgica” (*Ibidem*, pp. 12-13).

digo con ello sólo me comprometo a mí!”.¹⁷⁴ Aquí cabe retomar una cuestión que Derrida plantea en “Violencia y metafísica”:

El límite entre la violencia y la no-violencia tal vez no se pase, por tanto, entre la palabra y la escritura, sino en el interior de cada una de ellas. La temática de la *huella* (distinguida por Lévinas del efecto, de la pista o del signo que no se refieren al otro como invisible absoluto), debería conducir a una cierta rehabilitación de la escritura. El ‘Él’, cuya trascendencia es la ausencia generosa anunciándose sin retorno en la huella ¿no es más fácilmente el autor de la escritura que aquel de la palabra?¹⁷⁵

Al menos en la entrevista de *Ética e infinito*, Lévinas pareciera conceder que de una pluralidad de escuchas *en situación* (el *Shemá* por ejemplo), sumada al sentido de pertenencia a un destino compartido, también puede hacer brotar una reflexión ética sobre el sentido de lo humano. En el caso de nuestro autor, sin dejar de lado la conciencia del particularismo de su pertenencia y su consecuente interés por “la dispersión judaica en el mundo” y desde la singularidad de esta experiencia pre-filosófica fundadora, pudo entonces abrirse a un pensamiento que se dirige “a todos los hombres”, pensamiento que, traducido en discurso filosófico, *debiera* — por su vocación profética — armonizarse “perfectamente con la humanidad del hombre en cuanto responsabilidad por el otro”.¹⁷⁶

Nos parece que, en este punto, Vattimo no muestra un conocimiento completo de la obra de Lévinas cuando afirma que éste nunca pensó y mucho menos trató del problema de la “transmisión del mensaje” y de la secularización. Es en la secuencia de lecciones de 1976 de *Dios, la muerte y el tiempo* donde aparece desarrollado este tema. Todo el argumento se concentra en la afirmación de que, el origen de la “racionalidad instrumental” es una actitud de *sacralización del ser*:

Hay un asombro ante la extraordinaria ruptura de las alturas en un espacio cerrado al movimiento. La altura asume así la dignidad de lo superior y se convierte en divina. De esta trascendencia espacial atravesada por la visión nace la idolatría [...] La contemplación pasa de su sentido hierático a su sentido obvio, que es el del conocimiento y la intuición; se pasa de la admiración a la filosofía, de la idolatría a la astronomía, a la racionalidad y al ateísmo. En la fijeza astronómica se despliega la gesta inmanente y el dominio del reinado del ser [...] En la aventura del ser, este pasado es lo positivo, donde toda racionalidad adquiere sentido y

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 113

¹⁷⁵ Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 151.

¹⁷⁶ Lévinas, Emmanuel. *Éthique et infini*, Fayard, Paris, 2012, p. 113.

fundamento.¹⁷⁷

Lévinas recuerda además que, en la historia de Occidente “hay una convergencia entre la secularización de la idolatría que se hace ontología [...] y el buen sentido práctico de los hombres [...] Existe una universalidad de la vida económica que la abre a la vida del ser”. De modo que, siendo éste el *origen* de la totalidad, el proceso de secularización en occidente dependió, en “última instancia”, del desarrollo de la técnica y, no obstante, la técnica en tanto destructora de los *dioses del mundo* tiene también un “efecto de embrujo”.¹⁷⁸ Finalmente, para Lévinas, la única forma de *desacralización* del ser, de trascendencia no-ontológica que saca del estupor del asombro o del “efecto de embrujo” es la responsabilidad por el otro sufriente desde el “*no-lugar*” del Otro negado y encubierto por la totalidad: “Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como ‘el uno para el otro’, hasta llegar al *uno rehén del otro*, rehén de su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la *sustitución* de los demás”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Lévinas, Emmanuel. “Trascendencia, idolatría y secularización”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Catedra, Madrid, 2008, pp. 197-198.

¹⁷⁸ En este sentido, Lévinas se acerca más a la “dialéctica de la ilustración” de Max Horkheimer y Theodor Adorno que a la concepción de “*debilitamiento* del ser” de Vattimo: “[...] la técnica no nos pone a salvo de toda mistificación. Queda la obsolescencia de la ideología por la que los hombres se engañan y son engañados [...] la técnica no protege de la anfibología que yace en cualquier aparición, es decir, de la aparición posible que se enrosca en toda aparición del ser [...] el embrujo de toda apariencia que está latente en toda aparición. De ahí el persistente temor del hombre moderno a dejarse embrujar” (Lévinas, Emmanuel. “Don Quijote, el embrujo y el hambre”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 201).

¹⁷⁹ Lévinas, Emmanuel. “La subjetividad como an-arquía”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 207.

1.9) ¿Kant de otro modo?

El resumen de lo que hemos visto hasta ahora es: la crítica de Derrida consistía en señalar que la “*epifanía del rostro*” se funda en una “metafísica de la presencia”, de manera que el lenguaje de *Totalidad e infinito*, a pesar suyo, está cargado de ontología. Contrarrestamos esta crítica con la entrevista de *Ética e infinito* dónde Lévinas expresa ser consciente de la importancia de la transmisión de la herencia escritural judía como una de las principales “experiencias fundadoras”, para su propio pensamiento filosófico. No obstante, según Vattimo, es precisamente esta herencia judía la que le impide situarse en el contexto mayor de la secularización de Occidente. Igualmente contrarrestamos esta crítica mostrando que Lévinas no sólo es consciente de la necesidad de situar su filosofía en relación con el problema de la secularización, sino que considera que su propio pensamiento es un ejercicio de secularización o des-sacralización del ser.

Ahora bien, la necesidad de una respuesta más contundente y rigurosa a las críticas a *Totalidad e infinito* van coordinando la modificación epistémica por la que pasa el pensamiento de Lévinas después de “Violencia y metafísica”. Debemos empezar arguyendo, en consecuencia, que la crítica de Derrida a la equivocidad conceptual y confusión en torno al *origen* en *Totalidad e infinito* guarda una *equivalencia* estructural con la crítica de Kant a la “prueba ontológica” de Descartes, tal como el propio Lévinas sostiene que

para que exista concreto, es preciso apelar también a toda la realidad, a ese conjunto que es el ideal trascendental nunca dado, que no recibe jamás el predicado del ser, y con relación al cual los objetos concretos de la experiencia se consideran enteramente determinados. Este ideal trascendental es una noción sensata, necesaria, pero que, sin embargo, haríamos mal en concebir como ser. Concebirlo como ser es dar la prueba de la existencia de Dios, que es dialéctica, es decir, aberrante. El ideal trascendental se concibe *in concreto*, pero Kant le niega el ser, puesto que se guía por el prototipo del ser que es el fenómeno. En este sentido, la Razón posee ideas que van más allá del ser.¹⁸⁰

Nuestra tesis principal es que el lugar epistémico que Descartes cumplía en *Totalidad e infinito* pasa a ser desempeñado por Kant en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, como leemos al final del capítulo 4 sobre “La substitución”: “Si fuese lícito retener de un

¹⁸⁰ LÉVINAS Emmanuel, “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 75.

sistema filosófico un trazo dejando de lado todo el detalle de su arquitectura [...] pensaríamos aquí en el kantismo que encuentra su sentido propio a lo humano sin medirlo con la ontología”.¹⁸¹ El problema del *origen* de lo humano, en Kant, sólo gana sentido cuando salimos del “argumento ontológico” o del registro de la manifestación del ser y pasamos al “argumento moral” en el registro de la razón práctica: “Qué clase de ser sea Dios en sí es algo inalcanzable para la humana razón; sólo la relación (moral) lo designa, de modo que su naturaleza es para nosotros inescrutable y absolutamente perfecta [...] meras [relaciones] morales que no permiten alcanzar su naturaleza”.¹⁸²

Entretanto, debemos admitir que aquí podría hacerse la objeción de que Kant tornó imposible cualquier forma de exterioridad metafísica en la medida que la “apercepción trascendental” es la condición última de unidad formal de la representación del ser y que, por otro lado, el espacio no resulta ser un *concepto*, sino una intuición sintética *a priori*. De hecho, la filosofía de la finitud kantiana ha desposeído al ser de un sentido último, su crítica al “infinito positivo” consiste en mostrar la imposibilidad de pensar el ser más allá de la temporalidad de lo *intramundano*.

Ésta sería, pues, según Catherine Chalié, la principal divergencia entre Kant y Lévinas: “Kant adopta en efecto el punto de vista de la finitud radical del sujeto, mientras que Lévinas, cercano en ello a Descartes, analiza cómo el infinito habita esta finitud del sujeto [...] El sujeto kantiano se sabe finito, en especial por el respeto que le inspira la presencia de la ley moral en él; el sujeto levinasiano piensa en el infinito — lo que no equivale a pensar en un objeto — cuando responde a la llamada de la trascendencia del otro”.¹⁸³ Mientras tanto, por un lado, para Lévinas, el infinito atraviesa los rostros humanos y es, por lo tanto, “positivo”, por otro lado, la filosofía kantiana se hace incapaz de pensar al infinito en otros términos que no sean como mera *forma lógica vacía*, a saber, como infinito *óntico*, *negativo*, etc.

¹⁸¹ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 203.

¹⁸² Kant, Emmanuel. *Transición de los principios de la metafísica de la naturaleza a la física (Opus postumum)*, Anthropos / UAM, Barcelona, 1991, p. 614.

¹⁸³ Chalié, Catherine. *Por una moral más allá del saber: Kant y Levinas*, Caparrós, Madrid, 2002, p. 11.

Procuraremos responder a esta objeción en los próximos capítulos. Por ahora cabe recordar que hay un cambio drástico de *filosofema* con respecto a la fenomenología después de “Violencia y metafísica”, como podemos constatar a continuación:

El enfoque no onto-teológico de la idea de Dios pasa por el análisis de las relaciones interhumanas que no entran en el marco de la intencionalidad, la cual posee siempre un contenido y, por tanto, piensa siempre a su medida. Ideas que desbordan su límite, como el deseo, la búsqueda, la interrogación, la esperanza; pensamientos que piensan más de lo que creen, más de lo que el pensamiento puede contener. Así ocurre con la responsabilidad ética hacia los otros. La ética contrasta con la intencionalidad y con la libertad: ser responsable es ser responsable antes de cualquier decisión. Existe en ello una escapada, una derrota, una deserción de la unidad de la apercepción trascendental, igual que hay una derrota de la intencionalidad originaria de cualquier acto. Como si existiera algo anterior al comienzo; una *an-arquía*. Y ello quiere decir una revisión del sujeto como espontaneidad; yo no soy el origen de mí mismo, no tengo mi origen en mí. (Piénsese en ese cuento popular ruso en que un caballero tiene su corazón fuera de su cuerpo).¹⁸⁴

Después de *Totalidad e infinito* y conforme a este pasaje, Lévinas radicaliza a tal punto el tema de la finitud del sujeto ético que se vuelve fracaso en la ontología o “derrota de la intencionalidad originaria de cualquier acto”. A partir de este fracaso en la ontología, Lévinas pasará a definir el sujeto ético como *desnucleizado* y a hacer énfasis en la dimensión pre-originaria y meta-ontológica de la ética, como si ahora fuese necesaria una “reducción ética”, una *epojé* en la que el sujeto trascendental se descubra “descentrado”, escindido del *Sí mismo*. Debemos entender hasta qué punto los supuestos fundamentales de la fenomenología deberán también ceder el lugar a una *episteme* (¿kantiana?) más adecuada al programa de investigación sobre la alteridad. Nuestra cuestión ahora es: ¿se podría abordar este cambio epistémico a partir de la escisión kantiana entre sensibilidad y entendimiento?

¹⁸⁴ Lévinas, Emmanuel. “La subjetividad como an-arquía”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 206.

PARTE II : *Hacia un Kant heterónimo*

2.1) *Kant y Husserl I: en torno al cogito*

En el artículo “Los fines del hombre”, Derrida describe cómo el estructuralismo llevó al colapso al existencialismo francés. En un nivel estrictamente epistémico el colapso se dio por la “reducción *del* sentido” a una estructuración formal que en sí misma no tiene sentido alguno.¹⁸⁵ Se trataba de refutar la “reducción *al* sentido” de la fenomenología trascendental por la denuncia de que la “filosofía sin supuestos” de Husserl, en realidad, se basa en, al menos, un supuesto metafísico: la creencia en la existencia de una capa pre-expresiva y pre-lingüística de esencia del lenguaje según un *telos* del ser como presencia.¹⁸⁶

En *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Derrida pone en cuestión el supuesto husserliano de la *presencia*, es decir, la existencia de un sentido pre-expresivo al que vendría añadirse la expresión lingüística. Para la teoría de la intuición de Husserl, toda posibilidad de sentido remite a una capa pre-expresiva de constitución a la que se añade el habla y la escritura. Derrida invierte esta teoría. Para él, la adición del habla y de la escritura “viene a suplir una falta, una no-presencia a sí originaria [...] la escritura, en el sentido corriente, debe ‘añadirse’ al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, si el habla debía ‘añadirse’ a la identidad pensada del objeto, es que la ‘presencia’ del sentido y del habla había comenzado ya a faltarse a ella misma”.¹⁸⁷

Derrida retoma el principio de la lingüística de Ferdinand de Saussure, según el cual, un acto significativo solamente puede adquirir sentido en el interior de un *sistema de diferencias*. En esta concepción, el signo adquiere su sentido propio siempre en una articulación con otros signos, de modo que no cabe pensar una identidad pura del signo, sino que la “identidad plena”

¹⁸⁵ Cfr. Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 172.

¹⁸⁶ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pré-textos, Valencia, 1985, p. 44. Este “semantismo ingenuo” de Husserl será erradicado por la lingüística estructural, llevando finalmente a una ruptura con el pensamiento del ser. La crítica a Heidegger no es el tema de este capítulo, pero cabe señalar que si bien su historicismo parecía liquidar este supuesto de la fenomenología, no obstante, mantuvo la creencia en un trascendental como posibilidad última de sentido, es decir, en una “palabra trascendental que [asegura] la posibilidad de ser-palabra de todas las demás palabras” (DERRIDA Jacques, *De la gramatologie*, Minuit, Paris, 1974, p. 34). De este modo, la pregunta ontológica sobre el sentido del ser podía reservar al *Dasein* el *locus* hermenéutico para su respuesta.

¹⁸⁷ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pré-textos, Valencia, 1985, pp. 145-146

del signo dependería siempre de su posición diferencial con relación al sistema de significaciones donde se encuentra insertado.¹⁸⁸ En tales términos, el efecto de “plenitud de la presencia” sería posible gracias al recurso de repetición lingüística y no lo contrario. En *La voz y el fenómeno*, este recurso a la reproductibilidad del símbolo encubre una “no-presencia a sí originaria” que, por principio, aplaza indefinidamente el camino fenomenológico hacia el *origen*. Pero lo que debe retener nuestra atención aquí es el hecho de que Lévinas afirma que este esquema de Derrida es de inspiración kantiana:

Podemos preguntarnos, ante la importancia y el rigor intelectual de *La voix et le phénomène*, si este texto no corta con una línea de demarcación, tal como hiciera el kantismo, la filosofía tradicional, si acaso no nos hallamos nuevamente al término de una ingenuidad, despertados de un dogmatismo que dormitaba en el fondo de lo que tomábamos por espíritu crítico. Fin, pensado hasta el final, de la metafísica: no son únicamente los trasmundos los que carecen de sentido, es el mundo expuesto ante nosotros el que se sustrae sin cesar, es la vivencia la que queda aplazada en la vivencia. Lo *inmediato* no es sólo reclamo de mediación, es ilusión trascendental.¹⁸⁹

Para ir directo al punto, según Lévinas, si Derrida, en su crítica a Husserl, establece una “línea de demarcación, tal como hiciera el kantismo”, es en la medida que describe como limitación y finitud lo que Husserl tiene por fundamento absoluto del sentido.¹⁹⁰ Pero detengámonos con mayor cuidado en esta comparación entre Derrida, crítico de Husserl, y Kant, crítico de la metafísica, a partir del artículo de Paul Ricoeur “Kant y Husserl”. No hay nada que

¹⁸⁸ Como se nos explica a continuación: “Derrida nos dice que en un sistema de este tipo no puede pensarse algo así como una ‘armonía preestablecida’ entre los elementos, es decir, un principio que regule la posición que ocupa cada uno de ellos en el sistema y establezca de antemano el tipo y el número de relaciones que entabla con todos los demás elementos. Si esto ocurriera, lo que tendríamos sería un sistema cerrado, libre de referencias, pero entonces quedaría cerrada también la posibilidad de la significación [...]. Ahora bien, si pensamos las relaciones sociales como relaciones significativas, en el estilo de Derrida [...], las identidades sociales no tienen esencia, puesto que la fijación del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones. Tan sólo serán posibles fijaciones parciales y precarias, ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de relaciones diferenciales del que forman parte. No existen, por tanto, identidades que no sean relacionales.” (Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas*, Javerianas, Bogotá, 2019, pp. 65-66).

¹⁸⁹ Lévinas, Emmanuel. “El pensamiento del ser y la cuestión del otro”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1994, pp. 157-158.

¹⁹⁰ También se nos explica que “a lo que Derrida apunta con la *cuestión* de la diferencia es a la imposibilidad del ‘origen’ o del ‘acontecer’ de sentido o, en suma, de la pregunta por el ‘sentido del ser’. Es la ausencia del sentido en la presencia lo que la desconstrucción pretende mostrar [...] Desde este punto de vista, la destrucción derridiana de la metafísica apela a la afirmación nietzscheana de la ‘muerte de Dios’, frente a la ‘nostalgia’ de la que, a su pesar, Heidegger hace gala respecto a un protoacontecimiento, el de la apertura del ser, al cual se le atribuye una ‘esencia’ propia, aunque impensable en el marco de la metafísica occidental” (Rueda, Luis Saéz. *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 458).

nos indique que Lévinas estuviese pensando en este artículo de Ricoeur cuando escribió el pasaje citado y; sin embargo, Ricoeur nos ayudará a desarrollar la tesis levinasiana en la medida que expone de manera excepcional la diferencia entre “Kant y Husserl”.

Esta diferencia gira en torno al correlato objetivo de la intencionalidad (el “*noema*”) en la intuición *eidética*. En este punto, Husserl pasa por alto la distinción kantiana entre intención e intuición (entre la “relación a algo” y la “visión de algo”), es decir, ignora la posibilidad de concebir una estructura intencional sin intuición. Kant, al contrario, no yuxtapone los dos sentidos de objetividad (correlato intencional y representación): “la idealidad trascendental del objeto reenvía al realismo de la cosa en sí, mientras éste reenvía a aquella [...] Esta estructura del kantismo no encuentra correspondencia en la fenomenología husserliana”.¹⁹¹ Esta ausencia de la “estructura del kantismo” en la fenomenología hace que pierda la medida ontológica que establece límites a su programa de constitución de la fenomenalidad. Y es esta estructura la que haría evidente que el procedimiento de la *epojé* es la “destrucción de una problemática del ser que tenía su expresión en el papel de límite y fundamento de la cosa misma”.¹⁹²

Munido de esta estructura, Ricoeur puede, entonces, distinguir en la *reducción* fenomenológica aquello que es del orden legítimo de la “conversión metodológica” de sentido del mundo al *para-sí* de lo que es, en realidad, una “decisión metafísica” de afirmar dogmáticamente el sentido y validez del mundo a partir de un *cogito* absoluto.

En Husserl, la *cosa-en-sí* se vuelve el pasado de la evidencia y la posibilidad de ser traída a la presencia. Por otro lado, la pasividad es asumida como el reverso correspondiente de la actividad de *reducción* al sentido (es decir, una “*hylè*” concebida siempre en relación con la forma intencional). Con este esquema, Husserl pretende encontrar en la constitución de la temporalidad el camino para la reducción de toda realidad a la evidencia más originaria de las evidencias, de tal modo que, rompiendo capas sedimentadas de habitualidades y de evidencias

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 296. Como leemos a continuación: “pues el sentido externo es, ya en sí, referencia de la intuición a algo efectivamente existente fuera de mí, y la realidad de él, a diferencia de la imaginación, se basa solamente en que él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posibilidad de ella [...] la conciencia que tengo, de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido, es tan segura como la conciencia que tengo, de que yo mismo existo determinado en el tiempo (Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2009, pp. 33-34 [B XL/B XLI]).

¹⁹² Ricoeur, Paul. “Kant et Husserl”, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 274.

pretéritas, finalmente, se llegaría al “presente vivo”, base originaria de toda vivencia auténtica. Ahora bien,

Vemos aquí de nuevo — afirma Ricoeur —, la ‘decisión metafísica’ que observamos hace un momento en la reducción husserliana; toda presencia se mantiene como un enigma para la descripción, por este exceso (*Zusatz*) que ella comporta con relación a mis esperas y expectativas más precisas. Husserl, rompiendo este último prestigio del en sí que podría aún deslizarse en la presencia, decide que la presencia de la cosa misma es *mi* presente: la alteridad radical ligada a la presencia se reduce a la novedad del presente: la presencia del otro es la presencia de mí mismo.¹⁹³

Lo interesante es que, si bien Derrida hizo evidente el efecto de repetición de esta “metafísica de la presencia”, Ricoeur encuentra su “razón profunda” en el hecho de que Husserl confundió la problemática kantiana del ser con la posición “ingenua” de la actitud natural. Esta divergencia entre Kant y Husserl nos permite extraer dos consecuencias no menos importantes. La primera se refiere al estatuto de la razón para ambos autores. Mientras Kant piensa en categorías puras fuera de su uso en la experiencia, Husserl asocia razón con realidad y verdad, en la medida que toda vivencia significa algo real, por ende, puede ligarse a la evidencia originaria que le corresponde.¹⁹⁴

La segunda consecuencia se refiere a la concepción realista de la subjetividad en Husserl, pues el descubrimiento y exploración de un “yo puro”, gracias a la *reducción* fenomenológica, elimina el sentido *formal* de la noción kantiana de yo trascendental. En otras palabras — se pregunta Ricoeur — “la idea de una experiencia del *cogito* ¿no es, para un kantiano, una especie de monstruo?”.

Describir la vida del *cogito* implica pensarlo como un fenómeno, como un objeto de la experiencia y no como condición de posibilidad de la experiencia. Husserl se enfrenta con un dilema, o bien la conciencia del *cogito* no es de la misma naturaleza de un “conocimiento”, o bien concede la posibilidad de un conocimiento del *cogito* pero éste tendría necesariamente el

¹⁹³ *Ibidem*, p. 300.

¹⁹⁴ En este sentido, concluye Ricoeur: “Mientras en Kant, la intuición reenvía al pensamiento que la limita, en Husserl, lo simplemente pensado reenvía a una evidencia que lo *llena*. El problema de la plenitud (*Fülle*) sustituyó el problema del límite (*Genze*). Definiendo la verdad por la evidencia y la realidad por lo originario, Husserl ya no encuentra ninguna problemática del ser. Kant tenía el cuidado de no dejarse encerrar en el fenómeno, Husserl tiene el cuidado de no dejarse sorprender por pensamientos no efectuados. Su problema ya no es de fundación ontológica, sino de autenticidad de lo vivido” (*Ibidem*, p. 300).

mismo estatuto fenomenológico de cualquier otro fenómeno. Procurando conciliar las dos posiciones, dirá que toda *cogitatio* es un modo del *cogito*, pero el *cogito* ¿no podría ser, a su vez, objeto de tematización? Así, de “polo idéntico de las vivencias” en *Ideas I*, la descripción del *cogito* pasa a ser definida como explicitación de un “*ego* trascendental” hacia su concreción total, cuya posibilidad se anticipa bajo la definición leibniziana de *monada*.

Así, el análisis crítico de Ricoeur hace patente como la “decisión metafísica” de Husserl (de *reducir* toda la realidad a correlato de la *cogitatio*) lo llevó al solipsismo: al problema de saber si otros *ego* — no en tanto fenómenos mundanos, sino en tanto *ego* trascendentales — también pueden hacerse tema de una “egología trascendental”. La vía para solucionar el problema en términos de una “intersubjetividad trascendental” es, según Ricoeur, una especie de “*ascesis* filosófica” hacia la interioridad. Él nos dice que

el triunfo total de la interioridad sobre la exterioridad, de lo trascendental sobre lo trascendente [...] la desontologización del objeto implica virtualmente, en Husserl, también la del cuerpo del otro y la de las demás personas. Así la descripción del sujeto concreto, puesto bajo el signo del idealismo, conduce a una soledad metafísica de la cual Husserl asumió, con una probidad ejemplar, todas las consecuencias.¹⁹⁵

Ahora bien, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, desarrolló de una manera totalmente distinta el tema de la *reflexividad*. Ahí podemos leer que la “apercepción trascendental” no tiene la naturaleza de un *noumeno* (objeto de una autointuición intelectual pura), ni de un fenómeno. No puede ser la aprehensión de un *noumeno* porque se trata de una representación que resulta de un análisis regresivo de las condiciones de posibilidad de la experiencia. En otras palabras, resulta de la aplicación de la categoría de existencia a la intuición sensible de un objeto posible. Por lo tanto, no puede ser un *noumeno* en virtud de que su posibilidad depende de la anterioridad de contenidos sensibles. Pero tampoco puede ser considerado como un fenómeno, porque necesariamente debe *preceder* la experiencia de determinación del objeto posible de la intuición sensible como su condición última de posibilidad. Siendo la condición para la aplicación de las categorías, el sujeto de conocimiento no puede entrar en el dominio de objetos determinados por las categorías.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p 304.

El yo trascendental es, en realidad, una estructura formal que, si bien, es necesario suponer, no es accesible a ninguna forma de intuición — sensible o intelectual — y, en este sentido, podemos decir que Kant *des-substancializa* al yo, tanto desde el punto de vista metafísico, como desde el punto de vista fenoménico. La consecuencia de la “refutación al idealismo” de la *Crítica de la razón pura* es que solamente podemos encontrar en la intuición externa el elemento de permanencia que permite determinar nuestra propia existencia en el tiempo (sentido interno) como fenómeno.

Por otro lado, también leemos en otro pasaje de la misma obra que el “yo pienso” es una “proposición empírica” que incluye el “yo existo” en la forma de una “intuición empírica indeterminada”.¹⁹⁶ Esto lo entendemos del siguiente modo. Es inevitable que un *acto* del sujeto se realice en el tiempo. En la relación entre sujeto y su existencia sensible, encontramos una brecha para pensar esa su actividad constitutiva de objeto. Esta actividad de síntesis se hace “conciencia de sí” como rastro en el tiempo de un *fenómeno-sujeto*, de modo que a esta conciencia del *acto* de síntesis Kant la llama “intuición empírica indeterminada” o “sentimiento de una existencia”, pero esta intuición no podría substantificarse sin recaer en el mismo paralogismo de la psicología racional criticado por Kant. En suma, el acto de síntesis no es accesible en sí mismo a la conciencia, de manera que Kant confiesa el riesgo de que sus lectores sean llevados a concluir que la subjetividad se reduce a una mera apariencia sin correspondencia con ninguna realidad.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Cfr. KANT Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [B 423 (nota)], p. 405.

¹⁹⁷ Como leemos a continuación, en palabras de Kant: “y así, parece como si, según nuestra teoría, el alma, íntegramente, incluso en el pensar, se convirtiera en fenómeno, y de esa manera nuestra conciencia misma, como mera apariencia ilusoria, se debiera referir, en efecto, a la nada” (KANT Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2009, B 428, p. 409). Este problema nace en la Estética trascendental, cuando Kant concede que el fundamento último de su doctrina — la “raíz común” desconocida entre sensibilidad y entendimiento — permanece oculto (cfr. *Ibid.*, A 15, p. 47). Por otro lado, el aspecto práctico del mismo problema, podemos leerla en el siguiente pasaje de las “antinomias de la razón pura”: “La moralidad propiamente tal de las acciones (mérito y culpa) incluso la de nuestra propia conducta, permanece, por eso, enteramente oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Pero cuánto de éste es puro efecto de la libertad, y cuánto ha de atribuirse a la mera naturaleza y a los defectos del temperamento, que no pueden ser imputados como culpas, o a la feliz constitución de éste (*mérito fortunae*), nadie puede saberlo, y por eso tampoco puede nadie juzgar con entera justicia” (*Ibid.*, A 551 / B 579, p. 516).

2.2) Kant y Husserl II: en torno a la alteridad

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl asocia la intencionalidad práctica a la constitución del “sentido *alter-ego*”, incorporándose, como última capa de objetividad, a la significación del mundo percibido. Esta última camada de objetividad es accesible a partir de la “esfera primordial”. La *reducción* al cuerpo propio y al poder ser propio hace aparecer la dimensión de los objetos culturales (lenguaje, artefactos, instituciones, etc.) como aquello que le es *ajeno*. En la “esfera primordial” también se inscribe la percepción de la alteridad en todas sus formas (perceptiva, afectiva y práctica).

En este punto, según Ricoeur, Husserl se enfrenta a otro dilema: “La exigencia idealista quiere que el otro, como la cosa, sea una unidad de modos de aparición, un sentido ideal presumido; la docilidad a lo real quiere que otro ‘transgreda’ mi esfera propia de experiencia, haga surgir, en los márgenes de mi vivencia, un exceso de presencia incompatible con la inclusión de todo sentido a mi vivencia”.¹⁹⁸ El desafío de Husserl es describir lo que hay de más trascendente como aquello que hay de más propio al *ego* (“esfera de pertenencia” o “yo personal”). La tensión entre las dos tendencias en disputa, la descriptiva concreta (*otredad* del otro en sus “excesos de presencia”) y la dogmático-idealista (reducción del otro a “una unidad de modos de aparecer”) encontrarán una mediación *por analogía*, llamada por Husserl con el nombre de “transferencia analogizante” o “apercepción asemejadora”.¹⁹⁹ Husserl constituye el sentido del *alter-ego* como la presencia de otro que yo (“*modificatum* del yo”), como aquél que,

¹⁹⁸ RICOEUR Paul, “Kant et Husserl”, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 306.

¹⁹⁹ En una analogía al ámbito primordial del *cuerpo vivo* propio que es transferido al *cuerpo vivo* del otro. Esta aprehensión analogizante no se da nunca de manera originaria como tal, sino en la forma de “parificación”, que — según Husserl — es una síntesis pasiva, realizada al margen de la actividad del *ego* (“asociación parificadora”) — Cfr. Husserl, Edmond. *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996, §§ 50 y 51. Bajo esta síntesis se funda una *unidad de semejanza* o empatía (*Einfühlung*) que constituyen los datos perceptivos en cuestión (*cuerpo vivo* propio y *cuerpo vivo* del otro) como un par y que involucra, a su vez, una “ecuación objetivante de mi existencia” propia a la “actitud natural” (de tomarse por un “ser humano entre otros seres humanos”); ecuación que, estáticamente comprendida, nivelaría la relación de alteridad a una originaria igualdad de especie (*humanidad*). Esta ontología (*meriología*) aplicada a la intersubjetividad incluye, entonces, la función de “comunidad humana” (la posibilidad de un “nosotros”).

desde su mundo propio, me constituye como otro de sí.²⁰⁰ En suma, la *persona* del otro anuncia una existencia absoluta y, por lo tanto, la constitución del sentido *alter-ego* es la descripción del modo subjetivo de reconocimiento de la presencia del otro como manifestación de una existencia absoluta desde mi propia existencia absoluta.

Su constitución es el momento de mayor tensión entre lo trascendental y lo trascendente (“trascendencia en la inmanencia”) en la fenomenología de Husserl. El idealismo trascendental debe vencer el solipsismo, pero sin abandonar la *egología* del “yo puro”, a fin de evitar el riesgo de inversión de sentido o de *caída* en una dialéctica entre constituyente-constituido.²⁰¹

Para Lévinas, por el contrario, el encuentro con la alteridad es *anterior* a esta tensión y riesgo de inversión que resultó del supuesto fundacionista de reducción de la *otredad* del otro a un “*modificatum* del yo”. Es la “abstracción de la noción de *en sí* separada del juego intencional donde es vivida”.²⁰² En esta dimensión de *anterioridad*, la alteridad del otro puede revelarse enteramente desvinculada de *lo propio*, en la medida que, según Lévinas, “está en él y no es en

²⁰⁰ “yo presentado que no soy yo mismo, sino que es un *modificatum* mío: otro yo” (Husserl, Edmond. *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996, p. 179). También leemos más adelante: Es esta “modificación” de lo no modificable, la característica fundamental de la “experiencia de lo ajeno” en la quinta meditación cartesiana. Husserl concede un carácter irreductible a la alteridad que queda expresado por la imposibilidad de coexistencia del *aquí absoluto* del otro “como centro de acción para su gobierno”. Y concluye que lo que “en la esfera primordial no es compatible en cuanto a la coexistencia, se hace compatible gracias a que mi *ego* primordial constituye el *ego* otro para él, mediante la apercepción representativa que ni exige ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento *vía* presentación” (*Ibid.*, p. 183-184).

²⁰¹ Como es el caso de la lectura que Kojève hace del “yo puro” de Husserl por la vía del “universal abstracto” de Hegel. En esta lectura, no es el Mismo — por mediación analógica — quien constituye la identidad del Otro (“sentido *alter-ego*”), es, al contrario, la mediación del Otro (en una lucha por el reconocimiento) la que constituye la identidad del Mismo.

²⁰² Lévinas, Emmanuel. “Herméneutique et au-delà”, in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 2004, p. 163. Ni lógica, ni cronológica, sino *anterioridad* “meta-ontológica”, como desarrollaremos en la tercera parte de esta tesis. Esta dimensión de *otredad* necesariamente escapa a la fenomenología en la medida que: “(...) si la tesis de la intencionalidad de Husserl consiste en afirmar una *correlación* entre el acto intencional — la vivencia o *noesis* — y el objeto de dicha intención — o *noema* —, ambos polos, así como la *correlación* misma, son tematizados desde una actitud ‘contemplativa’, por lo que Husserl termina ‘objetivando’ los polos y la correlación misma” (Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo, lecturas y debates*, Fondo editorial, Bogotá, 2012, p. 384).

relación a mí [...] accedo a ella partiendo de mí y no por comparación de mí con Otro”.²⁰³ En otras palabras, el encuentro con la alteridad se da al margen y a pesar del acto objetivante descrito por Husserl.

La alteridad significa la *otredad* como inadecuación, posesión rechazada, acceso imposible, pero sobre todo, como una dimensión donde la *otredad* “es, precisamente, esta dimensión sin objeto”.²⁰⁴ De tal forma, el *en sí* no es entendido como una *idealidad* proyectada desde el campo trascendental de la conciencia, sino como un exceso de sentido no-integrable, es decir, como un *en sí* que irrumpe en el campo fenomenal desarmando la niveladora “asociación parificadora” y liberando “mutaciones de la constitución de objeto en una relación con el Otro”.²⁰⁵

En tal situación, el hecho originario de la imposibilidad de un “cumplimiento vía presentación” no se atribuye a una manera peculiar de *percibir* a otro, sino a una asimetría originaria de la vivencia donde se pierde el primado de lo constitutivo *por analogía*: “La insuficiencia de la *apresentación* comparada con la representación en la relación con el otro ¿no es más que la consecuencia de una finitud? ¿No es la premisa de una nueva relación entre yo y el

²⁰³ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 130. “(...) la relación con esta ‘cosa en sí’ no se encuentra en el límite de un conocimiento que comienza como constitución de un ‘cuerpo vivo’, según el célebre análisis husserliano de la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. La constitución del cuerpo del Otro en lo que Husserl llama la “esfera primordial”; la “parificación” trascendental del objeto así constituido con mi cuerpo, experimentado él mismo desde dentro como un “yo puedo”; la comprensión de este cuerpo del otro como el de un *alter-ego*, disimula en cada una de sus etapas que se toma como descripción de la constitución las que en realidad son mutaciones de la constitución de objeto en una relación con el Otro; la cual es tan original como la constitución de la que se la intenta sacar” (*Ibid.*, pp. 68-69).

²⁰⁴ Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 41.

²⁰⁵ En sus primeros escritos, Lévinas describía situaciones que colapsan el esquema de transferencia y parificación (tales como la desnudez, lo femenino, la paternidad, el “extranjero, el huérfano y la viuda”, etc). En dichas situaciones, la correlación entre mención (*visée*) anticipante y auto-dación de la “cosa misma” se veía interrumpida. Es decir, todas estas experiencias de heterogeneidad tienen en común el hecho de interrumpir el momento de la identificación analógica y, con ello, comprometer el esquema de anticipación temporal (protensión). En *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*, la heterogeneidad, en tanto *otredad* del otro, se impone precisamente por la interrupción de la protensión. Lo “ajeno” irrumpe de la confrontación *inmediata* con la alteridad y, por lo tanto, “no simplemente [lo] concibo en relación conmigo, sino que [lo] *afronto* partiendo de mi egoísmo” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 130), además “no depende de una calidad cualquiera que lo distinga de mí, pues una diferenciación de esta naturaleza implicaría precisamente esa comunidad de género que anula la alteridad” (*Ibidem*, p. 215).

otro hombre que no se limita a un deficiente conocimiento del otro? ¿Verdaderamente sólo es conocimiento?”.²⁰⁶

Como revisamos, lo que está en juego en las descripciones de Husserl sobre la constitución del “sentido *alter-ego*” es la presencia de la alteridad como índice de una existencia absoluta; para Husserl, este descubrimiento debe resultar de una síntesis pasiva por “transferencia analógica”, forma muy particular de intuición por *a*-presentación — de aquello que hay de ajeno o no-integrable en el otro — abriendo a un “infinito negativo” de *reducción* progresiva del Otro al Mismo. Por otro lado, la estructura de *a*-presentación explica el porqué de la exposición constante a fallas y errores en la comunicación.

Sin embargo, otras formas de vivencia de la alteridad también podrían indicarnos un *otro modo que* re-conocimiento. De hecho, Husserl no justifica porque la *empatía* tiene el estatuto “trascendental” de *factum* de la alteridad, porque tiene un primado ontológico del aparecer del otro sobre la indiferencia, el desprecio, el odio o la dominación. Por eso, para Lévinas, la descripción de Husserl incurre en un formalismo que encubre el *hecho* originario de que el encuentro con la *otredad* no pasa por “[concebir] al otro en relación conmigo, sino de [afrontarlo] partiendo de mi egoísmo”. Sólo un cambio de registro con relación a este dispositivo formal de Husserl encubriendo la *diferencia* o *a-simetría* originaria sería capaz de fundamentar en su *materialidad* propia el sentido del aparecer del Otro.

Ahora bien, en el artículo “Kant y Husserl”, Paul Ricoeur afirma que en el contexto de la quinta meditación cartesiana “un retorno a Kant es pertinente; de ningún modo para perfeccionar una descripción del aparecer del otro, sino para entender el sentido de la *existencia* que se anuncia en este aparecer. Es notable que una filosofía escasamente provista de descripción fenomenológica haya sido capaz de ir directamente a este sentido de la existencia”.²⁰⁷ De hecho,

²⁰⁶ Lévinas, Emmanuel. “De la intersubjetividad: notas sobre Merleau-Ponty”, en: *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 2002, p. 115. El problema de un abordaje estrictamente analógico de la alteridad es, según Ricoeur, el siguiente: “el enigma es que el otro apesentado por su cuerpo y dado analógicamente por ‘síntesis pasiva’, tenga un valor de ser (*Seingeltung*) que lo saca de mi esfera primordial ¿Cómo una analogía — suponiendo que se conozca al otro por analogía — puede tener esta mención (*visée*) trascendente, cuando todas las otras analogías van de una cosa a una cosa en el interior de mi experiencia? Si el cuerpo de otro se constituye ‘en’ mí, ¿cómo la vivencia de otro que se le adhiere puede apesentarse ‘fuera’ de mí?” (Ricoeur, Paul. “Kant et Husserl”, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 307).

²⁰⁷ Ricoeur, Paul. “Kant et Husserl”, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 308.

para Kant, la determinación existencial del otro sólo es posible a través de una *significación práctica* distinta de la teórica. La oposición entre objeto y persona mantiene este estricto sentido “práctico-existencial”, es decir, el objeto pertenece al orden de los medios, pero la persona es un *fin en sí mismo*.

En la tercera parte de este estudio, analizaremos con más detenimiento el sentimiento kantiano de respeto (*Achtung*), en tanto *afección* que corresponde a un cambio radical en el registro de la significación. Por ahora basta retomar la argumentación de Ricoeur, la cual nos ayudará a entender mejor por qué, en el contexto de la “Quinta meditación cartesiana” de Husserl, es necesario un retorno a Kant. Como lo comenta Ricoeur:

así la persona: es un ‘fin que existe por sí mismo’, que no puedo pensar sino negativamente como aquel contra quien no puedo actuar [...] Por el respeto, la persona se encuentra situada en el campo de personas donde la alteridad mutua es estrictamente fundada sobre su irreductibilidad a un medio. Que el Otro pierda esta dimensión ética que Kant llama *dignidad (Würde)* o su precio absoluto, que la empatía pierda su carácter de *estima* y la persona no pasará de un *Bloßes Naturwesen* (“un ser puramente natural”) — y la *empatía* no pasará de un afecto animal.

[...]

Puedo ‘ver’, ‘sentir’, el aparecer de las cosas, de las personas, de los valores; pero la existencia absoluta del otro, modelo de toda existencia, no puede ser sentida; es anunciada como extraña a mi vivencia por la propia aparición de otro en su comportamiento, su expresión, su lenguaje, su obra; pero esta aparición de otro no es suficiente para anunciarlo como un ser en sí. Su ser debe ser puesto prácticamente como aquello que limita la pretensión de mi propia empatía de reducir la persona a su calidad de deseable y como aquello que *funda* su aparición ella misma.²⁰⁸

La estrategia de Ricoeur de retorno a Kant es para liberar la “problemática del ser” (su “papel de límite y fundamento de la *cosa en sí*”) del equívoco cometido por Husserl: “esta filosofía de los *límites*, totalmente ausentes en la fenomenología, encuentra en el plano ético su florecimiento ya que el otro es aquel contra quien no debo de actuar”.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 308-309. Por otro lado, Lévinas también está al tanto de las consecuencias para una fenomenología de la alteridad de confrontar la noción de *dignidad (Würde)* en Kant con la de *empatía (Einfühlung)* en Husserl, como leemos a continuación: “Kant mantiene lo trascendental al margen de lo objetivo. Que lo *Otro* de la actividad trascendental surja por el efecto de un vínculo o de una síntesis en lugar de polarizarse como objeto de visión tiene una importancia considerable a la hora de atisbar el final de la universal dominación de la representación y del objeto. En este punto Kant es más audaz que Husserl” (Lévinas, Emmanuel. “Intencionalidad y metafísica”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, p. 200).

2.3) *La noción de huella en Derrida y Lévinas*

Como vimos, Lévinas considera que *La voz y el fenómeno* de Derrida “corta con una línea de demarcación, tal como hiciera el kantismo, la filosofía tradicional”. En otras palabras, nuestro autor compara el semantismo ingenuo de Husserl y su “metafísica de la presencia” con la confusión de la metafísica pre-crítica entre fenómeno y *cosa en sí*. Para Derrida, la indicación husserliana (*Anzeige*) no comporta ningún significado intrínseco. Antes bien, éste sería el resultado de la asociación de dos términos diferenciales sin ninguna prefiguración, conformando un *hueco* entre indicado e indicante que ninguna significación puede colmar. A partir de la “ausencia o invisibilidad de lo indicado”, la repetición del acto significativo será lo que justifique el sentido originario de presencia y no lo contrario. De tal manera, esta relación substitutiva con el signo crea el efecto de presencia y “cuanto más ideal es el significante, más aumenta la potencia de repetición de la presencia, más guarda, reserva y capitaliza el sentido. Es así como la señal no es solamente el sustituto suplente de la ausencia o la invisibilidad de lo indicado. Esto, se recordará, es siempre un *existente*.”²⁰⁹

Pero esta estructura del signo (estructura de reenvíos) no es suficiente para explicar el *origen* del signo en la fenomenología de Husserl. Es necesario completar este esquema con el “descubrimiento más profundo del psicoanálisis: la esencia disimuladora del símbolo”.²¹⁰ Se trata de la forma como el psicoanálisis derivó la repetición de una cantidad pulsional excesiva que amenaza el aparato psíquico y que, por lo tanto, debió ser reprimida y diferida en un mecanismo *primario* de sustitución por repetición simbólica: “Lo vivido se reprime entre signos lingüísticos conformando la textura de su aparente presencia: juego interminable de significantes aplazando para siempre — reprimiendo — el significado”.²¹¹

Derrida transcribe, entonces, esta “formación de compromiso” al registro

²⁰⁹ Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pretextos, Valencia, 1985, p. 150.

²¹⁰ Lévinas, Emmanuel. “La pensée de l’ être et la question de l’ autre”, en *De Dieu qui vient à l’ idée*, Vrin, Paris, 2004, p. 181.

²¹¹ *Ibidem*, p. 183.

fenomenológico de *lo originario* diciendo que

es necesario pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Es la condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la repetición y el más allá del principio de placer son originarios y congénitos a aquello mismo que transgreden [...] Decir que es originario, es al mismo tiempo apagar el mito de un origen presente [...] la ausencia de origen es lo originario”.²¹²

En “Freud y la escena de la escritura”, el filósofo francoargelino tomó como modelo de la *identidad y diferencia* el mecanismo freudiano de represión de la “primera tópica”, del *proceso primario* por el cual el aparato psíquico inhibe un exceso de excitación ocupando la “huella mnémica” (*Erinnerungsspur*) correspondiente a una vivencia de satisfacción. La experiencia *original* de satisfacción debió ser reprimida en la medida en que, en el sistema primario, el camino más corto para la satisfacción del deseo era la alucinación. El aparato debe retener esta descarga para conducirla por un camino sustitutivo más largo que procure la correspondencia con una percepción de algo real en el mundo exterior. En este modelo, el acto de pensar nace de la inhibición de una descarga en el circuito psíquico primario y de su substitución por otro camino en la formación de “otra escena”.²¹³ El dolor, la otra experiencia *original* que conforma el aparato psíquico freudiano, por el contrario, lo compele a separar el circuito de excitación por repetición de la fuga primitiva ante la percepción penosa — siendo éste, según Freud, el mecanismo más básico de la represión psíquica.

Las dos experiencias fundamentales estarían en la base de las habitualidades y de formas de repetición simbólica. Por otro lado, en el caso de la psicopatología, el carácter temporal y formal de la regresión consiste, por decirlo de alguna manera, de un cortocircuito entre sistema primario y secundario, en cuyo caso, el aparato psíquico funciona de manera retroactiva, dándose una dirección compulsiva de satisfacción de deseo, al mismo tiempo que activa un mecanismo de represión en la instancia pre-consciente del aparato.

En esta concepción de “huella mnémica” en tanto origen *discontinuo* del pensamiento, el acceso al sistema primario queda bloqueado, de modo que, en la teoría freudiana, hay una tendencia a borrar la distinción entre una concepción realista de memoria y lo “psíquico

²¹² Derrida, Jacques. “Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence*, Seuil, 1977, pp. 302-303.

²¹³ A este respecto, consultamos Freud, Sigmund. Capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, “sobre la psicología de los procesos oníricos”, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 504 y sig.

construido” (entendido como procedimiento simbólico, de donde se derivan también las nociones de *fantasía*, *fantasma*, etc.). La *cosa en sí* freudiana (*das Ding*) es el límite del reconocimiento del Otro. Es la negatividad propia de la alteridad freudiana (en tanto irreductibilidad de lo sensible *forcluido* al pensamiento fantasmático). Por otro lado, en la teoría de la represión de la primera tópica, la imposibilidad de translucidez del *cogito* para consigo es efecto de una especie de “enjuiciamiento ético” de la instancia pre-consciente. Siguiendo la pista del *Proyecto de una psicología científica*, este mecanismo pre-consciente puede asociarse, en último análisis, a la escena en torno a la función humanizadora que desata la performatividad más primigenia del bebé humano como expresión de completo desamparo e impotencia del cual, según Freud, se derivan los motivos morales y el sentimiento religioso.²¹⁴

Esta conclusión también condujo a Freud, de la elaboración del estadio primitivo de las “primeras fijaciones” a las hipótesis filogenéticas sobre el origen de los motivos morales o de los sentimientos religiosos, Ricoeur explica:

Le sucede muchas veces a Freud escribir que las nuevas elecciones de objetos sexuales se hacen ineludiblemente sobre el modelo de las primeras fijaciones. Todo en el freudismo tiende a un cierto pesimismo en cuanto a la capacidad de sublimación, como si el complejo de Edipo condenase a la vida psíquica a una especie de repisar, y aun de un eterno regreso a los inicios. La herencia edipiana es, en este sentido, realmente un destino. Es verdad que el peso de la doctrina freudiana pende para este lado: a esta noción de repetición se prenden los conceptos de latencia

²¹⁴ Sobre los motivos morales, Osmyr Faria Gabbi Jr. nota: “En la situación originaria de amparo, Freud ve el origen de todos los motivos morales. Hay, por decirlo así, un aprendizaje de la conducta a ser adoptado, derivado del desamparo inicial del ser humano. Aparentemente, el modelo elaborado por Freud se encamina en la dirección de pensar un conflicto entre pulsión — que se manifiesta como voluntad — y la moral que deriva del amparo otorgado por el otro” (Faria Gabbi Jr., Osmyr. *Freud, sentido e referênciã*, FAPESP/CLE, Campinas, 1994, p. 72). El mismo autor afirma en otro artículo: “la conciencia moral, en términos de la teoría de la *Entwurf*, tiene que ser pensada como ligada a la irrupción de la defensa primaria en el interior del yo. En otras palabras, diferente de la conciencia cognitiva, ella no es algo que se agregue a las representaciones, dado que se refiere, según Freud, a los efectos producidos por las personas a cargo del cuidado del infante [...] El efecto de la conciencia moral es tornar el yo opaco a sí mismo, una vez que la conciencia cognitiva sólo puede tener acceso a lo que resta después de la defensa primaria. Si esta reconstrucción tiene sentido, equivale a considerar que, en Freud, existiría una sugerencia de que la imposibilidad de tener una conciencia de sí mismo, o sea, un conocimiento de los contenidos del yo, deriva de los efectos de la conciencia moral, proporcionados por las características universales de la sexualidad y del desamparo infantil” (“Notas sobre el Lenguaje y el pensamiento en Freud”, en *Fundamentos de Psicanálise*, FAPESP / CLE, Campinas, 1999, p. 6). Sobre los motivos religiosos, Catherine Chalier afirma: “El estado de angustia del bebé incapaz de satisfacer sus deseos vitales y la dura sensación de desamparo que necesariamente provoca, encontraría un escape ilusorio, pero tenaz y, por veces, apasionante, en el ‘sentimiento religioso’. Éste sería, por lo tanto, un derivado de los temores más arcaicos por la falta de aquello que permite y autoriza la supervivencia — el temor de ser abandonado o de sufrir castigo — como de la esperanza vana, pero rebelde a las negativas de la realidad, de que un padre ‘más potente’ que el nuestro vela aún por nosotros [...] Es justamente este el caso de la necesidad de protección que persiste por toda la vida y de la angustia ‘sufrida por el hombre ante la preponderancia potente del azar’. Toda religión estaría, por lo tanto, bajo el sello de esta dependencia fundacional y del deseo de felicidad tan imperante y raramente satisfecho” (Chalier, Catherine. “*Désir et appel, Lévinas et la psychanalyse*”, en *Revue Le coq-herón. Dossier: Philosophie / Psychanalyse*, Número 171, Toulouse, 2003, p. 15).

y de retorno de lo reprimido que, como se sabe, tienen un papel decisivo, sino exclusivo, en la interpretación del fenómeno religioso. Freud ahí se quedó detenido de modo obstinado desde *Totem y Tabú* hasta *Moisés y el monoteísmo*.²¹⁵

En la misma línea de este “pesimismo en cuanto a la capacidad de sublimación”, Derrida no se pregunta por lo que justifica que un evento patológico (el “cortocircuito” entre intensidad primaria e intencionalidad) pueda determinar los parámetros del funcionamiento “normal” del aparato en el constructo *metapsicológico* freudiano.²¹⁶ Sólo considera que, si el mecanismo de represión es el modelo básico mediante el cual la vida se *auto-inmuniza*, entonces puede concluirse que la huella es la *diferencia* como *nada* anterior y condición *discontinua* de la determinación del ser como presencia. De ahí que él concluya: “la muerte (no) es (más que) representación, pero está unida al presente viviente que repite originariamente”.²¹⁷

La posición de Lévinas respecto al entrecruzamiento derridiano de lingüística estructural, diferencia ontológica y pulsión freudiana es que este esquema aún “se mantiene, fiel a la significación gnoseológica del sentido”, pues se limita a encontrar, por detrás de los principios de verdad como presencia y de certeza como cumplimiento, el mecanismo inconsciente de producción de sentido. Es cierto que explica la “ilusión trascendental” por detrás del mecanismo de la significación, pero, finalmente, se mantiene en el registro de la “presencia tratada como norma”.

En otras palabras, mientras Derrida busca en la noción freudiana de trauma la *descarga* inasumible por detrás del mecanismo de repetición simbólica, Lévinas se pregunta por la naturaleza de una *afección* capaz de abrir la subjetividad a una trascendencia sin simbolización posible. En sus palabras, nos dice:

²¹⁵ Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*, FCE, México, 2003. p. 425.

²¹⁶ En este sentido, podríamos sospechar del freudismo que “Al igual que el pensamiento mítico, el psicoanálisis es un sistema cerrado y nada puede refutarlo. Si no hay conflicto con el padre, es porque así lo exige el carácter inconsciente del complejo. Si hay conflicto, sigue asimismo siendo invocado el complejo; éste es el que ‘aflorea’, y si está ‘mal liquidado’, esto constituye la prueba, una vez más, ¡de que está ahí!” (Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, p. 196)

²¹⁷ Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 280 y p. 311. “La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición [...] Este borrarse es la muerte misma, y es en su horizonte como hay que pensar no sólo el ‘presente’ sino también lo que Freud ha creído que es lo indeleble de ciertas huellas en el inconsciente, donde ‘nada acaba, nada pasa, nada se olvida’” (*Ibidem*, p. 315).

Afección por lo invisible — invisible hasta el punto de no dejarse re-presentar ni tematizar ni nombrar ni mostrar con el dedo como si de cualquier “algo” en general se tratara, como un esto o un aquello — y, por ende, lo “absolutamente no-encarnable”, lo que no llega a “tomar cuerpo”, no apto para la hipóstasis, afección más allá del ser y del ente, y de su distinción o anfibología.²¹⁸

En este sentido, lo que distingue esta “afección por lo invisible” de la “*epifanía* del rostro” de *Totalidad e infinito* es, precisamente, el hecho de que la primera supone una *diacronía* del tiempo que disipa la posibilidad de presencia y, por ende, abandona el lenguaje aún cargado de ontología de *Totalidad e infinito*. En la versión levinasiana, la huella es una “significación no-ontológica”. Es una

idea que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, an-árquica accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, no se agota en el acto de exhibirse, que no obtiene su sentido en el acto de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia.²¹⁹

Es interesante notar que Derrida suscribiría prácticamente todo lo que Lévinas desarrolla en este pasaje respecto de la noción de huella, su origen *an-árquico*, anterior al “acto de su manifestación”, etc. Sin embargo, la disposición afectiva de la huella levinasiana desgaja al tiempo de sí mismo más acá de todo *pro-yecto* (e incluso de la *diferencia ontológica*) para conferir sentido a “la pura duración y a la paciencia de vivir”:

En el aplazar [...] de esta pura indicación, suponemos el tiempo mismo, pero como una diacronía incesante: Proximidad de lo infinito [...] Afección pero sin tangente: afectividad. Proximidad en el temor del acercamiento, traumatismo del despertar. La dia-cronía del tiempo como temor de Dios [...] Proximidad que confiere sentido a la pura duración y a la paciencia de vivir, sentido de la vida puramente vivida sin razón de ser, racionalidad más antigua que la revelación del ser.²²⁰

²¹⁸ Lévinas, Emmanuel. “El pensamiento del ser y la cuestión del otro”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 159.

²¹⁹ Lévinas, Emmanuel. “La idea de Dios”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 97-98.

²²⁰*Ibidem*, pp. 160.

Se hace difícil entender una forma tan singular de conciencia que no sea *auto-inmunidad*, es decir, que no sea derivada de la huella de una muerte pretérita, sino “ruptura que no es un rechazo en el inconsciente, sino un desengaño o despertar. Un despertar, si se quiere, del ‘sueño dogmático’”.²²¹ En el próximo capítulo procuraremos definir mejor esta noción de huella levinasiana a través de otras dos de sus características distintivas: su “significación no-ontológica” pensada 1) como *insomnio* y 2) como crítica *indeclinable*.

²²¹ Lévinas, Emmanuel. “Fuera de la experiencia: la idea cartesiana de infinito”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 254.

2.4) *El insomnio como figura de la hospitalidad y lo indeclinable*

2.4.1 De vigiliias e insomnios: El texto “De la conciencia y la vigilia” es un comentario sobre las descripciones genéticas de Husserl en torno a la relación entre lo pre-reflexivo y la reflexión. Lévinas recuerda que, para Husserl, la “*presencia viviente del yo a sí mismo*” es una evidencia apodíctica, pero no es una evidencia adecuada. Sólo mediante esta forma de indubitabilidad o evidencia “débil” se podría describir el dinamismo de la vida subjetiva que subyace a una mirada puramente eidética. Se trata de captar una modalidad del vivir ahí donde se identifica con el transcurrir de la vida misma en su pre-reflexividad o inmanencia pura, pero *despertándose* de esta inmanencia en la forma de un “*yo-que-se-mantiene-a-distancia*”: “La presencia a sí como presencia viviente a sí, en su propia inocencia, expulsa hacia afuera su centro de gravedad: siempre la presencia de sí a sí se despierta de su identidad de estado y se presenta a un yo [moi], trascendencia en la inmanencia”.²²² Por otro lado, Lévinas define esta evidencia fenomenológica originaria como un “estado de vigilia”, pero — se pregunta — ¿acaso no subyace a este *cogito* una “nostalgia de lo igual”?:

Preguntamos si la razón conducida siempre a la búsqueda del reposo, del apaciguamiento, de la conciliación — implicando siempre la ultimidad o la prioridad del Mismo — no se ausenta ya, por ello, de la razón viva [...] preguntamos si la lucidez — como perfección del conocer — es la vigilia más despierta, aun cuando fuera necesario confesar que la vigilancia misma exige ser reconocida con lucidez. Nos preguntamos si la *vigilia* es una nostalgia de lo igual y no una paciencia del Infinito.²²³

En la vigilia la conciencia se inquieta, ya no se encuentra en la identidad apacible de un “estado de ánimo” (*Gemützustand*), volviéndose más allá de sí misma sobre sí misma en una “trascendencia en la inmanencia”. Ya en el insomnio levinasiano, el instante mismo se dilata en una infinita apertura a lo posible, como un “estallido de la finitud” o una trascendencia *sin* inmanencia: “la identidad de este idéntico se desgarrar por la diferencia del insomnio haciendo un vacío que siempre se recrea, no por un abandono de todo lo adquirido, sino por la resistencia,

²²² *Ibidem*, p. 46.

²²³ Lévinas, Emmanuel. “De la conciencia a la vigilia a partir de Husserl”, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, pp 53-54.

si podemos decir, a toda condensación de este vacío mismo que me gana como somnolencia (o como ser del ente)".²²⁴ Para ir directo al punto, el "vacío que siempre se recrea" es la disposición afectiva de la *hospitalidad* y para describir su contracción en el tiempo, Lévinas usará la *figura* del insomnio.

En otras palabras, si la figura de la vigilia expresa el ejercicio metódico de la reflexión fenomenológica, con la figura del insomnio se quisiera expresar la resistencia impuesta por el Otro en el Mismo que le impide toda recurrencia a sí, irrumpe en la conciencia la *irreversibilidad* del tiempo más allá de toda *presencia*. En *El tiempo y el otro*, Lévinas ya afirmaba: "el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es el otro".²²⁵ Pero, ahora, la irrupción de la alteridad ya no es una *desmesura* "que cae sobre" la razón mesurada, pues "El otro no es algo desmesurado, sino inconmensurable, es decir, no se sostiene sobre un tema y no puede aparecerse ante una conciencia".²²⁶ El insomnio levinasiano es *escisión* de sí en la separación de sí y sin posibilidad de retorno a sí. En suma, la descripción de la disposición afectiva de la *hospitalidad* sólo es posible gracias a la irrupción de una razón *an-árquica*.

2.4.2 De la "autocrítica absoluta" a lo indeclinable: Recordemos que en *Totalidad e infinito* la "crítica de sí" se manifestaba en dos sentidos: "puede comprenderse, [1] ya como un descubrimiento de su debilidad [de carácter *epistémico*, es decir, limitación intrínseca a la propia razón en su relación con el ser], [2] ya como un descubrimiento de su indignidad [de carácter *ético*] [...] como una [1] conciencia del fracaso o bien [2] como una conciencia de culpabilidad".²²⁷

²²⁴ *Ibidem*, pp. 50-51.

²²⁵ Lévinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 117-118.

²²⁶ Lévinas, Emmanuel. "La subjetividad como an-arquía", *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2012, p. 207.

²²⁷ *Ibidem*, p. 105.

Este último pasaje parece acercarse al “ser-culpable” heideggeriano.²²⁸ Así como la distinción heideggeriana entre el sentido vulgar de culpabilidad (*óntico*) y su sentido *fundamental*, la “auto-crítica relativa” del saber debía volverse “auto-crítica absoluta” en *Totalidad e infinito*, cuestionada por su “*poder poder*” propio, cuestionada por su existencia *tout court* como expresión de una “culpabilidad fundamental”. En otras palabras, la “auto-crítica absoluta” levinasiana se fundamenta, de cierto modo, en una heideggeriana “posibilidad de la imposibilidad”. Sin embargo, la “culpabilidad fundamental”, en el caso de Lévinas, no resulta de no haber asumido la constitutiva finitud del *Dasein* y de fugarse en la cotidianidad del *uno* (el “*das Man*”), sino de un encadenamiento a sí originario del existente y de un “miedo de ser” original:

¿La angustia frente al ser — el horror del ser — no es tan original como la angustia frente a la muerte? ¿El miedo de ser tan original cuanto el miedo por el ser? Incluso, más original, pues de éste se podría rendir cuentas por aquél. [...] Es porque el *hay* nos toma tan totalmente que no podemos tomar a la ligera la nada y la muerte y que temblamos frente a ellas. Es por ella misma y no en virtud de su finitud que la existencia encubre algo trágico que la muerte no podría resolver.²²⁹

Ahora bien, veíamos que, en *Totalidad e infinito*, sólo mediante una “auto-crítica absoluta” era posible abandonar el ejercicio del *poder poder* en su raíz misma y abrirse al otro como “principio del fenómeno” y como principio absoluto de existencia.²³⁰ Pero aquí surge un problema, pues, después de “Violencia y metafísica”, considerar al otro como un principio absoluto de existencia es, en realidad, caer en el “sueño [dogmático] de la heterología pura” que no posee los medios para distinguir una “responsabilidad total por el otro” de una mera relación masoquista de sometimiento.²³¹ Éste es el problema de la “*epifanía* del rostro” de *Totalidad e*

²²⁸ Cfr. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago, 1997, § 58, pp. 274 y sig.

²²⁹ Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 2004, pp. 20-21.

²³⁰ Cfr. Nagazaka, Masumo. “Altérité anarchique. Réconciliation de Descartes et Kant dans la dernière pensée d'Emmanuel Lévinas”, en *Acta universitatis carolinae interpretationes* / 1-2: 102-117, Praga, 2016.

²³¹ “El super yo, la conciencia moral [*Gewissen*] que opera en su interior, puede entonces mostrarse duro, cruel, inexorable en relación al yo, que está bajo su tutela. El imperativo categórico de Kant es así el heredero del complejo de Edipo” (Freud, Sigmund. *Die ökonomische Problem des Masochismus* / *Gesammelte Werke*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1999, p. 380, en Safatle, Vladimir. “O ato para além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano”, en *Um limite tenso. Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, Unesp, São Paulo, 2002, p. 203).

infinito en tanto manifestación de un “infinito positivo”. Es decir, esta noción sería víctima de la “ilusión trascendental” de asumir como criterio absoluto de *existencia* lo que no pasa de un predicado de existencia (la clásica confusión *pre-crítica* entre fenómeno y *cosa en sí*). Así, una “auto-crítica absoluta” sólo puede remitir al “encadenamiento a sí del existente” en un *no poder no poder* y en un *no poder no ser*. Después de la crítica de Derrida, Lévinas deberá poner en cuestión el núcleo epistémico de su obra *Totalidad e infinito*, ya que se percata de un riesgo:

la apertura a lo más allá de la Esencia, a lo “de otro modo que ser” ¿no significaría también la posibilidad de ver, de conocer, de comprender y de tomar, la posibilidad que con toda evidencia retornará a tematizar y, de este modo, a pensar el ser, a descubrir un campo para el saber, la manipulación, el desplazamiento, la operación y la posesión? De este modo, la abertura conduciría al sujeto allí donde sus intenciones serían reconocidas como fundamentales o como buenas, eventualmente, a ser de otro modo, pero no a lo “de otro modo que ser”.²³²

De otro modo que ser... deberá sufrir un cambio estructural profundo en este sentido. La “autocrítica absoluta” de *Totalidad e infinito* pasará a ser descrita ahora como “crítica *indeclinable*”. Depende ahora de un *mandato*, el sujeto pasa a significarse *en acusativo* (por ejemplo, en el *me* del “*Heme aquí*”), sin posibilidad de declinarse en la forma *nominativa* (del pronombre *yo*). La crítica *indeclinable* constituye ahora la “*in-condición* de rehén” en una imposibilidad de recurrencia a sí que incide en la forma de *significatividad* misma del *sujeto* en un “*sí mismo* sin reflexión”.

Como podemos constatar, hay una modificación profunda en la estructura de la subjetividad levinasiana, en la medida que salimos definitivamente de una estructura de intencionalidad y del dispositivo de identificación/objetivación hacia la modulación subjetiva de una *ipseidad* en su materialidad no-reflexiva y vaciada de ontología (sin reenvío posible). En su posición *indeclinable*, el lugar de enunciación es desde el *hay* (*il y a*), pero ya no como la *imposibilidad* de una “auto-crítica absoluta”, sino como exposición total y respuesta al llamado del Otro.

Diciendo lo mismo *de otro modo*, salir de una estructura de reflexividad identitaria al “*sí mismo* sin reflexión” consiste en abandonar la idea de una “justicia *para* el Otro”, para adentrarse en la problemática de la “justicia *del* Otro”. Es Silvana Rabinovich quien nos llama la atención sobre este “cambio de perspectiva que se sitúa desde el lugar del otro, no para

²³² Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 261.

asimilarlo al sí mismo, sino para reconocerse extraño ante él”.²³³ No podríamos encontrar mejor clave para condensar el cambio de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser...* Esta clave de la “justicia *del Otro*” es, también, la manera de definir la figura levinasiana del insomnio y de una razón ética que se quiere “razón an-árquica”:

¿Razón ética?, ¿razón estética?, ¿razón poética?: quizá se trate de las tres juntas a condición de comprenderlas de manera radical. Porque es necesaria la capacidad más aguda de ser afectado (y en este sentido se entiende la radicalidad de la *aistesis*, experimentada como hiperestesia) para permitirse oír el silencio (o lo silenciado: ética heterónoma) o volver visible lo invisible (*poiesis*). Sería un ejercicio de la radicalidad ética como sensibilidad y pasividad pre-originarias, irrepresentables, que permita aproximarse a algo que sólo con atención extrema es posible percibir.²³⁴

Vimos antes el efecto de la *huella* levinasiana conformando una disposición afectiva más acá de todo *pro-yecto* (e incluso de la *diferencia ontológica*). Silvana Rabinovich también define esta *otra verdad* del siguiente modo:

Las características asociadas a esta otra verdad, tienen que ver con la *vida*, con el “descanso” que intentaremos traducir levinasianamente como *pasividad* — que es la capacidad de ser afectado —, con el “bien” o — en términos del filósofo lituano — la *Bondad* como actos cotidianos y nada edulcorados: esta verdad [...] no se puede conocer sino “intuir”; Lévinas alude al *de otro modo que saber*. En resumen, podríamos llamarla *verdad ética*, que no lógica, sino verdad que emana de la razón ética pre-originaria”.²³⁵

Irrumpe en el tiempo la fugacidad del encuentro o de la *proximidad*, que es *apertura* a la largura misma del tiempo en “un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente”.²³⁶ Si la trascendencia heideggeriana es la posibilidad fundamental de la propia imposibilidad, el estallido levinasiano de la finitud es la posibilidad *más que* fundamental de “significación no-ontológica”, de un despertar que sospecha del dogmatismo de la temporalidad sincrónica para dar lugar a la *irreversibilidad* del tiempo, a la diacronía de la *proximidad*. En los próximos capítulos relacionaremos la noción levinasiana de *huella* con un abordaje heterónomo de la libertad trascendental kantiana en tres frentes: 1) la

²³³ Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México, 2018, p. 31.

²³⁴ *Ibidem*, p. 68.

²³⁵ *Ibidem*, p. 118.

²³⁶ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 53.

libertad trascendental como un “estallido de la finitud”, 2) como un “vacío que siempre se recrea” y 3) como el “bien que se pone a significar sólo”.

2.5) “Estallido de la finitud”: una lectura heterónoma de la tercera antinomia

En el siguiente pasaje se nos ofrece la clave hermenéutica con la que Lévinas lee la metafísica occidental:

La filosofía que nos ha sido transmitida no ha podido evitar dar nombre a la paradoja de esta significatividad no-ontológica, aun cuando, de inmediato, retornase al ser como al último fundamento de la razón a la que nombraba. La idea de infinito *puesta* en lo finito, como nos enseña Descartes, rebasa su capacidad [...] En Platón, va a ser el más allá del ser; en Aristóteles, va a ser la entrada “bajo palio” del intelecto agente; en Kant, va a ser la exaltación de la razón teórica en razón práctica.²³⁷

En este capítulo procuraremos aplicar esta clave hermenéutica a la obra de Kant. ¿En qué sentido la “significación no-ontológica” de la *huella* se expresa como “exaltación de la razón teórica en razón práctica en Kant”? En las conferencias sobre “Poder y origen” de 1949, Lévinas propone un diálogo fecundo entre la fenomenología y la metafísica clásica. Aquí retomaremos sus comentarios sobre Kant.

De entrada, la filosofía kantiana contribuyó a la comprensión del pasaje de las verdades teóricas a las verdades prácticas, pasaje que, a su vez, según Lévinas, ya anunciaba las “verdades existenciales”, pues la filosofía de Kant ya anticipaba el “descubrimiento del carácter transitivo del verbo existir”. Hasta aquí Lévinas alude a la “etapa kantiana” del ontologismo de Heidegger.

Para establecer las bases de una lectura heterónoma de Kant, es necesario recordar aún que, en “Poder y origen”, Lévinas reserva a Kant un lugar inédito en la historia de la filosofía, en la medida que propuso la “noción de un pensamiento que no tiene la estructura del pensamiento cartesiano”, es decir, un pensamiento que pone en tela de juicio el primado soberano de la representación, la actividad teórica de *identificación* de la unidad en la multiplicidad.

La escisión kantiana entre sensibilidad y entendimiento es propia de un pensamiento de la finitud que depone las pretensiones absolutas de la intuición, limitando y rebajando el conocimiento a la medida de la finitud humana. Así, se puede pensar la constitución “sintética *a priori*” del objeto como una sutura endeble y ontológicamente precaria, sin relación con una génesis trascendental, histórica o genealógica del sentido.

²³⁷ Lévinas, Emmanuel. “El pensamiento del ser y la cuestión del otro”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 160.

Esta indigencia de la representación kantiana sólo puede aparecer para una concepción anticartesiana de la significación que hace estallar el trasfondo de la representación y que, por ello, no puede ser conducida a una presencia original. Dos décadas después, en otra conferencia, Lévinas afirma:

Esta racionalidad nueva o crítica ¿no es más que una modalidad o una especie de la racionalidad que compartía la filosofía y la ciencia engendrada por la filosofía, su hipérbole, una lucidez bajo una luz más fuerte? Así lo habría interpretado, sin duda, el post-criticismo. Pero, también es posible preguntarse si no le es necesario, para la propia lucidez crítica, un modo *nuevo* de significatividad, la cual, para pensar conforme su medida cuando conoce, debe, además, incesantemente, *despertarse* o *despabilarse*: vigilancia que, antes de servir para conocer, es una ruptura de límites y un estallido de la finitud.²³⁸

Lo que Lévinas parece describir en estas líneas es la situación de la filosofía crítica por ella misma, sin referirse a la lectura que de ella hizo el neokantismo. Si hacemos a un lado las interpretaciones de Kant que hicieron escuela y nos atenemos a las consideraciones de Lévinas, la filosofía crítica aparece bajo un ángulo completamente original. Según este pasaje, podemos ver la novedad del criticismo como “modo *nuevo* de significatividad”, al mismo tiempo, *despertar* y “ruptura de límites y un estallido de la finitud”.

La “libertad práctica” sólo puede ser pensada como posible, según Kant, a partir del supuesto de una *anterioridad* metafísica con relación a la “serie de condiciones”. Para una lectura heterónoma de la resolución de la tercera antinomia, la idea trascendental de libertad (o “libertad en sentido cosmológico”) representa la *exterioridad* metafísica de lo no-integrable. Su función epistémica en la tercera antinomia es ser la única garantía que asegura la posibilidad de la libertad humana (de un “concepto práctico de libertad”).

Ahora bien, ¿cómo pudo expresarse una *apertura* de esta naturaleza en el nivel especulativo de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*? En otras palabras ¿acaso, Kant no había tornado imposible cualquier forma de “exterioridad metafísica”, en la medida que la apercepción trascendental es, para él, la condición última de unidad formal de la representación del ser? Sin embargo, una lectura en clave heterónoma de la tercera Antinomia nos permite afirmar lo contrario. La “idea trascendental de la libertad” permite pensar en la posibilidad de iniciar una “nueva serie de condiciones” por la irrupción de *otro modo que saber*

²³⁸ *Ibidem*, p. 156.

o, en palabras de Lévinas: “El yo puro, sujeto de la conciencia trascendental en la que se constituye el mundo, está él mismo *fuera del sujeto: sí mismo* sin reflexión, unicidad que se identifica como un despertar incesante”.²³⁹ Pudiera ser que Kant notó una tal irrupción de lo no-integrable en su pensamiento en el momento más dramático de su resolución de la tercera antinomia: “Es sobremanera notable que en esta *idea trascendental* de la *libertad* se funde el concepto práctico de ella, y que aquella constituye en ésta, propiamente, el momento de las dificultades que siempre han rodeado esta cuestión de la posibilidad de ella”.²⁴⁰

Una cosa es cierta, el argumento a favor de la “causalidad por libertad”, no está vinculado al contexto de la animalidad razonable del pensamiento griego, sino que recupera el argumento bíblico del hombre creado a imagen de Dios. Como arguye Levinas: “Estoy comprometido en la responsabilidad para con el otro según el esquema singular que dibuja una criatura respondiendo al *fiat* del *Génesis*, que oye la palabra antes de haber sido mundo y en el mundo”.²⁴¹ Así, la tesis de la tercera antinomia asocia la categoría de causalidad a la idea de creación de la nada (es decir, de *principio* “sin haber sido nunca presente”).

En esta lectura heterónoma de la tercera Antinomia, lo analógico de la *imago Dei* estriba en una responsabilidad para con el otro anterior a toda deliberación. De modo que, esta respuesta de la criatura es, en realidad, lo que la hace a la *imagen, conforme a la semejanza* del creador (*Génesis* 1:26) en tanto “profundidad de la interioridad, su secreto más allá de la distinción trivial de la exterioridad del mundo y de la interioridad de lo psíquico”.²⁴² En este sentido, en la interpretación del rabi Jaim de Volozhin, en tanto “gobierno de todas las fuerzas”, *Elohim* es el Nombre de la divinidad que se asocia a la humanidad del hombre. En la medida que al hombre le es delegado cierto dominio sobre los mundos que atrae sobre él la trama inviolable de la responsabilidad (*Génesis* 1:28), *sujetado* a la heteronomía del *Decir* divino como mandato creador: “Frente a Dios los actos de los hombres cuentan porque involucran a los otros. El temor

²³⁹ Lévinas, Emmanuel. “Sujeto fuera del sujeto”, en *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 2002, p. 168.

²⁴⁰ Kant, Emanuel, *Crítica de la razón pura*, FCE/UNAM/UAM, México, 2011, p. 504.

²⁴¹ Lévinas, Emmanuel. “Nota sobre el sentido”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 216.

²⁴² Lévinas, Emmanuel. *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod, 2006, p. 233.

de Dios, es el temor por los otros”.²⁴³ De este modo, podemos entender el problema de la *pasividad* en el fundamento de la ley moral, pues:

El Infinito está envuelto en oscuridad. Está prohibido examinarlo para dejar espacio a la verdad de la asociación del Infinito y los mundos. Aquí es donde reside el significado del Dios oculto en Isaías 45 (III. 7) [...] La finitud humana que determina no es una simple impotencia psicológica, sino una nueva posibilidad: la posibilidad de pensar en el Infinito y la Ley juntos, la posibilidad misma de su conjunción. El hombre no sería sencillamente la admisión de una antinomia de la razón. Más allá de la antinomia significaría una nueva imagen del absoluto.²⁴⁴

Esta manera de leer en clave talmúdica la tercera antinomia sobre determinismo y libertad de la *Crítica de la razón pura* (en cuyo fundamento enigmático se justifica paradójicamente tanto la finitud humana cuanto una “nueva imagen del absoluto”), nos conduce, al mismo tiempo, al problema del “mal radical” y al enigma de la “moralidad pura” o de la *santidad*, los dos temas por excelencia de la filosofía de la religión de Kant y de su hermenéutica bíblica en clave ética.²⁴⁵

Así, el mal sólo puede ser radical porque supone su arraigo en una libertad. El fenómeno del mal o el mal fenoménico, para ser tal, debe remitir a este mal fundamental, pero también a la anterioridad del bien en relación con el cual se posicionó un libre poder de decisión (*Wille*). La transgresión sólo es posible para una libertad práctica en relación con otra forma de libertad posible (*Willkür*). En relación con esta última libertad, que Kant también llama de ley de la voluntad, la decisión fundamental es *única* y compete al ser libre en su integridad. Es al mismo tiempo *originaria e intemporal*, precediendo toda *máxima*, deliberación y acto de la voluntad.

Lo que hace del mal un “mal radical” es el hecho de que la “libre decisión” (*Wille*) está precedida por ella misma, en el sentido de que ya era constitutiva del ser libre antes de haberse decidido “libremente” por ella, fue, en cierto sentido, un decidirse a ser lo que ya se era. Pero, tal decisión fundamental, debe retomarse a cada vez como si se recayera sin tregua de la inocencia a la culpa, bajo el peso *sisífico* de una deuda irrevocable que condena a la repetición. Según Jacob Rogozinski, de este modo, la *Religión en los límites de la simple razón* presenta una ética

²⁴³ Lévinas, Emmanuel. *Más allá del versículo*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 242.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 248.

²⁴⁵ Cfr. Lema-Hincapié, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2006. Retomaremos este punto en el capítulo sobre “Lévinas lector de los postulados”.

exigente que siempre aparece, en carácter de urgencia, constriñendo “a juzgar sin reglas, sin normas morales pre-establecidas, obligada a discernir siempre como una primera vez el bien del mal”.²⁴⁶

Por otro lado, también en la *Religión...*, la “moralidad pura” o *santidad* de la *Crítica de la razón práctica* conduce a “la idea completamente distinta de todas las leyes morales” de comunidad ética — en tanto *salida* del “estado de naturaleza ético”:

Tenemos, pues, aquí, un deber de índole peculiar, no un deber de los hombres para con hombres, sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario [...] es una idea completamente distinta de todas las leyes morales (que conciernen a aquello de lo que sabemos que está en nuestro poder), a saber: actuar en orden a un todo del que no podemos saber si está como tal también en nuestro poder; así pues, este deber difiere de todos los otros por la índole y el principio.²⁴⁷

El paso de la *autonomía* (como fundamento de la ética) al tema de la *providencia* (como fundamento de una filosofía de la religión) se da precisamente aquí:

Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo, ligada inseparablemente a la intención moral pura (no sólo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el abismo de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto, si en general algo ha de ser atribuido a Dios y qué es lo que en particular ha de serle atribuido, en tanto que el hombre, en todo deber, no conoce sino qué ha de hacer él mismo para ser digno de aquel complemento que no le es conocido o que al menos no le es comprensible.²⁴⁸

Así, el filósofo de Königsberg recuerda que, para el cristianismo, “nunca podremos tener la expectativa de llegar a ser dignos mediante el propio mérito”.²⁴⁹ Y más adelante completa: “El resorte que proviene del otro mundo [*supra-sensible*] es ya en sí lo mismo que la renuncia a toda ventaja”.²⁵⁰ El fundamento oculto de la “moralidad *pura*” y, particularmente, el fundamento del imperativo de la comunidad ética en la *objetividad* del deber del “género humano para consigo

²⁴⁶ Rogozinski, Jacob. *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Paris, 1999, pp. 275-276.

²⁴⁷ Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la simple razón*, Alianza, Madrid, 1981, p. 98.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 139.

²⁴⁹ Kant, Emmanuel. *Reflexiones sobre filosofía moral*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 101.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 102.

mismo”, puede leerse en clave heterónoma, es decir, no en el sentido de una estructura trascendental de identidad o de identificación, sino justo lo contrario, como pasividad y *excedencia* de sentido propias de una estructura trascendental de apertura al absolutamente Otro.²⁵¹ Por ende, el carácter distintivo o excepcional del imperativo de la comunidad ética con relación a toda *máxima* moral consiste en ser el momento de apertura infinita de sentido en la filosofía de Kant. Aquí nos encontramos en el umbral de la “exterioridad metafísica” kantiana.

²⁵¹ En este entendido, es interesante notar como Lévinas ya destacaba la importancia de la noción kantiana de comunidad ética para su propia filosofía desde su texto programático “¿Es fundamental la ontología?” de 1951: La relación con otro no es, por lo tanto, ontología [...] Lo que distingue el pensamiento que mienta un objeto de un vínculo con una persona es que en éste se articula en vocativo: el que es nombrado es, al mismo tiempo, el que es llamado [...] Si el término religión debe anunciar que la relación entre los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos, acepto esta resonancia ética del término con todos sus ecos kantianos. (Lévinas, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, Vozes, Petrópolis, 1997, p. 32)

2.6) El “vacío que siempre se recrea”: una lectura heterónoma de la autonomía

Para una lectura heterónoma, la ética kantiana no es “procedimental”, lo que quiere decir que el fundamento de la ética no es un cálculo utilitario o una disciplina de la voluntad en tanto normatividad *a priori*, sino el desfase entre el dominio del sujeto y la idea del bien. En otras palabras, el campo trascendental de lo ético no está cerrado sobre sí mismo, sino que está atravesado por una posibilidad de trascendencia que Kant define como “facultad superior de desear”.

Para estudiar esta posibilidad antes debemos situar el problema de la “facultad superior de desear” con relación a lo que Kant llamó “estímulos patológicos”.²⁵² Este género de estímulos conforman la tendencia en el ser humano que Kant llama “amor hacia uno mismo”.²⁵³ Lo contrario de un afecto patológico es aquello que quebranta “el conjunto de todas las inclinaciones [que] [...] constituye el *egoísmo (solipsismus)*”.²⁵⁴

A fin de establecer la diferencia entre lo patológico y lo ético es necesario notar que la trascendencia del acto ético rompe con todo objeto patológico del deseo. De este modo, la “facultad superior de desear” es, para Kant, un deseo sin objeto, una forma pura de desear que se agota en el propio acto de desearse. En otras palabras, deseárselo ya es cumplirlo, de ahí que Kant lo llame “imperativo *categorico*”.

Se trata, por otro lado, de un cambio drástico en la disposición afectiva del sujeto, quien se descubre sometido a una inclinación que no afirma su propio ser y que puede, incluso, contrariarlo.²⁵⁵ No obstante, como ya se señaló, *lo ético* no es, para Kant, una forma de

²⁵² KANT Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, [A 152] p. 211.

²⁵³ *Ibidem*, [A 40], p. 99.

²⁵⁴ *Ibidem*, [A 129], p. 190.

²⁵⁵ Kant vincula lo “patológico” al sentimiento de placer y displacer oponiéndolo al *interés moral*: “Si este sentimiento del respeto fuera patológico y supusiera por lo tanto un sentimiento del placer fundado sobre el *sentido* interno, resultaría inútil intentar descubrir una vinculación de dicho sentimiento con alguna idea *a priori*. Mas es un sentimiento que se dirige tan sólo a lo práctico y no se adhiere a la representación de una ley sino exclusivamente según su forma, no por causa de algún objeto suyo, con lo cual no puede adscribirse al deleite ni al dolor, aun cuando produzca un *interés* en el cumplimiento de dicha ley al que llamamos *interés moral*, tal como la aptitud de adoptar semejante interés en esa ley (o sea, el respeto hacia la ley moral misma) constituye propiamente *el sentimiento moral*” (Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, p. 202)

ascetismo o disciplina de la voluntad que deba sacrificar los placeres más arraigados o aquellos que pudieran considerarse prohibidos.²⁵⁶ La libertad práctica no es una elevación estoica gradual de la voluntad hacia objetos de deseo cada vez más refinados o dignos, sino una *forma pura* de deseo que rompe con el núcleo patológico de la subjetividad. Sólo entonces, afirma Kant, “se descubriría una espontaneidad por la cual nuestra realidad efectiva sería determinable, sin que se necesiten para ello las condiciones de la intuición empírica”.²⁵⁷

Pero, si este carácter *puro* de la ley moral consiste en una indiferencia con relación a todo objeto sensible de deseo, podría confundirse con una despersonalización completa o la total apatía como disposición afectiva del abandono de todo objeto de deseo. De esta manera, Jacques Lacan leyó el sadismo como la verdad oculta del kantismo, en la medida que la universalidad formal de la ética kantiana es la que tornaría el mundo del sádico concebible.²⁵⁸

Podríamos responder a esta tesis lacaniana aduciendo que, para la ética kantiana, no se trata de una ausencia completa de participación de la sensibilidad, sino de la intervención de un “sentimiento moral”. En este sentido, Kant hizo una distinción entre el bien como *das Wohl* (ligado a objetos empíricos de deseo o al bienestar del sujeto) y como *das Gute* (ligado a la ley moral o a una determinación *a priori* del bien). Incluso insiste en decir que, si bien el acto ético está exento de motivación (*Triebfeder*), por otro lado, está vinculado a la ley moral como su “motivo auténtico” (*echte Triebfeder*).²⁵⁹

Pero aquí surge otro problema y es el hecho de que la mediación de la ley como

²⁵⁶ El hecho de que Kant identifique libertad práctica con la “moralidad” no quiere decir que la distinción entre un acto ético (en tanto acto de libertad) y lo patológico se dé en el registro de la oposición entre normal y anormal o entre legalidad e ilegalidad. Es un equívoco situar el acto ético dentro del ámbito estrecho de la ley o de la violación de la ley positiva, pues en relación con la legalidad de una acción “conforme al deber”, como veremos en seguida, el acto ético presenta un excedente de sentido. Por lo tanto, *lo ético*, en Kant, escapa a la lógica de las alternativas mutuamente excluyentes de lo legal frente a lo ilegal, perteneciendo a un registro diferente. Por otro lado, la disposición ética no significa la represión o anulación de los impulsos naturales o del *habitus*, “significa más bien que [se] es capaz de distanciarse de ellos y suspenderlos como motivación última y determinante del obrar” (Granja, Dulce María. “La doctrina kantiana de la esperanza”, en *Racionalidad y humanidad. Notas del pensamiento moderno y contemporáneo*, USC, Santiago de Compostela, 2016, p. 96).

²⁵⁷ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011, [B 430], p. 410.

²⁵⁸ “Si eliminamos de la moral todo elemento de sentimiento, en última instancia el mundo sádico se hace concebible” (Lacan, Jacques. “Da lei moral”, en *Seminário VII. Ética da psicanálise*, Zahar, Rio de Janeiro, 1986). Lacan también desarrolla este argumento en “Kant avec Sade”, en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, pp. 765-792.

²⁵⁹ Cfr. Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013 p. 199-200).

motivación es contrario a una ética heterónoma que supone un acceso a la manifestación del Otro sin mediaciones y en su *inmediatez* fáctica. En suma, una ética heterónoma que no es respeto por la ley, sino respeto *inmediato* por el otro, en fin, que no pasa por el elemento *neutro* de la universalidad. Derrida notó este problema en su ensayo sobre Lévinas, tal como leemos en el siguiente pasaje:

sin el elemento formal de la universalidad, sin el orden puro de la ley, el respeto del otro, el respeto y el otro, no escapan ya a la inmediatez empírica y patológica. ¿Cómo escapan a ésta, sin embargo, según Levinas? Se lamentará quizás aquí que no se organice ninguna confrontación sistemática y paciente con Kant en particular [...] Esta confrontación sería requerida no sólo por los temas éticos, sino ya por la diferencia entre totalidad e infinito, a la que Kant, entre otros y quizás más que otros, dedicó también algunos pensamientos.²⁶⁰

Para dilucidar esta cuestión debemos empezar señalando que en un texto de 1985 Lévinas parece responder a esta objeción de Derrida, distinguiendo la “espontaneidad incoercible” propia de la razón práctica (y que Lévinas también llamará de “impulso generoso”) del núcleo patológico del deseo y de sus motivaciones “empíricas”, como aparece a continuación:

¿Aplaca el respeto conferido a la universalidad el dominio incoercible de la espontaneidad, que no puede reducirse meramente a los impulsos pasionales y sensibles? Esta espontaneidad incoercible permite siempre distinguir entre el racionalismo riguroso de la inteligencia y los riesgos de una voluntad razonable. Pero ¿sería esta espontaneidad incoercible del querer la bondad misma que, al ser sensibilidad por excelencia, contendría también el proyecto original y generoso de la universalidad infinita de la razón requerida por el imperativo categórico? Un impulso generoso, y no esa patología que descalifica toda libertad en su santa imprudencia y que fue denunciada por Kant.²⁶¹

El hecho de que la libertad práctica en su “santa imprudencia” sea “espontaneidad incoercible”, no quiere decir que su móvil sea el núcleo patológico del desear. Por otro lado, llama la atención que a la espontaneidad de la razón práctica la llame de “impulso generoso”, expresión que ya aparecía en otro texto de 1963 “La significación y el sentido”. En efecto, ahí Lévinas desarrolla con toda claridad su interpretación acerca del “impulso generoso” como “espontaneidad incoercible del querer la bondad misma”.

Ahí, él está haciendo una evaluación del antiintelectualismo de la filosofía

²⁶⁰ Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 130.

²⁶¹ Lévinas, Emmanuel. “Derechos humanos y buena voluntad”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 2000, p. 245.

contemporánea, frente a la racionalidad instrumental y a la fragmentación de las significaciones culturales. De no querer adherir a la *gratitud* y a la *obediencia* heideggerianas hacia el ser, a la filosofía contemporánea le queda el *sinsentido* de la contemplación complaciente o el “juego infinito del arte”. Entonces Lévinas se pregunta:

¿Es necesario una orientación ciega para que las significaciones culturales tomen un sentido único y para que el ser vuelva a encontrar unidad de sentido? ¿Pero acaso una orientación ciega no representa el orden institutivo, antes que el humano, en el que la persona traiciona su vocación de persona al absorberse en la ley que la sitúa y orienta? ¿No es, entonces, posible concebir en el ser una orientación — un sentido — que reuniría la univocidad y la libertad? He aquí al menos el objeto del análisis que emprendemos.²⁶²

Para Lévinas sin embargo, la orientación que reúne univocidad y libertad no es la de un “*cogito* histórico” que se embarca en el “sentido de la historia”, porque — añade — la “orientación irresistible de la historia vuelve insensato el hecho mismo del movimiento, estando el Otro ya inscrito en el Mismo, el fin en el comienzo”.²⁶³ La orientación “necesaria” debe atravesar la superficie multiforme de significaciones en un “movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo”, pero — continúa — esta orientación no es ciega (es decir, “heterónoma” en el sentido kantiano del término), sino que — y aquí surge la expresión que nos interesa — “en tanto que orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso”.²⁶⁴

Este es, entonces, el “sentido único” de una temporalidad sin reciprocidad, en el que se renuncia a ser contemporáneo de la conclusión o, en otras palabras, es también la “gratuidad total” de la acción. El porvenir para el cual se actúa se considera como indiferente a la propia muerte es, en el decir de Lévinas, el “*ser-para-más-allá-de-mi-muerte*”:

Ser para un tiempo que sería sin mí, para un tiempo después de mi tiempo, más allá del famoso “ser-para la muerte” — no se trata de un pensar trivial que extrapola mi propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar *eternidad* a lo que hace posible tal pasaje? Pero al menos la posibilidad de sacrificio, que va hasta las últimas consecuencias de este pasaje, descubre el carácter no inofensivo de esa extrapolación: ser para la muerte con el fin de ser para

²⁶² Lévinas, Emmanuel. “La significación y el sentido”, en *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2011, p. 49

²⁶³ *Ibidem*, pp. 49-50.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 52.

quien está después de mí.²⁶⁵

Este “pasaje” suspende toda *posibilidad*, es expectativa de una justicia que sobrepasa el tiempo presente. Lévinas nos da un ejemplo de esta renuncia, en tanto suspensión del presente en una espera *in-finita*: la paciencia de la espera del socialista francés Léon Blum. Lévinas nos recuerda una frase suya, redactada en 1941 desde una prisión en el auge de la ocupación nazi: “Trabajamos en el presente, no para el presente” y concluye sobre el espíritu de esta nota de cautiverio: “Actuar para cosas lejanas, en el momento que triunfaba el hitlerismo, en la hora sorda de esta noche sin horas — e independiente de toda evaluación de ‘fuerzas presentes’— es sin duda la cima de la nobleza”.²⁶⁶

Lo que tanto impacta de esta última cita es que, en el momento y en el lugar de mayor oscuridad en la historia moderna de occidente, Blum acepte vivir y trabajar para un tiempo que nunca sería el suyo y en un tiempo que nunca traería consigo el beneficio de la liberación esperada. En otras palabras, su obra se rehusó a la melancolía del encierro y al horizonte estrecho de bajas expectativas históricas, para entregarse completamente a una obra que, en realidad, es un ejercicio de espera del gesto de benignidad imposible por parte de la historia. En suma, según Lévinas, actuar en la paciencia de la espera por un tiempo que no es el de *uno* es la temporalidad de *lo ético* por excelencia.²⁶⁷

Ahora bien, para una lectura heterónoma de la *autonomía* kantiana, “la racionalidad — la reflexión sobre los principios morales, por ejemplo — sigue al despertar ético; no es ella la que lo provoca”.²⁶⁸ ¿Pero qué significa exactamente hablar de un *despertar* ético en el caso de Kant? Para una lectura heterónoma, es caer en la cuenta de que sólo se establece una auténtica relación de alteridad desde una *excedencia* inconmensurable de sentido.

En tal caso, la *autonomía* del sujeto kantiano sólo sería pensable sobre un trasfondo de

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 54

²⁶⁷ Esta forma *apertura* infinita es lo propio de una temporalidad mesiánica. La espera de la *parousía* es una espera por la irrupción de lo imposible desde afuera de la historia; en esto también reside la universalidad concreta de la proposición “Mi Reino no es de este mundo”.

²⁶⁸ Chalier, Catherine. *Por una moral más allá del saber*, Caparrós, Madrid, 2002, p. 120.

inconmensurabilidad, de modo que la *autonomía* kantiana se fundamenta en una inconmensurabilidad como su *in-condición* constitutiva. Lo ético procede, por lo tanto, de una apertura en la que el sujeto no puede ser ni reflexividad ni cumplimiento. A este respecto Lévinas también afirmó:

[Kant] descubre en el uso práctico de la razón pura una intriga, irreductible a la referencia al ser. Una buena voluntad, de alguna manera, utópica, sorda a las informaciones, indiferente a las confirmaciones que podrían venirle del ser (las cuales importan a la técnica y al imperativo hipotético, pero no conciernen a la práctica ni el imperativo categórico), procede de una libertad situada abajo del ser y más acá del saber y de la ignorancia.²⁶⁹

En su libro *La ética de lo real*, Alenka Zupančič afirma de la razón práctica kantiana que “el sujeto obtiene acceso a la libertad sólo en la medida en que se siente un extraño en su propia casa”.²⁷⁰ ¿Acaso habría una fórmula más adecuada para describir el *no-lugar* de la hospitalidad? La libertad práctica presupone esta escisión de la subjetividad para dar lugar a la motivación del acto ético. En este sentido Zupančič también afirma: “la ‘lección’ de la filosofía práctica de Kant no es sólo una cuestión de la diferencia entre la libertad *nouménica* y la necesidad fenoménica sino, más bien, que la libertad (práctica), tanto como la necesidad (*inlibertad*), sólo es posible con el trasfondo de la libertad trascendental”.²⁷¹

Para la lectura lacaniana de Zupančič, entre el sujeto y el otro hay algo que no pertenece ni al uno ni al otro, sino que es “*éxtimo*” a ambos. Esta mediación la llamará “el Otro del Otro” o el “objeto *petit a*” que es el excedente de sentido que *causa* el objeto del deseo, es — digamos — su “condición trascendental”. Sin embargo, esta lectura lacaniana de la ética kantiana no pasa a la realidad determinada de la libertad práctica, sino que se detiene en su posibilidad. Para una lectura propiamente levinasiana, al contrario, el *entre* ya está determinado por el *no-lugar* de la hospitalidad, cuando “la identidad de este idéntico se desgarrar [...] haciendo un vacío que siempre se recrea”.²⁷²

Para la interpretación levinasiana, el “elemento formal de la universalidad” es la *in-*

²⁶⁹ Lévinas, Emmanuel. “Transcendance et mal”, en *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 2004, p. 190.

²⁷⁰ Zupančič, Alenka. *La ética de lo real. Kant, Lacan*, Prometeo, Buenos Aires, 2010, p. 39.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 54-55.

²⁷² Lévinas, Emmanuel. “De la conscience à la veille à partir de Husserl”, en *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 2004, pp. 50-51.

condición de la hospitalidad, la *contracción* del encuentro en relación con el cual el sujeto es descentrado y queda *sujeto* a la ley.²⁷³ Pero, entonces, ¿qué quiere decir exactamente estar *sujeto* a la ley?

Veámos antes que para hacerse responsable por la responsabilidad del otro exige una “generosidad radical”, es decir, un cierto desprendimiento o “gratuidad” del acto ético. En los términos de Lévinas, es estar *sujeto* a la exigencia de un “movimiento que va del Mismo hacia el Otro. Exige, por lo tanto, la ingratitud del Otro. La gratitud sería el retorno del movimiento a su origen”.²⁷⁴ ¿Pero tal fórmula no se acerca demasiado del masoquismo o, entonces, de una moral “sin vísceras” que no espera nada porque sencillamente no hay nada que esperar?

En *Sobre un supuesto derecho de mentir por amor a la humanidad*, Kant se expone a la situación hipotética de verse obligado a decirle a un asesino el paradero de su amigo que se escondió en su casa. Según Kant, mentirle lo haría responsable de las consecuencias en el caso desafortunado de que su amigo escapase por la ventana y se topase con el asesino a algunas cuadras. Por el contrario, en el caso de que dijese la verdad se eximiría de la responsabilidad por el destino de su amigo.²⁷⁵

Antes de considerar las implicaciones de esta situación hipotética para la ética kantiana, es necesario distinguir en esta ética la *motivación* del acto ético, de la *ley* y de la *máxima*. Una motivación abarca una dimensión de pasividad derivada de la ley, es un sentimiento “*a priori*”

²⁷³ Como leemos a continuación: “Si surgen en nuestra exposición términos éticos anteriores a los de libertad y no-libertad es porque, antes de la polaridad entre el bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*” (Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 194).

²⁷⁴ Lévinas, Emmanuel. “La significación y el sentido”, en *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2011, p. 50.

²⁷⁵ Sobre este ejemplo Zupančič concluye: “Kant toma, en este caso, el deber de decir la verdad como un deber ya hecho que ha superado, de una vez y para siempre, la prueba del imperativo categórico y que, por ende, puede escribirse en alguna lista principal de mandamientos válidos para las futuras generaciones. Es precisamente este gesto el que hace posible al sujeto asumir una actitud perversa, decir que el deber incondicional le impuso sus acciones para así justificarlas, ocultarse detrás de la ley moral y presentarse como el ‘mero instrumento’ de la Voluntad” (Zupančič, Alenka. *La ética de lo real. Kant, Lacan.*, Prometeo, Buenos Aires, 2010, pp. 76-77). Esta interpretación es lacaniana en la medida que, para Lacan, el carácter *in-condicional* de la ley es el *excedente* de deseo que el sujeto mienta sin nunca agotar, el “*objet petit a*”. Esta forma de trascendencia del imperativo categórico por sí sola podría llevar a la situación paradójica apuntada en “Kant con Sade”, es decir, a la ausencia de criterio de distinción entre una motivación ética y un *yo sádico* que tiene como único compromiso la universalidad formal de su acción. Según Lacan, lo que el sujeto piensa estar haciendo, y así justifica su acción, es cumplir con su deber, lo que su deseo perverso busca, en realidad, es un “más-de-gozo” en la negación obstinada del Otro.

de respeto. Por otro lado, la ley es una forma pura de desear, la *in-condición* del deseo, digamos, el “vacío que siempre se recrea”. Finalmente, la *máxima* es una regla *universalizable*, de modo que su forma de universalidad (por *generalización*) no podría extenderse a la *motivación* del acto ético, ni a la *in-condición* de la *ley* que está en su fundamento.

En otras palabras, no se tiene un “sentimiento *a priori* de respeto” por una *máxima* de la acción o por un “axioma práctico-jurídico”, pues, como leemos en la *Crítica de la razón práctica*, “el respeto se aplica siempre únicamente a las personas, jamás a cosas”.²⁷⁶ En suma, la *máxima* universaliza un derecho conferido a la humanidad. Ya la *motivación* del acto ético rompe con el núcleo patológico (del “amor de sí”) del *sujeto* a la *ley* y lo constriñe a una “responsabilidad total” por la responsabilidad del otro hombre (o de la otra persona como *fin en sí mismo*). La ley como el móvil del acto ético no es, por lo tanto, de la misma naturaleza de la *máxima*, habría una heterogeneidad constitutiva o *discontinuidad* radical entre ambas.

Regresando ahora a la situación hipotética de *Sobre un supuesto derecho de mentir...*, el problema no es el de aplicar o no aplicar una *máxima generalizable* (el ser veraz) a una situación hipotética, sino de mostrar la inconsistencia *legal* que demuestra Benjamin Constant al darle a la eventualidad de mentir en casos excepcionales el estatuto universal de un derecho de la humanidad, es decir, la inconsistencia lógico legal implicada en la generalización de una excepción. En un Estado de derecho, el problema no es el de hacer valer la particularidad de la excepción, sino el de hacer valer la universalidad del derecho.²⁷⁷ No se trata de un “derecho de mentir por amor a la humanidad”, sino del deber de ser veraz.

Otra cuestión sería la de saber si, para Kant, en una tiranía o en un Estado de excepción

²⁷⁶ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, [A 135], p. 196.

²⁷⁷ Sobre el carácter jurídico de la polémica entre Kant y Benjamin Constant, GRANJA Dulce Maria, “Kant y el escandaloso tópico de la prohibición de mentir: una lectura alternativa desde el derecho la filosofía del derecho”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 29, Madrid, 2012, pp. 15-44. La acepción liberal de *derecho* en Kant nos conduce a un fundamento normativo de *igualdad*, entendido como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (KANT Emmanuel, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, 2008, Madrid, § B [230], p. 39). Esta definición formal de *igualdad* funciona dentro de la “Doctrina del derecho” como *axioma jurídico* de la razón práctica (“axioma de la libertad externa”). Retomaremos el problema de los *derechos del hombre y del ciudadano* y el supuesto liberal de la *igualdad* en las tercera parte de esta tesis.

sigue teniendo sentido el problema de hacer valer la universalidad del derecho.²⁷⁸ Por ejemplo, el título de “gentiles justos” que se le dio a aquellos que arriesgando sus propias vidas refugiaron a judíos en sus hogares durante la ocupación nazi. En este caso, no era cuestión de una generalización republicana de *máxima* socialmente compartidas (de ser veraz) en su dimensión de condición para el derecho universal, sino de la “intriga ética” que desata la ley como *incondición* del acto de salvaguardar la vida del otro.

¿No sería este un caso ejemplar de una “espontaneidad incoercible del querer la bondad misma” que Lévinas atribuye a la razón práctica kantiana? ¿Acaso los “gentiles justos” no actuaron *por deber* en sentido kantiano? ¿Qué pensaría Kant sobre mentir *por amor a la humanidad* bajo un régimen nazi que legaliza el crimen? Sopesar dudas en torno a cuál sería la respuesta kantiana a estas cuestiones ¿no sería ya una tergiversación del espíritu del imperativo categórico kantiano, la caída en lo que Eichmann denominó de su “uso casero para un hombre

²⁷⁸ Dulce María Granja nos recuerda que en los apuntes de sus lecciones sobre ética, Kant habría abordado “el caso en el cual a nosotros se nos exige, mediante una violencia ilegítima, que digamos la verdad sobre un determinado asunto. Ahí afirma que, en condiciones donde se le priva a uno la libertad, no existe condición ética o jurídica que obligue a uno a hablar con veracidad, y señala que en ese contexto uno está autorizado a proferir una ‘mentira por necesidad’ (*Notlüge*) (*Vorlesungen über Ethik [VE]*, XXVII, 447-448). En realidad, ése es el caso con el cual nos enfrentamos en nuestro ensayo, pues el asesino que llama a la puerta, tal como se menciona explícitamente en el pasaje que hemos citado (*VRL*, VIII, 426), si lo ‘fuerza injustamente’ a uno a fin de obtener la información que está buscando. De antemano, el carácter de coacción de tal solicitud invalidaría la declaración misma, amén del hecho ya señalado de que no se trata de una autoridad quien nos la está pidiendo: por tanto, sería procedente emitir una mentira por necesidad ante semejante coacción. Por otra parte, si no se nos pide una declaración, no hay motivo que jurídicamente nos impida emitir una falsedad, y, como el propio Kant llega a reconocer, al realizar tal cosa no estaríamos cometiendo injusticia alguna con el asesino (*VRL*, VIII, 426)” (*Ibidem*, pp. 35-36).

sin importancia”²⁷⁹

Si la ley es el imperativo categórico (*indeclinable*) de afirmar la humanidad del (*otro*) hombre como *fin en sí mismo* sobre el propio interés, entonces su *in-condicionalidad* debe ser la fuente de la motivación ética (de una “espontaneidad incoercible del querer la bondad misma”) a partir de la cual se podrán derivar *máximas* con pretensión de universalidad relativas a los medios socialmente compartidos de su realización. La misma ley que obliga a ser veraz es la que obliga a ver por la vida del otro hombre.

El punto a enfatizarse es el hecho de que, conforme a la tesis kantiana de la autonomía de la ética (con relación a lo especulativo, jurídico, político, ontológico etc.), en el acto ético el *sujeto* a la ley está completamente *arrojado* a la finitud de su propia deliberación. *Más acá* de la “libertad externa” o de un “axioma práctico-jurídico”, la libertad vinculada a la ley es para sí misma incomprensible. Este es el límite de la conciencia en su dimensión práctica, no serle posible conocer la realidad de la libertad trascendental y, por ende, la realidad del bien (*das Gute*). Al sujeto ético le es oculta la raíz común que enlaza la intencionalidad y el contenido del acto, le es imposible reconocer un ejemplo siquiera que le demuestre haberse sometido a la ley

²⁷⁹ “Durante el interrogatorio policial, cuando Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la vaga noción de que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión del soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas. Esta afirmación resultaba simplemente indignante, y también incomprensible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega [...] Lo que Eichmann no explicó a sus jueces fue que, en aquel ‘período de crímenes legalizados por el Estado’, como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del ‘imperativo categórico del Tercer Reich’, debida a Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: ‘Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos’ (*Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15-16). Kant, desde luego, jamás intentó decir nada parecido. Al contrario, para él, todo hombre se convertía en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar; el hombre, al servirse de su ‘razón práctica’, encontró los principios que podían y debían ser los principios de la ley. Pero también es cierto que la inconsciente deformación que de la frase hizo Eichmann es lo que este llamaba la versión de Kant ‘para uso casero del hombre sin importancia’. En este uso casero, todo lo que queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá del simple deber de obediencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley” (ARENDRT Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2003, pp. 83-84).

sin dejarse orientar por ninguna otra motivación.²⁸⁰ Esto ya impediría pensar el sentimiento kantiano de respeto como una “auto-afección” produciendo la satisfacción de “haber actuado correctamente”.

Por el contrario, la ley constituye en el sujeto el vacío de su *forma pura*, el desfase mismo entre la motivación y el acto, el intervalo entre la intención y el gesto está “mediado” por una temporalidad diacrónica y una intriga ética en relación con la cual el sujeto está para siempre “en retraso para el encuentro con el otro”. Este desfase hace imposible que la universalidad de la ley se *realice* en el plano *óntico*. No obstante, este vacío que siempre se recrea hace que la ley tenga vocación para otra forma de universalidad, la universalidad de una “espontaneidad incoercible del querer la bondad misma”.

²⁸⁰ “La moralidad propiamente tal de las acciones (mérito o culpa) incluso la de nuestras propias conductas, permanece, por eso, enteramente oculta de nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Pero cuánto de éste es puro efecto de la libertad, y cuánto ha de atribuirse a la mera naturaleza y a los defectos del temperamento, que no pueden ser imputados como culpas, o a la feliz constitución de éste (*merito fortunae*), nadie puede saberlo, y por eso tampoco puede nadie juzgar con entera justicia” (Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [A 551/B579], p. 516).

2.7) Más allá de los paralogismos de la razón o cuando “el bien se pone a significar sólo”

La ilusión de los Paralogismos consiste, según Kant, en que la idea trascendental funda la identidad del yo en una *unidad* vista como existente con independencia del sujeto de conocimiento. La ilusión consiste en partir de la *identidad numérica* y en atribuirle al sujeto. Cuando Kant considera que “el yo debe acompañar todas mis representaciones” se refiere al hecho de que una actividad de síntesis en el tiempo (“sentido interno”) es necesaria, pero incapaz de garantizar una identidad “material” para el yo.²⁸¹ Apenas es posible concluir que una *unidad formal* (“apercepción trascendental”) es la condición presupuesta de esta actividad de síntesis en el tiempo.

Para Kant, la unidad del sujeto (la garantía de su permanencia en el tiempo) sólo puede remitir al “sentido externo”, es decir, a la *ipseidad* del cuerpo propio en su materialidad y concreción empíricas.²⁸² Sin embargo, el hecho de que el sujeto se vea y de que otras personas lo vean como objeto de una intuición externa tampoco permite sacar ninguna conclusión respecto a su identidad subjetiva. Sólo sería posible si se considerara desde un punto de vista “objetivo”, el cual es, precisamente, el *dispositivo* que Kant está, de cierto modo, “*deconstruyendo*” en los paralogismos.

Ahora bien, para una lectura lacaniana de los paralogismos, el *cogito* cartesiano ya es un sujeto descentrado conforme a la teoría del “estadio del espejo”.²⁸³ Para esta teoría de la constitución imaginaria de objetos, todos los objetos de deseo son proyecciones narcisistas del

²⁸¹ “Por cierto, la representación *yo soy*, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto; pero no [encierra] aún *conocimiento* alguno de él, y por tanto tampoco ningún [conocimiento] empírico, es decir, [ninguna] experiencia; pues para ella se requiere, además del pensamiento de algo existente, también intuición, y aquí, [intuición] interna, con respecto a la cual, es decir, al tiempo, debe ser determinado el sujeto, para lo que son precisos, ineludiblemente, objetos externos, de modo que, en consecuencia, la experiencia interna misma es posible sólo mediatamente, y sólo por medio de la externa” (Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2009, [B 277], p. 262). “De la misma manera, el sujeto, en el cual la representación del tiempo tiene originariamente su fundamento, no puede determinar; en virtud de ella, su propia existencia en el tiempo” (*Ibidem*, [B422], p. 405).

²⁸² En esto consiste la “Refutación al idealismo” de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “aquí se demuestra que la experiencia externa es, propiamente, inmediata; que sólo por medio de ella es posible, no ya la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí la determinación de ella en el tiempo, es decir, la experiencia interna” (*Ibidem*, p. 262).

²⁸³ Lacan, Jacques. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, pp. 93-100.

yo. El Mismo actúa, en realidad, como el “Otro” de sí. Así funciona la ilusión de la identidad personal, yo duplicado (*moi*) con el cual el “yo” (*je*) se identifica.

En el registro de *lo imaginario*, el sujeto emerge constitutivamente alienado de sí o, en otras palabras, el yo emerge ya *objetivado* como “yo ideal”.²⁸⁴ Por otro lado, este esquema está subsumido al “ideal del yo” — al punto de vista virtual (refutado por los Paralogismos) — desde el cual el sujeto se ve a sí mismo como visto por el Otro (el Otro del Otro o “Sujeto supuesto saber”). Es decir, la constitución trascendental de la alteridad sería un mecanismo de proyección especular centrada en un sujeto descentrado.

Según Lacan, se hace necesario atravesar este narcisismo — determinando todas las relaciones de objeto y el primado mismo del objeto en su dimensión *imaginaria* — hacia la función trascendental del deseo. Asumir un *manque-à-être* como la condición *a priori* de constitución de los objetos del deseo humano es acceder al registro de *lo simbólico* — de la falta de ser o del deseo sin objeto — en tanto estructura inconsciente que determina la conducta. Se trata, entonces, de simbolizar la negatividad constitutiva del deseo puro sin disolverla o, en otras palabras, darle lugar al *manque-à-être* en la relación de objeto.

Para el Lacan del “Discurso de Roma”, las relaciones interpersonales están determinadas de manera inconsciente por un sistema simbólico de leyes, están “mediadas” por el elemento *neutro* de la universalidad de la ley. Por ende, el psicoanálisis debería llevar al sujeto a tomar conciencia de la estructura sociolingüística inconsciente que determina su objeto de deseo, de modo que atente al hecho de que su deseo siempre estuvo ligado al deseo del Otro, el cual, en realidad, no es un deseo de objeto sino el *deseo puro por la ley*.

Más allá del principio de placer, es decir, de la enajenación en el circuito narcísico de las fijaciones de objeto, habría un goce derivado del reconocimiento del deseo en la dimensión simbólica de la ley. En efecto, la ley permite una simbolización de la imposibilidad de que un contenido objetual empírico agote la negatividad del deseo puro. *Nombrar el deseo* significa, en este caso, formalizar la *diferencia* entre deseo y objetos del mundo fenoménico, conforme a la

²⁸⁴ El sujeto se objetiva a sí mismo desde una *nada* de ser (Lacan, en este punto, sigue la definición de conciencia como *nada* propuesta por la “ontología fenomenológica” de Sartre). En otras palabras, se proyecta espectralmente formando la identidad material responsable por crear el efecto de unidad ‘real’.

ley paterna y fálica, “significante-maestro” capaz de articular en torno a sí los modos de sexuación y de goce.

Pero en este punto Lacan debió enfrentar una situación delicada, pues, para Freud, la ley sólo se reconcilia con lo pulsional en la figura sádica del *super-ego*, en la fusión destructiva entre la conciencia moral (*Gewissen*) y la pulsión de muerte. Es entonces que, según Vladimir Safatle,

él [Lacan] recurrió a un procedimiento astuto y digno de los mejores golpes de la escena intelectual: puso a un otro en su lugar para poder criticarlo. Ese otro no era otro sino Kant. El golpe era aún más teatral porque, en vez de criticarlo directamente, en varios momentos Lacan utilizó a Antígona y a Sade: dos personajes encargados de sustentar los desafíos del psicoanálisis al discurso de la dimensión práctica de la racionalidad moderna. Así, esa verdadera obra de teatro entre dos personajes más uno (Kant con Sade, más Antígona) era, en realidad, un juego orquestado por Lacan contra sí mismo.²⁸⁵

A juzgar por este comentario, el Kant de Lacan está más asemejado a un títere de guiñol que a un pensador de la estatura del filósofo de Königsberg. De cualquier manera, así como el problema en torno a la razón práctica de Kant parece determinante en el giro lacaniano del *imaginario* al *simbólico*, del mismo modo, consideramos que Kant pasará a ocupar un papel epistémico central en el giro de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser...*, claro que por razones distintas incluso opuestas. Mientras que, para Lacan, Kant remite a la *estructura* o al elemento neutro de la universalidad de la ley (fálica); a Lévinas Kant le permite pensar *de otro modo que ser* la trascendencia de *lo ético*.

De entrada, para el Lévinas de *Totalidad e infinito*, el *cogito* también es un sujeto estructuralmente descentrado. Nuestro autor también encontró una dimensión de opacidad de sentido, *más originaria* que aquella perteneciente al campo especular de la representación; una dimensión que constituye el procedimiento de identificación del sujeto mediante la visión y que al mismo tiempo lo oculta, como el ojo que ve pero no puede verse viendo. *Totalidad e infinito* describe el mundo de los alimentos y el disfrute como dimensiones que se abstraen a la representación y que constituyen la subjetividad como *separación*. Por otro lado, describe el *rostro* como aquello cuyo sentido proviene absolutamente de sí mismo. De este modo, la

²⁸⁵ Safatle, Vladimir. “O ato para além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano” en *O limite tenso. Lacan entre filosofia e psicanálise*, Unesp, São Paulo, 2002, p. 201.

manifestación del *rostro* instaura una separación anterior al mecanismo narcisista de identificación del yo, mecanismo que ya es encubrimiento del Otro.

El primer significado proferido (la “primera palabra”) no vendría del yo sino de la alteridad. Por lo tanto, el *rostro* significa sin mediación: “la manifestación y lo manifestado coinciden y, en consecuencia, permanece exterior a toda imagen que pudiéramos retener”.²⁸⁶ La “epifanía del rostro” de *Totalidad e infinito* remite a una dimensión *proto-originaria* en la cual el Otro precede al sujeto y lo produce como estructura de alteridad en su *ex-cedencia* de sentido.

Para el autor de *Totalidad e infinito*, esta anterioridad y exterioridad del Otro es la condición fundamental para una experiencia ética del *rostro*, el Otro en su producción es expresión, es “presencia viva”.²⁸⁷ En este caso, la idea es incapaz de contener el *ideatum* (tal como la “idea de infinito” de René Descartes).²⁸⁸

Sin embargo, también hemos observado que la crítica de Derrida llevará a Lévinas a sospechar que su filosofía de la alteridad aún sigue presa de la ontología. Así, el “deseo metafísico” de *Totalidad e infinito* estaría sumido en el “sueño de la heterología pura”, es decir, en la enajenación de los paralogismos o, en la terminología de Lacan, sería presa del registro *imaginario* y de su proyección narcisista.

A diferencia de la solución lacaniana, para *De otro modo que ser...* no se trata de la simbolización de la negatividad constitutiva del deseo, sino de su *substitución*. En principio, mediante la noción levinasiana de *substitución*, se evade no solamente el narcisismo del “yo ideal” (del registro del *imaginario*), sino también el riesgo de sado-masiquismo que amenaza el “ideal del yo” (la formalización del *deseo puro* en un *más-de-goce*). Entonces, la cuestión ahora es la de saber si esta forma de trascendencia por *desnucleización* y *substitución* propuesta en *De otro modo que ser...* es capaz de atravesar el registro *imaginario* para, finalmente, dar paso a la exterioridad metafísica.

²⁸⁶ LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*, Librairie Général Française, Paris, 2000, p. 330.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 61.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 41.

Según la interpretación levinasiana, Kant propone un “modo *nuevo* de significatividad, la cual, para pensar conforme su medida cuando conoce, debe, además, incesantemente, *despertarse* o *despabilarse*: vigilancia que, antes de servir para conocer, es una ruptura de límites y un estallido de la finitud”.²⁸⁹ Este estallido de la finitud se presenta en el origen de la conciencia intencional preocupada por la presencia y por el cumplimiento.

Como veremos en la tercera parte y última parte de esta tesis, el potencial crítico de la concepción radical de finitud se la debemos a Heidegger y a su lectura de la “imaginación trascendental”, como experiencia abismal de su propia negatividad. Esta concepción de finitud le permitirá a Lévinas pensar la trascendencia del *sujeto*, de manera que pueda evadir mecanismos imaginarios de identificación y disipar sus “dobles”.

En este sentido, *De otro modo que ser...* define la noción de *proximidad* como aquello que “es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad. A esta descripción corresponde un modo de significación distinto de la ‘donación de sentido’ puesto que la significación es la misma relación con el prójimo, el uno-para-el-otro”.²⁹⁰

Podemos inferir que esta cita fue labrada sobre la lección judaica del primado de la práctica. El neokantiano Hermann Cohen también se detuvo en el hecho de que “El Talmud nos llama la atención sobre el orden que figuran las palabras en la frase que confirma que la revelación ha sido recibida: ‘haremos y escucharemos’. Primero se actúa y luego se comprende [...]; por tanto es conocimiento moral, conocimiento de la razón práctica”.²⁹¹ En su lectura de Kant, Cohen pondera que también debe enfatizarse el primado de lo práctico sobre lo especulativo.²⁹² Él y Lévinas concordarían en este punto.

Sin embargo, Cohen considera que el primado de la práctica amplía un *saber* antropológico como resultado del ejercicio cotidiano en sociedad, por lo tanto, *saber* pragmático,

²⁸⁹ Lévinas, Emmanuel. “El pensamiento del ser y la cuestión del otro”, en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 161.

²⁹⁰ LÉVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 165.

²⁹¹ COHEN Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes judías*. Anthropos, Barcelona, 2004, p. 254.

²⁹² Cfr. Pilatowsky, Mauricio. *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, PyV/FES Acatlán/UNAM, México, pp. 86-87).

prudencial: “El hombre al actuar reproduce el doble significado de lo *uno* y de lo *único* tanto en su dimensión espacial como en la temporal. La razón reproduce en su actuar la permanencia en el cambio, la unicidad dentro de la totalidad”.²⁹³

Lévinas, por el contrario, circunscribe *lo ético* a un terreno pre-originario anterior a la dialéctica entre particular (*uno*), singular (*único*) y universal (*totalidad*). El “otro hombre” no se encuentra en esta dialéctica de *uno* y *único*. Hay que ir a su encuentro fuera de la totalidad.²⁹⁴ Para Lévinas, lo que confirma que “la revelación ha sido recibida” es la irrupción de la *proximidad* despojada de todo recurso que le permita reconocerse como *identidad* “gestada” en el ser: “socialidad *mejor que* la fusión o que el acabamiento del ser en la conciencia de sí, proximidad donde, en este ‘mejor que’, el bien se pone a significar sólo”.²⁹⁵

Ahora bien, es posible en una lectura levinasiana de Kant encontrar una dimensión pre-originaria de la ley, en la medida que, para el propio Kant, el bien sólo puede significar cuando se abandona todo objeto empírico y el núcleo patológico del sujeto de deseo.²⁹⁶ Desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant llamaba la atención de que ahí reside una paradoja, en la medida “que solamente la dignidad del hombre [...] sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, de imprescindible precepto de la voluntad [...] pues de otro modo tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades”.²⁹⁷

²⁹³ *Ibidem*, p. 116.

²⁹⁴ Cabe notar que el esquema de Cohen es equivalente a la “trascendencia en la inmanencia” de Husserl o a la “pre-comprensión” de Heidegger. En los tres casos, el ente sólo puede darse sobre un fondo que lo supera y, al mismo tiempo, lo constituye (concepto, horizonte, totalidad, etc.). Este esquema “no [hace] más que representar el antiguo programa ontológico de la filosofía europea que, como ontología, ha sido, mayormente, una ‘reducción del Otro al Mismo’. Los entes individuales, en esta filosofía, pueden aparecer en la experiencia sólo como ‘individuos’ sobre el fondo de una totalidad, que los hace comprensibles sólo en la medida en que los vuelve a atraer hacia sí; la totalidad es el ser que el sujeto que conoce debe siempre conocer antes de acceder al ente” (Vattimo, Gianni. “Metafísica, violencia y secularización”, en *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 76).

²⁹⁵ Lévinas, Emmanuel. “La pensée de l’être et la question de l’autre”, en *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 2004, p. 184.

²⁹⁶ Cfr. Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, 2013, Madrid, pp. 172 y sig. [A 110 / sig.]

²⁹⁷ Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004, p. 138.

Lévinas terminará afirmando que “el rostro es abstracto”, pero de ser así, esta abstracción ¿no se hace, a su vez, una “idea comprendida y descubierta”? ¿Cómo una lectura heterónoma de Kant podría mantener el “respeto por una mera idea” — idea de un *deseo puro* — sin volverse, a su vez, una mera “idea comprendida y descubierta”? Lévinas responde a esta cuestión mediante una interpretación heterológica de la forma imperativa de la ley:

¿En presencia del Otro no respondemos a un ‘orden’ cuya significatividad sigue siendo subversión irreversible, pasado absolutamente caduco? Tal significatividad es la significatividad de la huella. El más allá de dónde viene el rostro significa como huella [...] Es un pasado inmemorial y es tal vez, esto también, la eternidad cuya significatividad rechaza obstinadamente hacia el pasado. La eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado [...] El ‘orden’ personal al cual nos obliga el rostro está más allá del ser [...] Es posibilidad de esta tercera dirección de *irrectitud* radical que escapa al juego bi-polar de la inmanencia y de la trascendencia, propia del ser en el que la inmanencia gana, de repente, contra la trascendencia.²⁹⁸

A la *inmediatez* del rostro como “presencia viva” y dimensión ética en *Totalidad e infinito* le corresponde ahora esta abstracción por desfase — *an-árquica* — anterior a toda identificación y comprensión, donde el bien se pone a significar sólo y el “*deseo puro*” (no contaminado de ontología) es hospitalidad. La “objetividad” de la ley es el contraerse de lo “vivido aplazándose en lo vivido” para darle lugar al transcurrir de la *otredad* del Otro como “eleidad”: “El perfil que, por la huella, torna el pasado irreversible, es el perfil del *El* [...] La eleidad de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad”.²⁹⁹

Finalmente, la única manera aproximada de concebir el principio de esta *ex-timidad* en la *proximidad* o en “el-uno-para-el-otro” es por analogía con el útero o con el “Otro bajo la piel” en sentido hebreo, tal como lo describe Mauricio Pilatowsky:

La palabra hebrea para decir compasión es *RaJMaNuT*, que proviene de la palabra *ReJeM* (útero o matriz). Sentir compasión por el otro se equipara al sentimiento de la madre por su hijo cuando éste está en su vientre. En el amor que esta relación establece, la madre cobija al ser indefenso lo protege, lo carga en su interior como parte de su propio ser. Sin embargo, lo ama porque es un ser independiente, no es como alguno de sus órganos [...] Descubrir al prójimo en la relación compasiva es descubrir nuestra fragilidad en él y su independencia en nosotros. El acto compasivo concilia la libertad con la responsabilidad. Todo esto se ilustra en la forma hebrea de decir compasión.³⁰⁰

²⁹⁸ Lévinas, Emmanuel. “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2011, pp. 74-75. Modificamos esta traducción, sustituyendo “significancia” (del francés *signifiance*) por el de “significatividad” (empleado en las traducciones de Miguel García-Baró).

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 76.

³⁰⁰ Pilatowsky, Mauricio. *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, FES Aragón/UNAM/PyV, México, 2008, pp. 118-119.

El sujeto queda constitutivamente imposibilitado de *reducir* el Otro a la presencia, al mismo tiempo, el Otro *sujeta* sin someter. Entonces, la “*epifanía* del rostro” de *Totalidad e infinito* se vuelve *otro modo que inmediatez y presencia*, frente al cual, efectivamente, se está siempre como “en retraso para el encuentro con el prójimo”. El *rostro* se “vacía”, se desontologiza, deja de ser presencia. A través del *rostro* como *ex-timidad*, el sujeto es expulsado en esta forma radical de la finitud o de temporalidad irreversible. Pero este ser *arrojado*, despojado de sí en exilio, expulsado de sí en el tiempo, no depende de una finitud como *derección* [*Geworfenheit*] heideggeriana, sino que es diacronía orientada hacia el Otro, es *ser-rehén* del Otro como de un destino: “Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme, él primero, antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger la elección”.³⁰¹

Antes de pasar al último capítulo de la segunda parte, cabría retener el hecho de que Kant concluya la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirmando la incomprendibilidad de la libertad práctica. No sería posible comprender la incondicionalidad de la libertad. Por lo tanto, si bien Kant define la libertad como “causalidad de la razón” y como “espontaneidad práctica”, por otro lado, es necesario no perder de vista que la incomprendibilidad de la libertad señala un fundamento pasivo en la base del “imperativo categórico” y, por ende, de la idea kantiana de autonomía. De lo contrario, no podría darse la *in-condición* del Otro como “fin en sí mismo”.

En efecto, una lectura heterónoma de Kant descubre una responsabilidad anterior a cualquier deliberación como forma imperativa *indeclinable* de la ley. En la *Critica de la razón práctica*, esta anterioridad aparece como “hecho de razón” (*Factum der Vernunft*). Este *factum* — originariamente incomprensible — abre paso a una forma distinta de trascendencia y de significatividad las cuales, como seguiremos observando a continuación, marcan el fin de la problemática del origen y del ser.

³⁰¹ LÉVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 194.

2.8) Lévinas lector de los postulados o la “razón indigente”

Si bien la angustia heideggeriana se caracteriza por su estructura reflexiva como conmoción *de sí por sí* (*ser-para-la-muerte* conmovido *de* su propia nada y de su finitud *por* esta nada y por esta finitud), según Lévinas “el temor por el otro hombre no regresa a la angustia por *mi* propia muerte; desborda la ontología del *Dasein* de Heidegger”.³⁰² Pero no es que Lévinas se desentienda del sentido verbal de la diferencia radical entre ser y ente, sino que, al contrario, en el corazón de la aventura ontológica, encuentra la “posibilidad de que un *más-allá-del-ser* tome sentido”³⁰³, como leemos a continuación:

Llamado de la santidad, precediendo la preocupación por existir, la preocupación de *ser-ahí* y de *ser-en-el-mundo*; utopía y *de-inter-és* más profundo que el *ser con* los otros, *para-los-otros* de la *Für Sorge* implicada en el *ser-en-el-mundo*, en que el ser del otro equivale a su profesión y sólo se entiende a partir de los “negocios” y de su ser.³⁰⁴

La disposición *más que* fundamental del *Dasein* es el temor por el otro. En el límite de *lo ontológico*, el imperativo de no abandonar al otro hombre sólo cara a la muerte, el destino del otro hombre me importa [*me regarde*] y, al importarme, me compromete y se torna un destino compartido. Entonces, con relación a *lo propio* del *Dasein*, hay un fundamento anterior y *más que* fundamental (*meta-ontológico*) en el *interés* por la vida del otro hombre del que se es responsable, entonces, “el ser-ahí, al cual siempre importa ser, sería pues, en su propia autenticidad, *ser-para-el-otro*”.³⁰⁵

Mientras Heidegger procura traer a la memoria el “olvido del ser” — o la evasión de *lo propio* —, para Lévinas, este ejercicio de rememoración dejará encubierto otro olvido, el olvido de la alteridad radical del Otro/otro (*Autre/autrui*), su alteridad constitutiva negada en la

³⁰² *Ibidem.*, p. 364.

³⁰³ Lévinas, Emmanuel. “Morrer por ...”, en *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, Voces, Petrópolis, 1997, p. 254.

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 260-261.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 257.

inmanencia de *lo propio*.³⁰⁶ En Lévinas, hay un primado meta-ontológico del *ser-para-el-otro* y del temor por la muerte del otro hombre sobre la “autenticidad” del *ser-para-la-muerte* y donde el “futuro de la muerte en el presente del amor es, probablemente, uno de los secretos originales de la propia temporalidad y más allá de toda metáfora”.³⁰⁷

En la lectura heideggeriana de la “ilusión trascendental”, toda aspiración de la razón se interpreta como una “tendencia natural” de evadir la finitud en la a-temporalidad del *concepto* o del valor. Para Heidegger, el sentido abismal de la imaginación trascendental constituye el “horizonte de la objetividad”, condición insuperable del ser y temporalidad originaria en la que se agota todo sentido de la aventura ontológica de *lo humano*.

De este modo, si bien Heidegger retomó de Kant la noción de “ilusión trascendental” como una noción crítica fundamental, consideraba la noción de “ideal trascendental” como un retorno a la onto-teo-logía: “En Heidegger, al menos en *Sein und Zeit*, todo lo que es olvido de la muerte es inauténtico o impropio y el propio rechazo de la muerte en la distracción remite a ella”.³⁰⁸

Por esta razón, Lévinas retoma a *Kant contra Heidegger*, pues es Kant quien partiendo de una filosofía de la finitud, “vuelve a poner la finitud en tela de juicio cuando pasa al plano práctico”.³⁰⁹ Pero poner la finitud en tela de juicio no es, para una lectura heterónoma de Kant, volver a una filosofía de los valores, sino entender que “a través de la tensión hacia ellos, se puede mostrar algo al pensamiento”.³¹⁰ Pasar al plano práctico no es abandonar la finitud, sino ponerla en cuestión desde la finitud misma. En otras palabras, la *excedencia* del Lévinas lector

³⁰⁶ La disposición afectiva *más que* fundamental es, por lo tanto, el “temor por el otro [*autrui*]”, el cual confronta al *cogito* en su primado de *yo puedo*: “Mi ‘en el mundo’ o mi ‘lugar al sol’, mi hogar, ¿acaso no fueron una usurpación de los lugares que son para el otro hombre ya oprimido y despojados por mí?” (Lévinas, Emmanuel. “La mauvaise conscience” *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, 2008, p 262).

³⁰⁷ Lévinas, Emmanuel. “Morir por ...”, en *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, Voces, Petrópolis, 1997.

³⁰⁸ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Bloch (fin). Hacia una conclusión”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 124.

³⁰⁹ Lévinas, Emmanuel. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 75.

³¹⁰ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 79.

de Kant no es comparable a la espontaneidad poskantiana y su infinito inmanente, pero tampoco es comparable a una *transvaloración* nietzscheana, mucho menos se trata de la *nada* heideggeriana o del *objet petit a* lacaniano. Se trata, para Lévinas, en último análisis, de la vida del otro hombre en su *irreversibilidad*.

Lévinas entiende la noción de ideal trascendental como apertura a una exterioridad no dada a la síntesis.³¹¹ En otras palabras, el territorio del entendimiento y del dominio del ser queda sin cierre, en esta apertura se hace posible la salida del dominio del ser para adentrar un campo de *exigencias* de la razón, concernientes no al saber, sino al deber (*ética*) y a la salvación del hombre (*religión*). Podríamos decir que nuestro autor ve en esta noción el umbral donde Kant tuvo que “suprimir el *saber*, para obtener lugar para la fe”.³¹²

Al pasar al plano práctico, Kant abandona un modo de acceso teórico al ser, para examinar el modo práctico de *significatividad* de *lo humano* que es, en Kant, *la* forma de trascendencia del *ente* con relación al *ser*: “como si, en el tiempo limitado, se abriera otra dimensión de origen, que no es un desmentido contra ese tiempo limitado, sino que posee un sentido distinto al del tiempo finito o infinito”.³¹³ Esta otra dimensión de origen es la *esperanza racional* que, en la lectura de Lévinas, no es un derivado más del *ser-para-la-muerte*, no es una forma más de *pro-yección* hacia el futuro, pues es *esperanza* que no responde a un deseo de sobrevivirse.

En Kant, hay tres *exigencias* de la razón relacionadas a los postulados (libertad, inmortalidad y Dios). La primera es la exigencia de la ley moral. Como hemos examinado, se trata de su carácter *imperativo* que obliga *sujetando* sin someter, es la ley moral en tanto que *incondición* de la voluntad (postulado de la libertad). La segunda exigencia deriva de la primera, pues actuar *por deber* hace al *sujeto* a la ley digno de la felicidad, en otras palabras, la exigencia de hacerse digno de la felicidad y no participar de ella es una contradicción de la razón consigo misma, como concluye Lévinas: “De modo que, ni sólo la felicidad, ni sólo la virtud: ambas

³¹¹ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 78-79.

³¹² Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [B XXX], p. 28.

³¹³ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 80.

hieren a la Razón”.³¹⁴ Ser digno de la felicidad y no participar de ella también sería contrario a la volición de un ser razonable y, al mismo tiempo, omnipotente legislador (Dios como postulado *necesario* de la razón). La tercera exigencia deriva de la segunda, la exigencia de una moralidad pura o de una “voluntad absolutamente buena” (donde concuerda virtud y felicidad) que es humanamente imposible, pero cuya posibilidad no es lógicamente contradictoria (*necesidad* del postulado de la inmortalidad):

La esperanza tendrá su origen en el carácter racional de una virtud que concuerda con la felicidad. La felicidad es aceptable sólo si armoniza con aquello que nos hace dignos de ser felices y, por su parte, la moralidad aislada no es tampoco el Bien Soberano [...] una esperanza de armonía entre la virtud y la felicidad que sólo es posible gracias a un Dios. Hay que comportarse como si el alma fuera inmortal y como si Dios existiese. Es una esperanza contra todo conocimiento y, sin embargo, una esperanza racional.³¹⁵

Finalmente, hay otra exigencia de la razón, ésta relacionada con el imperativo de la “comunidad ética” de la *Religión en los límites de la mera razón*, la de realizar el mayor bien supremo posible en el Mundo: “la promoción del bien supremo como bien comunitario”.³¹⁶ Veíamos que este imperativo daba lugar a la *providencia*, en la medida que la razón práctica es una razón *desinteresada*, en el sentido de que no actúa con vistas a la felicidad, ni siquiera con vistas a hacerse digna de la felicidad. Ahora bien, respecto de las exigencias de la razón kantiana, Dulce María Granja nos llama la atención sobre el hecho de que:

Mundo, alma y Dios son ideales inasequibles para el conocimiento teórico; en estos casos la razón no está en situación de emitir sus juicios bajo una máxima determinada según fundamentos objetivos del conocimiento, sino sólo según un fundamento subjetivo de distinción, y tal fundamento subjetivo no es otro que el sentimiento de la *exigencia* (*Bedürfnis*) de la propia razón. Es conveniente hacer notar que el término alemán *Bedürfnis* encierra los matices de indigencia, necesidad y exigencia. Así pues, la razón nos orienta gracias a un principio subjetivo de ella misma [...] Puesto que en sentido estricto la razón no siente, podemos decir esto mismo de manera más exacta: la razón ve su deficiencia o indigencia y produce, mediante el impulso a conocer, el sentimiento de la necesidad o exigencia [...] Esta necesidad de la razón es una necesidad genuina que ha de ser satisfecha so pena de que nuestro conocimiento no sea un todo coherente que progrese y se enriquezca.³¹⁷

³¹⁴ *Ibidem*, p. 81.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 81.

³¹⁶ Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la simple razón*, Alianza, Madrid, 1981, p. 98.

³¹⁷ Granja, Dulce María. “La doctrina kantiana de la esperanza”, *Racionalidad y humanidad. Notas sobre el pensamiento moderno y contemporáneo*, USC, Santiago de Compostela, 2016, pp. 82-83.

Detengámonos en esta situación paradójica de la razón práctica que, no siendo intuitiva (razón que “no siente”), no obstante, esté en una condición de *indigencia* (e incluso se sienta *herida* — como dice Lévinas — de una herida *que no sangra*). Esta su condición de *indigencia* la llevó a postular la existencia de Dios y la inmortalidad, pero aún así — recuerda Lévinas — el “Bien supremo sólo puede ser objeto de esperanza”.³¹⁸

Podríamos decir que la fenomenología levinasiana de la alteridad se sumerge en la *indigencia* originaria de la razón kantiana, para incidir en la dimensión subjetiva donde su metafísica se dividió en dos tiempos por una “intriga de esperanza de inmortalidad”, sin embargo, Lévinas sostiene: “El sentido de dicha esperanza en la desesperanza no debilita la nada de la muerte; es prestar a la muerte un significado distinto al que extrae de la nada del ser — recordando que, según Lévinas — No es a una necesidad de sobrevivir a lo que responde tal esperanza”.³¹⁹

Por otro lado, el Bien supremo sólo puede ser “objeto de esperanza” en la medida que la subjetividad kantiana está en relación con algo inconmensurable, con “algo *más que ser*” que nunca puede confirmarse en la *positividad* del fenómeno. Lévinas sostiene: “Ahí está la fuerza de la filosofía práctica de Kant: en la posibilidad de concebir, mediante la esperanza, un más allá del tiempo aunque, evidentemente, no un más allá que prolongue el tiempo, un más allá que sea (que sería). Ni un derivado cotidiano del tiempo originario”.³²⁰ En la lectura de Lévinas, la esperanza kantiana es ruptura con la temporalidad originaria en la misma medida que se relaciona con aquello *más que ser* que no puede realizarse, “pero no con lo irrealizable en el sentido romántico, sino con un orden por encima o más allá del ser”.³²¹

En suma, en la lectura de Lévinas la esperanza kantiana está *más allá* de la estructura de retención y protensión, del “*éxtasis* hacia el futuro” y del “horizonte de expectativas”, *más allá* de la historia y de *lo historial*:

³¹⁸ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 81.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 80.

³²⁰ *Ibidem*, p. 80.

³²¹ *Ibidem*, p. 82.

Los postulados kantianos no proponen un tiempo después del tiempo. La esperanza racional no es de esas que, con el tiempo, esperan acontecimientos que vengan a colmar el vacío de promesas. En Husserl, la intuición llena un objetivo indicativo, como si, un día, lo esperado debiera darse a conocer. Para Kant, eso es imposible: el tiempo es una forma de la sensibilidad y pertenece a lo constituyente a través de la comprensión de la objetividad fenoménica. Si la esperanza racional tuviera que cumplirse, si tuviera que darse a conocer en un momento determinado, ello querría decir que la inmortalidad tendría un cumplimiento temporal, conocido según el modo del fenómeno; pero la *Crítica de la razón pura* excluye tal contacto con lo absoluto.³²²

Es una esperanza contraintuitiva, una esperanza en el presente contraria a todo conocimiento. En esta clave heterónoma, Lévinas también significa la dimensión *noumenal* o “supra-sensible” del kantismo y, como tal, la dimensión *noumenal* de un “reino de los fines” no es algo que, en calidad de espera, deba llegar a *realizarse*. Aquí, el filósofo parece formular la posición meta-ontológica de un kantismo leído en clave heterónoma como contrapunto a posiciones ontológicas, tales como, por ejemplo, la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, a quien dedica tres lecciones en *Dios, la muerte y el tiempo* y de cuyas ideas afirma:

Nunca un cuerpo de ideas ha presentado una superficie como ésta, en la que lo ético y lo ontológico, en oposición cuando el mundo está inacabado, se encuentra en sobreimpresión sin que sepamos qué escritura sostiene la otra ¿Cómo se concibe tal solidaridad entre lo que son el ser y el mundo, por una parte, y, por otra, la humanidad, inseparable, en su constitución última, de la solidaridad humana? [...] La inteligibilidad del ser coincidiría con la terminación de su ser inacabado. El ser es una potencia que tiene que pasar a la acción, y la acción es la humanidad. Pero lo que determina lo posible no es una operación del espíritu. La acción es el trabajo. No hay nada accesible, nada se muestra sin determinarse a través de la intervención del trabajo corporal de la humanidad.³²³

Mientras, la filosofía de la esperanza de Bloch se deja orientar por la negatividad del trabajo y por la inteligibilidad del ser que deriva de esta negatividad, la esperanza kantiana, en

³²² Lévinas, Emmanuel. “¿Cómo imaginar la nada?”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 83. A respecto de la concepción husserliana de espera o horizonte de expectativa, podemos leer en *Filosofía primera*: “el absoluto ‘definitivo y verdadero’ de la fenomenología se halla en dirección de la experiencia humana finita, sistemática, incompleta e inacabada, en tanto inserta en un mundo histórico, teleológico, bajo la modalidad de un originario ‘ser-con-otro-intencional’” (HUSSERL Edmond, *Erste Philosophie [Filosofía primera]*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1956, en Husserliana VII, p. 188, nota 1, *apud* Rizo-Patrón, Rosemary. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Fondo, Bogotá, 2012., p. 319). También podemos leer en *Crisis de las ciencias europeas*: “esencialmente, a toda institución originaria corresponde una institución última encomendada al proceso histórico. Ella es plenamente efectuada si la tarea llega a una perfecta claridad, y con esto a un método apodíctico, en que cada paso del logro de la marcha, permanente, es para nuevos pasos que tienen el carácter de absolutamente exitosos, vale decir, de lo apodíctico. La filosofía como tarea infinita habría llegado con esto a su comienzo apodíctico, a su horizonte de continuación apodíctica” (Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 115).

³²³ Lévinas, Emmanuel. “Otra concepción de la muerte: a partir de Bloch”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 114-115.

palabras de Lévinas, “Designa un terreno que es más que un comportamiento humano y menos que el ser. Sin embargo nos podemos plantear esta pregunta: ¿no es la esperanza — más que cualquier comportamiento humano y menos que el ser — *más que el ser?*”³²⁴, como si la esperanza kantiana — “trascendencia *sin inmanencia*” — se nos presentara en la ausencia de obra y en el “no-lugar” del encuentro con el Otro, como si *más acá* de un cumplimiento final de los trabajos y los días, existiera un *uno-para-el-otro* inmune a la “melancolía de lo inacabado”, como si pudiera existir un reposo que ningún “defecto en el ser” lograría frustrar.

Como ilustración de esta espera en un Dios “no contaminado de ontología” y contrapunto a una concepción ontológica de la esperanza tal como la de Bloch, leamos un pasaje de Karl Barth, emblemático de su “teología de la crisis” :

la revisión crítica a la que sometemos nuestro obrar en relación con su origen en Dios pensando la idea de la eternidad choca de inmediato con sorprendentes calificaciones del tiempo acaecidas *ya*, con relaciones, existentes *ya*, del obrar humano con lo absoluto, con pluralidades *ya* existentes que afirman ser la solución del enigma del Uno. Choca con toda una plétora de realidades éticas, no sólo con los experimentos más o menos tumultuosos de los individuos *concretos*, sino, aparentemente mucho más allá de toda casualidad y de toda arbitrariedad, en una esfera de elevada objetividad, con las grandes realidades del Estado, del derecho, de la Iglesia y de la sociedad, en las que la *pluralidad* de los individuos limítrofe con la totalidad esgrime la pretensión de conocer *ya* la respuesta a la pregunta ética de ¿Qué debemos hacer?³²⁵

En el caso de Barth, el “no-lugar” de la espera es la paciencia de la *parousía*. Sobre este punto, basta recordar la posición del joven Heidegger al respecto. Para el joven Heidegger, la *parousía* es la forma original de vida religiosa en la medida que representa una forma de trascendencia radical en ruptura con lo *óntico*. La espera de *lo último* (*ésjaton*) es, en este caso, la suspensión de todas sus posibilidades (históricas) presentes en la expectativa de una justicia que sobrepasa el poder y voluntad humanos y, por lo tanto, que no depende de obra alguna. El joven Heidegger fue llevado a conceder que la existencia auténtica para esta “forma original de religiosidad” se vive como un jugarse la existencia después de agotadas todas sus posibilidades *ónticas*. En otras palabras, la autenticidad asume lo inauténtico como si no fuese, se apropia de lo inauténtico a la manera de *no serlo siéndolo*. Por ende, es como si la paciencia se extendiera

³²⁴ Lévinas, Emmanuel. “Lectura de Kant (continuación)”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 81.

³²⁵ Barth, Karl. *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 2002, p. 550.

en el tiempo más allá de la obra que le sigue, en una espera por la irrupción de un gesto de benignidad desde fuera de la historia.

En tal punto el tema de la *negatividad* en Karl Barth adquiere toda su originalidad, pues ya no se mueve entre la pura afirmación de lo existente (“principio de la legitimidad”) y la pura negación de lo existente (“principio de la revolución”). El problema del conservador en su afirmación de lo existente es que niega el advenimiento de una justicia que no sea la suya; por otro lado, el problema del revolucionario, en su ansia de libertad, es que “olvida que él no es el Uno, que no es el *sujeto* de aquella situación de libertad que ansía, que no es el de la vista tan aguda”.³²⁶ Por el “orden existente”, Barth se refiere a un “viejo estado primigenio de la naturaleza [que] retorna donde el hombre afronta al hombre”.³²⁷ En este sentido:

¿Qué hombre tendría, pues, derecho de planificar y defender lo “nuevo”, un “nuevo” tiempo o mundo e incluso un “nuevo espíritu”? ¿No es cierto que todo lo “nuevo” nace de lo existente en la medida en que el hombre *puede* disponerlo? ¿No se convierte en existente tan pronto como el hombre lo dispone? ¿Qué hombre no haría el mal disponiendo lo “nuevo”? ¿Acaso lo antiguo, el mal que él quiere vencer, no fue dispuesto en otro tiempo por hombres? [...] El mal no es una respuesta al mal. La conciencia del derecho vulnerada por el orden existente no puede ser restaurada haciendo que éste salte por los aires.³²⁸

Estas consideraciones no hacen de Barth un conservador en política, quien, en su militancia socialista, siempre acompañó de cerca al movimiento obrero. Su posición política no es tan sencilla como decidirse entre una posición política conservadora o revolucionaria, más bien el problema que él advierte y anticipa en su comentario a la *Carta a los Romanos* es el riesgo de toda pulsión totalitaria, la confusión a la que lleva esta pulsión entre lo existente, el *deber ser* y *lo último*, a la hora de identificarlos, de una u otra manera, con un poder coactivo soberano.

La oposición entre la injusticia de lo existente y la “violencia revolucionaria” presupone una *identidad* de fondo (que hace que el uno *se invierta* en su contrario) de la que hay que salir, según Barth, dialécticamente, *des-dialectizando* la oposición. Es decir, es necesario deponer la pretensión de *grandeza* de los dos términos para poder mantener el dinamismo dialéctico de su

³²⁶ Barth, Karl. *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 2002, p. 553.

³²⁷ *Ibidem*, p. 556.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 553-554.

imposible supresión.³²⁹ En último análisis, la salida propuesta por Barth consiste en asumir lo absoluto (y *lo último*) como “enteramente Otro” y *lo político* como “lugar vacío” del soberano.³³⁰ En este punto, la posición de Barth es muy similar a la de posición de Franz Rosenzweig con relación al Estado hegeliano. A respecto

Rosenzweig escribe, “el Estado desvela su verdadero rostro, [...] que es aquel de la violencia” [...] La violencia del Estado le es esencial; se ejerce igualmente contra los dos componentes inherentes a la evolución de la vida: el cambio y la permanencia (que son dialécticamente ligados el uno al otro: no podemos hablar de cambio, sino con relación a elementos invariables). Podríamos decir del Estado hegeliano que es conservador contra los revolucionarios y reformador contra los conservadores. Superior a unos y a otros, su vocación esencial es de imponerles igualmente su autoridad.³³¹

En este punto, no podemos dejar de comprobar resonancias entre el pensamiento teológico-político de Rosenzweig, la filosofía de la alteridad de Lévinas y la “teología de la crisis” de Barth. No es nuestro propósito reconstruir el linaje profético que los atraviesa. Aquí apenas concluimos con una anécdota curiosa en torno a Kant. En el debate entre los marxismos de Antonio Lavriola y Eduard Bernstein, ante el proyecto de Bernstein de un retorno socialdemócrata a Kant, Lavriola se pregunta: “¿pero, qué Kant? ¿El de la privadísima vida privada del señor *Philister* de Königsberg, o el otro, autor revolucionario de escritos subversivos, que fue para Heine uno de los héroes de la gran revolución?”.³³²

³²⁹ “En un pensamiento verdaderamente libre del concepto de infinito permanece como definitividad del acontecimiento terreno y del inevitable abandono del hombre y preserva a la sociedad del optimismo imbécil, de absolutizar y convertir su propio saber en una nueva religión” (Horkheimer, Max. “Gedanke zur Religion” (1935), en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation I*, Frankfurt a. M., 1968, p. 376, *apud* “El anhelo de lo totalmente otro. Entrevista con Helmut Gummior”, en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 165).

³³⁰ Sobre la necesidad de presuponer el bien *incondicionado* como fundamento de *lo ético* y, por ende, de *lo político*, Max Horkheimer afirma: “Pero la verdad, la verdad enfática y perdurable más allá del error humano, es inseparable en último término del teísmo [...] Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios. Por muy independiente, diferenciada y en sí necesaria que sea una determinada expresión en cualquier esfera de la cultura, arte o religión, con la fe teísta, debe renunciar a la vez a la pretensión de ser objetivamente algo más elevado que cualquier quehacer práctico. Sin referencia a lo divino pierde su gloria la acción buena, la salvación del injustamente perseguido, a no ser que ella convenga al interés de un colectivo más acá o más allá de las fronteras nacionales” (Horkheimer, Max. “teísmo - ateísmo” (1963), en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 85).

³³¹ Mosés, Stéphane. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982, pp. 223-224.

³³² Labriola, Antonio. *A proposito della crisi del marxismo*, ed. de E. Garin, Bari, 1969, p. 167, *apud* LOSURDO Domenico, *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, p. 19.

¿No sería este episodio expresión de la actitud vacilante de Kant con relación a los acontecimientos del otro lado del Rin, un escabullirse, según Hegel, del “curso del mundo” en la pasividad de una “conciencia observadora”? O bien ¿No será *lo político* en Kant, en tanto deriva de su “idealismo subjetivo” y de su “infinito malo”, precisamente, la *contracara* dialéctica del Estado hegeliano (*contraviolencia, contrapoder*), la *contracara* de esta monumental expresión especulativa de la formación del Estado moderno que es el sistema hegeliano?³³³ Si la filosofía kantiana de la finitud (su “*mala infinitud*”) no permite ver el Estado moderno como la realización universal del espíritu humano, ¿su pensamiento político está, entonces, condenado a vacilar entre un legalismo purista y el particularismo *agónico* de la más estrecha inmanencia? Estas preguntas nos conducen a “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”.

³³³ La obra de Domenico Losurdo sobre el pensamiento político de Kant destaca, entre otras cosas, la relación directa entre el opúsculo *Hacia la paz perpetua* y la propaganda revolucionaria jacobina — contraria a la esclavitud en las colonias, sobre todo, contraria a las guerras de conquista imperialistas y coloniales — tal como quedó redactada en la constitución republicana de 1791: “En efecto, Hacia la paz perpetua se sitúa en un momento especial de la historia de la humanidad y también de la historia de la guerra [...] Por primera vez en la historia nos encontramos frente a una guerra ideológica que, en el curso de un choque duro y prolongado, con características del todo diferentes respecto al baile diplomático-militar de las tradiciones de ‘guerra de gabinete’, tenía por causa un ordenamiento político, ya fuera para defenderlo o destruirlo, aquel ordenamiento republicano en cuyo mantenimiento y difusión Kant veía la garantía principal para la instauración de la paz perpetua. Se comprende entonces la ironía de Gentz, a cinco años de distancia del ensayo de Kant, cuando ya es evidente el carácter expansionista asumido por la política exterior francesa, cuando ya, con la llegada de Napoleón y la emergencia irrefrenable de las ambiciones económicas de la burguesía francesa, la prometida *paz perpetua* se iba transformando en una ‘guerra de conquista sin fin’” (Losurdo, Domenico, *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, pp. 182-183).

Parte III: “*La cuestión radical. Kant contra Heidegger*”

3.1) *Hacia lo meta-ontológico*

El joven Lévinas, testigo presencial del debate de Davos de 1929 entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer recibe, de primera mano, la interpretación disidente sobre Kant que hizo su entonces maestro en Friburgo. Para esta interpretación, la *Crítica de la razón pura* anunciaba una forma de trascendencia completamente inédita. Según Heidegger, en la “Deducción trascendental” de la primera edición, Kant presintió una experiencia abismal en la raíz de la imaginación trascendental, pero retrocedió para olvidarse de ella en la segunda edición.³³⁴

Al detenerse a medio camino de su “exposición radical de la finitud del ser”, Kant interrumpió el develamiento de la estructura temporal del *Dasein* y, también, según Heidegger, lo encubría con un significado categorial de realidad (*Wirklichkeit*) encadenado al sentido tradicional del *ser-a-la-mano* (*Gegenständlichkeit*), una medida común entre la existencia de los objetos y la del sujeto y, de este modo, según Heidegger, rebajó el sujeto trascendental al plano *óntico*.

De cualquier manera, esta forma inédita de trascendencia de la imaginación trascendental conducía a la metafísica a su límite, haciendo estallar la concepción clásica de sujeto y de representación. Heidegger encuentra ahí el momento en el que se venía abajo la soberanía moderna del *cogito*, fundamento fallido de la Modernidad clásica, al mismo tiempo que se cimbraba irremediabilmente la noción clásica de infinito como *concepto*.

Entretanto, a pesar de haberse entusiasmado con esta interpretación, Lévinas no tardará en reprocharse el haber tomado partido por Heidegger en el debate de Davos, ciertamente, a consecuencia de los acontecimientos de 1933-1934. Podríamos, sin duda, concederle que era imposible prever la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo en 1929 y desde las alturas de las tranquilas montañas de Davos, desde donde, no obstante, ya se podía avistar una Europa en crisis. Más de 40 años después, en “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, Lévinas parece regresar a esta escena de juventud para plantearle, en retrospectiva, una objeción a Heidegger:

³³⁴ Como leemos a continuación: “Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental; ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros que él fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida” (Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, § 31, pp. 136).

Aquí surge una cuestión radical. ¿El sentido es siempre el acontecimiento del ser? ¿Ser es significación del sentido? La humanidad, simplemente en calidad de orden sensato, razón, sentido o racionalidad o inteligibilidad, como espíritu, y la filosofía, como expresión del hombre ¿quedan reducidas a la ontología? [...] ¿Acaso todo lo que se cuestiona en el hombre se reduce a la pregunta: qué es ser? O acaso hay, detrás de esta pregunta, otra más enjuiciadora, de manera que la muerte, pese a su certeza, no se reduciría a la pregunta ni a la alternancia entre ser y no ser? ¿No posee su sentido eminente en la muerte de los otros, para tener significado en un acontecimiento que no se limita a su ser?.³³⁵

La “cuestión radical” es, de hecho, un ajuste de cuentas con el Heidegger del debate de Davos. Para entender el sentido de esta cuestión es necesario tener en mente que Lévinas va a mantener de Heidegger la interpretación de la finitud kantiana como ruptura con lo *óntico*, pero cuestiona que la “disposición afectiva” fundamental de un *ser-para-la-muerte* sea la más radical de las disposiciones. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger” vuelve, una vez más, al borde del abismo para preguntarse si el ontologismo de Heidegger no pasa, en realidad, de un atenuante de la radicalidad con la que el propio Heidegger descubrió lo abismal de la imaginación trascendental de Kant. Así podremos concluir a partir de lo que Lévinas sostiene en el siguiente pasaje de *De otro modo que ser*:

la irreversibilidad, eso es la “sujetividad” del sujeto, *universal*, cuya ignorancia por el sujeto testimonia no la ingenuidad de una humanidad todavía incapaz de pensar, una humanidad encerrada aún en medio de una identidad original anterior a toda mediación, ni tampoco la cotidianidad del hombre que huye del concepto y de la muerte en una identidad original anterior a toda meditación, sino lo más acá pre-originario de la abnegación.³³⁶

Entonces, de acuerdo con esta lectura, ¿acaso no fue Heidegger quien “retrocedió”? Intentemos dilucidar mejor este punto. La interpretación heideggeriana de Kant *intro-yectó* la estructura opositiva del sujeto en una interioridad apriorística responsable por constituir la forma de *ob-jeción* del objeto. Si detrás del problema kantiano de la ilusión trascendental está una existencia *inauténtica*, la oposición se vuelve interior a la “receptividad espontánea” de la imaginación trascendental. En otras palabras, para Heidegger, en el camino a la *autenticidad*, el *Dasein* es su única *ob-jeción*.

Así, en su interpretación fenomenológica de Kant, Heidegger identifica el objeto *en general* = X (la posibilidad lógica del objeto) con la *cosa en sí* (el objeto en su exterioridad e

³³⁵ *Ibidem*, pp. 73-74.

³³⁶ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 144.

independencia). En esto redundaría la divergencia esencial de Lévinas en torno a la interpretación heideggeriana de Kant.

En la lectura levinasiana, la razón práctica se funda en una pasividad distinta de la *nada*, fundamento que rige la finitud del *ente*. De hecho, para Kant, la *cosa en sí* en “sentido trascendental” es lo que escapa a las formas puras del conocer (sensibilidad y entendimiento).³³⁷ Por otro lado, en su estatuto de *noúmeno*, la *cosa en sí* es aquello que impone *límites* a la voluntad (*Wilkür*). Al pasar a la razón práctica, Kant no le da a la *cosa misma* el mero estatuto de ilusión trascendental (la sombra del propio sujeto proyectada delante de sí), sino que le reserva la paradójica noción de “*factum* de razón” (*Faktum der Vernunft*) y Lévinas es consciente de ello, como leemos a continuación:

cabe destacar que la noción de lo racional, cuya significación quedó inicialmente reservada al orden del conocimiento y, por consiguiente, vinculada al problema del ser en tanto ser, haya adquirido sentido bruscamente, en Kant, en un orden distinto al del conocimiento; aún cuando la razón conserve, de esta aventura, esencial para lo humano en la tradición occidental, su pretensión de actividad, es decir, su pertenencia, inicial o última, a la categoría de lo Mismo (a pesar de la pasividad que, como imperativo categórico, no dejará de atestiguar).³³⁸

Lévinas lee el imperativo categórico desde una pasividad. De hecho, para Kant, si hay alguna “disposición afectiva” de *lo humano* en el hombre está asociada, en todo caso, a un “sentimiento de respeto a la ley moral” y no a la imaginación trascendental. Se podría pensar que, en términos heideggerianos, el análisis kantiano de la razón práctica se recluye en lo *óntico*. Responderemos a esta objeción en los próximos capítulos. Por ahora basta recordar que, si bien la razón es, para Kant, fuente de la dignidad humana, en el caso del imperativo categórico, también se define esta fuente como un *factum* indeducible. Así lo afirma Kant en un pasaje de su *Crítica de la razón práctica*:

³³⁷ Henry Allison considera que en la *Crítica de la razón pura* Kant distingue el uso de “apariencia” (*Schein*) y “cosa en sí” (*Ding an sich*) en sentido empírico y “apariencia” y “cosa en sí” en sentido trascendental. En sentido empírico, la *cosa en sí* se refiere a las propiedades físicas reales de un objeto exteriores e independientes del sujeto y la apariencia corresponde “a la representación que un observador particular tiene del objeto en condiciones dadas”; mientras que la distinción entre apariencia y cosa en sí en sentido trascendental “se refiere, primordialmente, a dos distintas maneras en que las cosas (objetos empíricos) pueden ser consideradas: 1) en relación a las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana (espacio y tiempo) y, por tanto, como aparecen; e 2) independientemente de esas condiciones y, por tanto, como son en sí mismas” (Allison, Henry. *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*, Anthropos/UAM, México, 1992, p. 37).

³³⁸ Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 35.

la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, mediante ningún esfuerzo ni de la razón teórica, ni de la razón especulativa, ni de la que se basa en la experiencia; por consiguiente, incluso si se quiere renunciar a la certeza apodíctica, esa realidad no podría confirmarse mediante la experiencia ni demostrarse *a posteriori* y, sin embargo, se sostiene por sí misma.³³⁹

¿Acaso no sería, entonces, en las inmediaciones de la razón práctica en donde se debió buscar el fondo abismal sin fondo, es decir, el *Ab-grund* del sujeto kantiano? Trataremos de seguir esta pista que busca lo *abismal* y, a la vez, lo *heterónimo*, en el corazón de la razón práctica. Así, la “cuestión radical” que es objeto de esta tesis también puede plantearse de la siguiente manera: ¿acaso la “disposición fundamental” del *Dasein* no ocultaría una instancia *más que fundamental*, un *otro modo que ser* en el corazón de la razón práctica?

Por otro lado, según la interpretación de Hegel, la infinitud kantiana es un “infinito malo” en la medida que no puede darse a una supresión dialéctica (*Aufhebung*).³⁴⁰ Pues es, precisamente, esta naturaleza de la infinitud kantiana la que pasa a interesarle a Lévinas en *De otro modo que ser o más de la esencia*. De esta forma, el tema de la *irreversibilidad* del tiempo, *fundamento* de una relación ética con el otro, pasa a sustituir la noción de *rostro* como “*presencia que se expresa*” o de “*epifanía del rostro*” como *inmediatez* de la manifestación del ser. La *irreversibilidad* en la *proximidad* depone la recurrencia del yo a sí mismo (orden de la reflexividad).

La recurrencia del yo a sí mismo es el supuesto fundacional del sujeto jurídico moderno. El supuesto de que el sujeto jurídico se constituye como tal por la recurrencia *a sí*, es decir, por la posibilidad de someterse a una ley que él mismo se impone y, así, de manera dialéctica y progresiva, de amplificar el dominio ontológico de la reflexividad o posesión de sí, al paso que disminuye el territorio de la enajenación del sujeto o de su no recurrencia a sí. Es un proceso de *autoconstitución* en que el deber tiene su justificación en una relación de auto-referencialidad

³³⁹ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011, § 81, p. 55.

³⁴⁰ En nota a *De otro modo que ser...* Lévinas transcribe un pasaje de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “La cosa llega a ser lo otro, pero otro es también alguna cosa; por consiguiente, llega a ser también alguna cosa; y así hasta el infinito. Esta infinitud mala o negativa ya no es más que la negación de lo finito, el cual, sin embargo, renace nuevamente y, por tanto, aún no queda suprimido” (Hegel, F. W. *Enciclopedias de las ciencias filosóficas*, § 93-94, México, 1974, 83, *apud* LÉVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 157, nota 34).

que encuentra en la deducción su procedimiento fundador y es esta legalidad que constituye, por ejemplo, la subjetividad del sujeto jurídico.

Pero esto no sucede con el “infinito malo” kantiano. La posibilidad de orden deductivo no tiene ahí cabida. Se interrumpe la posibilidad de la recurrencia a sí, se pierde la posibilidad de contemporaneidad del yo a sí mismo, no hay ya acceso recíproco y simultáneo de uno a otro.³⁴¹ No se trata de una unidad trascendental de conciencias legisladoras, sino de una *an-arquía*, de una ausencia de origen y de fondo común, de una separación en el corazón mismo de la *proximidad*.

Si pensamos esta forma de infinitud en el fundamento del *Sollen* kantiano — “infinito malo” según Hegel —, de un punto de vista “genético”, un progreso infinito no es progreso alguno, no se trata de necesidad lógica ni de un acercamiento asintótico, es el estallido de una finitud, la finitud de lo vivido aplazándose en lo vivido, arrojando a la *irreversibilidad* del tiempo de la responsabilidad por el otro:

Fuerza imperativa que no es necesidad: ¿viene acaso de este mismo enigma, de esta ambigüedad de la huella? Enigma en el que se tiende y se detiene el infinito, in-original y an-árquico tanto como infinito, que ningún presente, ninguna historiografía será capaz de reunir y cuyo pasado precede a todo pasado memorable. Boquete de un abismo en la proximidad, el infinito que hace guiños resistiéndose a las audacias especulativas, se distingue de la pura y simple nada por el encargo del prójimo a mi responsabilidad; pero se distingue también del *Sollen* porque la proximidad no es simplemente un acercamiento asintótico de su “término”. Su término no es un final. Cuanto más respondo más responsable soy; cuanto más me acerca al prójimo, cuya carga tengo, más alejado estoy. Pasivo que se acrecienta, el infinito como infinitación del infinito, como gloria”.³⁴²

Si bien la lectura de Heidegger toma en cuenta la finitud en el corazón de la autonomía kantiana, se detiene en la dimensión ontológica de la recurrencia a sí, sin llegar a la “infinitación del infinito”.³⁴³ En una lectura levinasiana, el problema de *lo abismal* pasa de la Analítica de la

³⁴¹ Cfr. Durante, Massimo. “La subjectité dans la phénoménologie de Lévinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 104, n° 2, 2006. pp. 261-287.

³⁴² Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 157.

³⁴³ Como leemos continuación: “También esa trascendencia [del imperativo categórico] queda todavía dentro de lo creado y de la finitud. Esta relación interna que reside en el propio imperativo, así como la finitud de la ética aparece en un lugar donde Kant habla de la razón del hombre como razón que se mantiene a sí misma [*Selshalterin*], esto es, de una razón que de modo puro está colocada sobre sí misma y no puede fugarse en dirección a un Eterno, a un absoluto, pero que tampoco puede fugarse al mundo de las cosas. Ese estar en el intermedio es la esencia de la razón práctica” (HEIDEGGER Martin, “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”, en *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013, p. 242).

Crítica de la razón pura a la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* y la atraviesa hacia el restante de la obra.

Como veremos en los próximos capítulos, es precisamente en la “típica del Juicio puro práctico” donde Kant enfrenta el problema de la separación infinita entre la acción ubicada en una serie fenoménica y la dimensión *nouménica* de la ley. Esta respuesta de la *Crítica de la razón práctica* al problema del *Abgrund* será retomada, a su vez, en la resolución de la antinomia del juicio teleológico (entre mecanicismo y finalismo) de la *Crítica del juicio*, es decir, en el ensayo kantiano de *pasaje* crítico entre facultades (*Übergang*) mediante un *fundamento supra-sensible* del mundo y el *fin final* de la moralidad.³⁴⁴

Ahora bien, según la interpretación de Heidegger, el lugar casi marginal que ocupa la imaginación trascendental en la Deducción de la segunda edición, se explicaría por un *retroceso* de Kant ante la experiencia abismal de la primera edición. Sin embargo, acompañando más de cerca la recepción alemana de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, comprobamos que el problema, para Kant, es que condujo a sus lectores a una sobrevaloración del aspecto subjetivo de la Deducción, lo que los habría llevado a leer la *Crítica* en clave fenomenista y, por ende, a reducir a Kant a un “Berkeley alemán”.³⁴⁵ Para evitar esta lectura equivocada, la segunda edición agregó un segundo prólogo, que anuncia una crítica al “solipsismo” cartesiano y al “idealismo material” de Berkeley, realizada en el apartado “Refutación al idealismo”.

El problema de la imaginación trascendental como “facultad intermedia”, casi ausente en la segunda edición, será retomado en un sentido distinto y renovado en el contexto de la *Crítica*

³⁴⁴ Cfr. Kant, Emmanuel. “Apéndice: metodología de la facultad de juzgar teleológica”, en *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005. Sobre la noción de “*fin final*” de la *Crítica del juicio*: “El teísmo moral recibe en los largos desarrollos del final de la *Crítica del juicio* el tratamiento más extenso y preciso; en conjunto superior al de la *Crítica de la razón práctica*. Nada cambia sustancialmente. La novedad está vinculada por la noción de *fin final* (*Endzweck*, en la traducción aclimatada de García Morente). En contraste con el *fin último* (*letzter Zweck*), que nosotros empíricamente buscáramos para las concatenaciones finalísticas que el principio (“regulativo”) de la finalidad nos lleva a descubrir — y que siempre será frágil y fácilmente falaz —, el razonamiento que se apoya en la conciencia moral encuentra que debe proponerse como *fin* a obtener y proponer en el mundo no otro que el que debe pensar se propuso el Creador sabio del mundo como *fin final* de su obra. De este modo la acción moral humana puede (siempre en fe racional) no encontrarse solitaria ante una realidad hostil a su intención” (Caffarena Gómez, José. “Kant y la filosofía de la religión”, en *Kant de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos / UAM, México, 1994, p. 193).

³⁴⁵ Cfr. Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel. Lectures on German idealism*, HCP, Cambridge, 2003 y BEISER Frederick C., *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, HCP, Cambridge, 1987.

del juicio, en tanto juicio *reflexionante*, calificado, entonces, por Kant, de subjetivo. A este respecto, Salvi Turró afirma:

Lo subjetivo del Juicio no es, pues, más que el replanteamiento global del tema de la experiencia desde su constitución en la concordancia pre-categorial de las facultades del sujeto que juzga. En tanto en cuanto pueda demostrarse que esta actividad pre-conceptual encierra una experiencia unitaria del mundo, podrá fundamentarse una reconsideración del abismo doctrinal-metafísico y con ello del sistema filosófico escolar anterior a 1790.³⁴⁶

Pero, por otro lado, es en el momento de abordar el problema del “mal radical” cuando la dimensión abismal vuelve a presentarse en torno al enigma de la ética en la *Religión en los límites de la simple razón*, como si la razón careciera de base para dar cuenta del problema, apareciendo como dominada por una exterioridad que le escapa y la constituye como su “raíz común” oculta o su núcleo secreto. Según Jacob Rogosinski, el texto kantiano sobre la religión puede entonces ser visto no sólo como un texto *parergonal*, sino como una obra de crisis: “lo que la ética expulsaba a sus márgenes, a la periferia de su esfera y que le será necesario ahora presentarlo como su *núcleo* secreto en esta aventura a la que lo empujó el descubrimiento del mal radical”.³⁴⁷ A partir de este contexto más amplio de la obra de Kant, ahora en retrospectiva, podemos volver a la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí* [...] el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito.³⁴⁸

En esta conclusión, Kant considera una *excedencia* de sentido (“admiración y veneración siempre renovadas y crecientes”), abriendo a la dimensión de lo *inconmensurable*. Por otro lado, así como sucedía con la razón práctica (en “la típica de la facultad de juzgar pura práctica”), en

³⁴⁶ Turró, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1996, p. 70. Disponer la imaginación trascendental en este esquema, es decir, comprendiendo de manera sistemática su forma de articular las tres *Críticas*, nos permitirá situar el problema del “abismo doctrinal-metafísico” no en la Deducción de la primera Crítica (donde Kant resuelve satisfactoriamente el problema de la “experiencia objetiva” — es decir, de la relación heterogénea entre entendimiento y sensibilidad — por la mediación del *esquematismo*), sino en el postulado de la “Típica del Juicio práctico” de la *Crítica de la razón práctica*, FCE / UAM / UNAM, México, 2011, p. 79 y sig.

³⁴⁷ Rogozinski, Jacob. *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Paris, 1999, p. 271.

³⁴⁸ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011, p. 190.

el “sentimiento de lo sublime” de la *Crítica del juicio* la imaginación también estará impedida de toda forma de representación o de *esquematismo*. Así, finalmente, la *Crítica del juicio* relaciona la conclusión de la *Crítica de la razón práctica* con lo sublime, el “sentimiento de respeto” de la segunda *Crítica* con el “sentimiento de lo sublime” de la tercera.³⁴⁹

La “Analítica de lo sublime” definirá el respeto como el sentimiento de distancia abismal, afección de una ley que se da, al mismo tiempo, como destinación e imposibilidad de alcanzarla, es sentimiento de separación infinita, de *excedencia* y de resistencia (“supra-sensible”) en contraste con el núcleo patológico del sujeto.³⁵⁰ *Más acá* de esta *excedencia*, la “disposición fundamental” del *ser-para-la-muerte* es incapaz de medir “lo que la muerte, en su nada, pone en tela de juicio *a parte de nuestro ser*”.³⁵¹ *Más allá* de esta *excedencia*, los “postulados de la razón” (libertad, inmortalidad y Dios), si bien no pueden fundamentar a la ética, dan una expectativa (“esperanza racional”), un porvenir y una destinación no circunscrita “a las condiciones y límites de esta vida”. En los próximos capítulos, partiendo de esta clave de lectura, deberemos explorar esta dimensión (¿meta-ontológica?) de la ética kantiana.

³⁴⁹ El sentimiento de vértigo ante el “silencio de los espacios infinitos” de Blaise Pascal, sentimiento de lo sublime ante la imposibilidad de experiencia del todo. La propia existencia se torna una minúscula nota al pie de página en la edad cósmica de un universo infinito y sin centro. La imaginación se abisma ante este sentimiento de la infinita imposibilidad de comprensión, pensamiento de aquello que escapa infinitamente a todo pensamiento.

³⁵⁰ *Cfr.* Kant, Emmanuel. *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005, § 23, pp. 89 y sig. A este respecto: “Si las fuerzas adversas, los ponentes del respeto, son ellos mismos sentimientos — amor propio y orgullo — el ‘resultado’ de su limitación o de su supresión por el respeto será él mismo un sentimiento, un doble afecto simultáneo de placer y displacer, análogo al ‘placer negativo’ que caracteriza lo sublime. Al displacer (*Unlust*), al dolor (*Schmerz*), incluso, al terror (*Scherck*), provenientes de la humillación de la sensibilidad por la Ley viene a su encuentro un sentimiento opuesto que Kant afirma ser análogo al placer (*Lust*) o incluso al disfrute (*Genuß*) y será necesario regresar a este extraño convenio de placer y displacer, sobre esta aparición inesperada en una ética ‘rigorista’ de un placer práctico puro, de un disfrute de la Ley” (Rogozinski, Jacob. *Le don de la loi. Kant et l’énigme de l’éthique*, PUF, Paris, 1999, pp. 204-205).

³⁵¹ Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 85.

3.2) “Ortodoxias de la autonomía”

La noción de “*factum* de la razón” (*Factum der Vernunft*) aparece en el § 7 de la *Crítica de la razón práctica*. Podemos considerarlo como uno de los temas más polémicos de la filosofía práctica de Kant. Esta noción fue recibida por el post-kantismo como un verdadero “nudo ciego” del sistema, en torno del cual giraban otros temas no menos delicados como, por ejemplo, el de “afección trascendental”. El propio Kant confesó su carácter contradictorio e incomprensible. Sin embargo, le otorgaba la función de anular todo intento de deducción del principio moral: “cosa muy distinta y completamente paradójica, a saber, que, por el contrario, él mismo sirve de principio de la deducción de una facultad inescrutable”.³⁵²

Esta paradoja solamente guarda sentido para un “idealismo formal” de tipo kantiano, es decir, para el cual la razón en sus pretensiones de completitud absoluta y apodicticidad no guarda ninguna realidad sino un carácter meramente inteligible y *a priori*. El *factum*, por el contrario, le da una objetividad a la moralidad que no podría atribuirse a un mero sentimiento subjetivo. Pero darle esta condición es ponerse en la incómoda situación de admitir que una razón meramente formal y, por lo tanto, “vacía”, pueda revestir también alguna forma de *facticidad* y guardar en sí “realidad objetiva”, comprometiendo, de este modo, el proyecto crítico como un todo.

En el § 7 de la *Crítica de la razón práctica* Kant nos ofrece tres definiciones distintas del *factum*.³⁵³ La primera definición lo presenta como “conciencia de la ley”³⁵⁴, la segunda lo identifica con el concepto de “autonomía”³⁵⁵ y la tercera como la ley moral misma o, digamos, la ley moral “*en persona*”.³⁵⁶ La primera definición establece el momento de la *facticidad* de la razón como siendo interior a la conciencia, es decir, la conciencia de la ley como respeto, es decir, como “sentimiento puro” o *a priori* (y en esta expresión vuelve a emerger su carácter

³⁵² Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, p. 55.

³⁵³ Conforme a las conclusiones de Beck, L. W. sobre la dificultad que ofrece, sobre todo, la tercera definición propuesta por Kant de “hecho de razón”, en *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, UCP, Chicago, pp. 166-170.

³⁵⁴ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, p. 36.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 49.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 55.

paradójico). Este momento de *facticidad* en el interior de la conciencia debería responder al problema de la motivación o del *interés* de la razón práctica, pues la fórmula del imperativo categórico no responde por sí misma al porqué deberíamos interesarnos por actuar de manera consecuente con relación a ella. De cualquier manera, esta *facticidad* del sentimiento de respeto por la ley moral supone lo que debería explicar, pues realmente no saca a la luz la causa inteligible de ese interés, simplemente lo asume como un hecho, como un *factum*.³⁵⁷

La tercera definición asegura la particular objetividad de la ley moral, es decir, su carácter al mismo tiempo suprasensible y trascendente, como podemos leer en la *Crítica de la razón práctica*, “Respeto se refiere siempre y únicamente a personas, jamás a cosas”.³⁵⁸ La tercera definición se refiere al objeto del sentimiento de respeto. Sería, por lo tanto, el punto de encuentro entre el “concepto de bueno incondicionado”³⁵⁹ y las ideas de *dignidad*³⁶⁰ y de “fin en sí mismo”.³⁶¹

La primera definición nos remite al carácter irreductible del *factum* de la razón (a la ausencia de fundamento de la ley moral), la tercera definición nos remite a su objetividad (a la ley moral *en persona*), pero ¿qué decir de la segunda definición del *factum* de la razón práctica como autonomía? Fichte pretendió resolver el problema de una ausencia de fundamento

³⁵⁷ Este es, precisamente, el problema que Kant dejaba abierto en los párrafos finales de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* “explicar cómo pueda ser práctica la razón pura, es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz y cualquier esfuerzo destinado a buscar una explicación para ello supondrá un esfuerzo baldío” (Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012, p. 191).

³⁵⁸ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, p. 196.

³⁵⁹ Sobre la noción de “bueno incondicionado”: “La ley de la libertad (como ley de una causalidad no condicionada en absoluto sensiblemente) y, por lo tanto, también el concepto de lo bueno incondicionado, no puede basarse en ninguna intuición y, por lo tanto, en ningún esquema para su aplicación *in concreto*” (*Ibidem*, p. 81).

³⁶⁰ Sobre la noción kantiana de *dignidad*: “Y aquí justamente está la paradoja: que solamente la dignidad del hombre, como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, de imprescindible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia, que desliga la máxima de todos resortes semejantes, consiste su sublimidad y hace a todo sujeto racional digno de ser miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades” (*Ibidem*, pp 35-36).

³⁶¹ Sobre la noción kantiana de “fin en sí mismo”: “Así pues, si debe darse un supremo principio práctico y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, ha de ser tal porque la representación de lo que supone un fin para cualquiera por suponer un *fin en sí mismo* constituye un principio *objetivo* de la voluntad y, por lo tanto, puede servir como ley práctica universal” (Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012, p. 138).

explicativo o de causa inteligible del *interés* de la razón práctica reeditando la noción pre-crítica de “intuición intelectual” y por medio de ella buscaba subsanar el abismo kantiano entre razón teórica y razón práctica. Esto quiere decir que Fichte ligó el problema del fundamento último de la moral a la reflexión trascendental mediante una *autointuición* del sujeto (criticada por los Paralogismos) y, bajo estos términos, reformuló el problema kantiano de la “autonomía”. Fichte reemplaza *factum* de la razón (que sugiere una dimensión de pasividad) por *acto* (actividad) de la razón. De este modo, la *facticidad* de la razón es, para Fichte, actividad del sujeto.³⁶²

Finalmente, Hegel podrá identificar “la cosa misma” (*die Sache selbst*) con el *método* o movimiento del pensamiento, es decir, con la “sustancia que se torna sujeto”. Esta es la manera cómo el idealismo alemán articuló la consumación de la filosofía de Kant en la Fichte. Según Derrida, desde los inicios del idealismo alemán esta lectura se extiende hasta Hermann Cohen, principal exponente la escuela de Marburgo antes de su reemplazo por Martin Heidegger:

Cohen admite también que la filosofía es un ‘asunto nacional’ (*eine national Sache*), y que se le debe agradecer a Fichte, a pesar de su ‘regresión teórica’, el haber llevado a cabo un progreso (*Fortschritt*) [...] El gran ‘descubrimiento’ de Fichte no sólo es que el yo es social, sino también que ese yo social es originario y esencialmente un yo nacional. // Dicho de otro modo, el yo del ‘yo pienso’, el *cogito*, no es formal, como lo habría creído Kant. Aquél se aparece a él mismo en su relación con el otro, y este *socius*, lejos de ser abstracto, se le manifiesta a él mismo originariamente en su determinación nacional, en su pertenencia a un espíritu, a una historia, a una lengua.³⁶³

Esta manera de leer el problema de la “*facticidad* de la razón” — por reducción a una autoactividad de la sustancia que se vuelve sujeto y que, de este modo, *suprime* dialéctica y progresivamente al “no-Yo” — Simon Critchley la llama “ortodoxia de la autonomía”, que se formó de Fichte hasta Heidegger pasando Hegel:

[Hegel] sitúa la autonomía moral no en la autoconciencia de la actividad del sujeto [fichteano], sino en las relaciones de intersubjetividad constituidas por una lucha por el reconocimiento [...] podríamos decir que Hegel socializa la razón práctica kantiana [...] primero es necesario mostrar que la razón es social, y después que el carácter social de la razón se despliega históricamente y no puede ser reducido al procedimiento de decisión formal del imperativo categórico ni a la

³⁶² Es así como lo describe Simon Critchley: “La intuición intelectual en Fichte es sencillamente un autointuirse del sujeto en cuanto actuante, y más específicamente en cuanto determinante activo de sí mismo por y a través del imperativo categórico. La intuición intelectual de Fichte es la conciencia de la ley moral. La *facticidad* de la razón se convierte en la actividad del sujeto” (Critchley, Simon. *La demanda infinita, la ética del compromiso y la política de la resistencia*, Marbot, Barcelona, 2010, p. 50).

³⁶³ Derrida, Jacques. “Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán”, en *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, Minima Trotta, Madrid, 2004, p. 105.

actividad solitaria del ego fichteano [...] Heidegger, al menos en el análisis de la autenticidad, es una profundización existencial de la autonomía kantiana. Cuando me obligo a salir del sopor de mi existencia inauténtica y consigo aprobar la demanda de la conciencia (que para Heidegger es la demanda de mi finitud confrontada en el *ser-para-la-muerte*) entonces me vuelvo auténtico, me convierto en quien realmente soy.³⁶⁴

Estas interpretaciones de la autonomía kantiana no tomaron en cuenta lo paradójico de una noción como la del *factum* de la razón. Y, no obstante, la primera definición de *factum* — como sentimiento *a priori* de respeto — insinuaba cierta pasividad en el fundamento indeducible de la ley moral. La tercera definición de *factum* — como la ley moral misma (*en persona*) — señalaba su objetividad, objetividad descrita por Kant como trascendencia radical irreductible a la reflexión: “la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, mediante ningún esfuerzo ni de la razón teórica, ni de la especulativa, ni de la que se basa en la experiencia; por consiguiente, incluso si se quisiera renunciar a la certeza apodíctica, esa realidad no podría confirmarse mediante experiencia ni demostrarse *a posteriori* y, sin embargo, se sostiene por sí misma”.³⁶⁵ Ignorar esta advertencia llevó la posteridad del pensamiento alemán a caer en el error de la “ortodoxia de la autonomía”, como bien nota Derrida:

[Cohen] asignaba regularmente una multiplicidad de orígenes a lo que llamaba el espíritu alemán o el idealismo alemán [...] en un momento dado, la cima, el apogeo (*Höhepunkt*) en esta cadena de nacimientos o de montañas, era Kant (§ 6: “... hasta el momento en que el idealismo alemán alcanza su apogeo histórico — *reinen geschichtlichen Höhepunkt* —”). Pero, y aquí está la ambigüedad, aparece ahora (§ 44) que el verdadero apogeo no es Kant. Es Fichte: éste ha descubierto que el yo social es un yo nacional (“*Das soziale Ich Hat er als das Nationale Ich entdeckt*”, subrayado por Cohen). Al buscar y al encontrar en el “yo nacional” el “fundamento supraempírico del yo”, ha configurado así “de hecho” (*in der Tat*) la cima de la filosofía alemana (*So bildest Fichte in der Tat minen Höpunkt der deutschen Philosophie*).³⁶⁶

Después de haber examinado, en líneas generales, la procedencia y formación de esta “ortodoxia de la autonomía”, a continuación abordaremos, más específicamente, lo que

³⁶⁴ Critchley, Simon. *Demanda infinita, la ética del compromiso y la política de la resistencia*, Marbot, Barcelona, 2010, p. 51-53.

³⁶⁵ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, p. 81.

³⁶⁶ Derrida, Jacques. “Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán”, en *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, Minima Trotta, Madrid, 2004, p. 102.

consideramos es un error de interpretación en el *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, un caso ejemplar de esta misma ortodoxia.

3.3) Una fe de errata levinasiana al Kantbuch

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger desarrolla una lectura de la imaginación trascendental tal como expuesta por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. La imaginación es la facultad por medio de la cual es posible intuir sin la presencia del objeto. En la *Crítica de la razón pura* ejerce una actividad trascendental en la medida que no sólo intuye sin la presencia del objeto, sino que conforma el “horizonte de objetividad” a partir del cual se constituye la experiencia del ente: “Esta formación de aspecto en la imagen pura del tiempo no es solamente anterior a ésta o aquella experiencia del ente, sino que precede siempre y en todo momento a toda experiencia posible”.³⁶⁷

En otras palabras, la *imaginación productiva*, siendo totalmente independiente de la experiencia, la torna posible por medio de una síntesis entre sensibilidad y entendimiento (entre pasividad y actividad, entre particular y universal, contingente y necesario, etc.). Pero el aspecto que Heidegger enfatiza es el carácter originariamente temporal de la imaginación trascendental, en tanto actividad de síntesis que circunscribe un “horizonte de objetividad”. Heidegger entiende por conocimiento “puro” (no teñido de lo *óntico*) el acceso a la constitución temporal del ser del ente, a la “esencia finita de la subjetividad del sujeto humano”.

De este modo, interpreta la imaginación trascendental kantiana no sólo como un esquema *a priori* de la intuición, sino como posibilidad de retorno a la “dimensión del origen” del sujeto trascendental. La imaginación trascendental es, para Heidegger, una “forma de trascendencia” que tiene en el tiempo su raíz interna originaria y, por lo tanto, también sirve como modelo para la comprensión ontológica del ente, en la medida que incide en el terreno originario donde es posible interrogar el ser del hombre con anterioridad (de manera “*a priori*”) a toda antropología filosófica, moral o visión de mundo (*Weltanschauung*).

Esta interpretación, cuando es aplicada a la razón práctica, guarda tres aspectos positivos con relación a la interpretación del idealismo alemán y al concepto de “infinito inmanente” propuesto por Cassirer en el debate de Davos de 1929: 1) Al considerar la razón en Kant como finita, entiende que el sentimiento de respeto por la ley señala una pasividad originaria en la base

³⁶⁷ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013, p. 112.

de la razón práctica (“sentimiento *puro*” de respeto) y, por lo tanto, su fundamento no puede ser susceptible de deducción o de ser reducido a la autoactividad del sujeto. 2) Por otro lado, Heidegger también concede que a este sentimiento debe corresponder una objetividad que lo precede y es su causa: “la ley no es lo que es por el respeto que le tenemos, sino que inversamente este tener un sentimiento respetuoso por la ley, unido al modo determinado en el que se revela la ley, es la forma en que la ley como tal puede, en general, salir a nuestro encuentro”.³⁶⁸ 3) Finalmente, el énfasis en el aspecto temporal (sintético *a priori*) de la razón práctica permite a Heidegger entender al “yo moral” como el revelarse de un “yo actuante” (en una especie de “espontaneidad receptiva”).

Sin embargo, también encontramos un problema en esta lectura. Si, por un lado, Heidegger acierta cuando dice que la razón práctica no es susceptible de deducción, yerra cuando pone en su origen a la imaginación trascendental, pues esto lo lleva a definir la razón práctica como un “modo de autoconciencia”:

De acuerdo con lo que se ha dicho sobre el “yo” de la apercepción pura, la esencia del sí-mismo reside en la “autoconciencia”. Pero lo que el “sí-mismo” es y cómo lo es en esta “conciencia” se determina desde el ser del sí-mismo, del que forma parte la revelabilidad de sí. Éste es lo que es sólo en tanto co-determina el ser del sí-mismo. Si ahora se interroga al sí-mismo práctico por el fundamento de su posibilidad, hay que delimitar en primer lugar aquella autoconciencia que posibilita al sí-mismo como tal. Dirigiendo la mirada hacia esta autoconciencia práctica, es decir, moral, debemos investigar hasta qué grado su estructura esencial nos remite de retorno a la imaginación trascendental como a su origen.³⁶⁹

El “sí mismo práctico” heideggeriano es la síntesis originaria entre la apercepción pura y la temporalidad como forma del sentido interno. Heidegger temporaliza la “apercepción trascendental” y la funda en una *auto-afección*. Es decir, por otra vía, Heidegger termina recayendo en la “ortodoxia de la autonomía”. Por ejemplo, como vimos, Hegel buscó en una nueva versión de la *imaginación productiva* (como *deseo*, como *universal abstracto* y como *negatividad*) la vía que conduce a la razón práctica de vuelta a un abordaje ontológico. De modo similar, Heidegger rastrea el fundamento oculto de la resolución de todas las oposiciones del

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 134.

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 133-134.

sistema kantiano en la estructura ontológica del *Dasein*, fundamento auténtico de la imaginación trascendental.³⁷⁰

Para Heidegger, la libertad debe ser el tema mismo del filosofar. Entendida como liberación del *Dasein* en el hombre, la emergencia de su estructura ontológica, la libertad es “la única y central tarea que puede realizar la filosofía como filosofar”.³⁷¹ Ya el ejercicio de la razón práctica kantiana se daría en una dimensión *óptica* de posibilidades “a la mano”, es decir, donde la actividad originaria de la imaginación trascendental y su experiencia abismal quedaron de alguna manera encubiertas. Por otro lado, para esta interpretación, el yo estaría bajo una *autoafección* en el acto ético y, como consecuencia, Heidegger pudo entonces concluir que “el respeto a la ley es respeto a sí mismo”.³⁷²

Kant no niega que el ejercicio ético pueda engendrar “subjetivamente un sentimiento de satisfacción consigo mismo”. Pero, como vimos, para Kant, un sentimiento subjetivo no puede servir de fundamento o referencia del acto ético. Kant tampoco niega que el “respeto a la ley es respeto a sí mismo”, sin embargo, este respeto a sí mismo no es patológico en sentido kantiano, por lo tanto, no puede ser un “respeto a sí mismo” proveniente de una *autoafección*.

La confusión aquí está precisamente en el hecho de que, para Heidegger, lo ético en Kant se realiza en una dimensión psíquica u *óptica*, mientras, para una lectura heterónoma, el acto ético kantiano solamente puede realizarse por una *excedencia* o evasión de sí (del núcleo patológico) y en la cual el yo del acto ético se siente como “un extraño en su propia casa”.

Toda esta digresión fue necesaria para establecer el preámbulo a partir del cual podremos

³⁷⁰ Como leemos a continuación: “Esta constitución originaria de la esencia del hombre, *enraizada* en la imaginación trascendental, es lo ‘desconocido’, que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una ‘raíz desconocida para nosotros’. Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como lo inquietante” (*Ibidem*, p.136).

³⁷¹ *Ibidem*, p. 247.

³⁷² Como leemos en el siguiente pasaje: “Sometiéndome a la ley me someto a mí mismo como razón pura. En este someter-me-a-mí-mismo, me elevo hacia mí mismo como ser libre que se determina a sí mismo. Este peculiar elevarse a sí mismo al someterse revela al yo en su “dignidad”. Expresándolo en forma negativa: en el respeto a la ley que yo mismo me impongo, como ser libre, no me puedo despreciar a mí mismo. El respeto es, de acuerdo a esto, el modo de ser-sí-mismo del yo, en virtud del cual éste “no expulsa al héroe de su alma”. El respeto consiste en ser-responsable del sí-mismo con respecto de sí, es el propio sí-mismo [*Selbstsein*]” (*Ibidem*, p. 135).

desarrollar los supuestos de la lectura levinasiana de la razón práctica tal como aparece en la lección “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”.

3.4) El “*factum de la razón*”

Kant deja claro que la limitación fundamental de la razón práctica es el hecho de que no le sea posible *esquematizar* lo trascendental en lo empírico: “lo moralmente bueno es, en cuanto al objeto, algo suprasensible para lo cual, por ende, no se puede nada que corresponda a alguna intuición sensible”.³⁷³ A diferencia de un concepto del entendimiento, Kant entiende por *suprasensible* algo que no puede alcanzar adecuación u homogeneidad, por lo tanto, algo que es imposible representar en la intuición o aplicar a “eventos que acaecen en el mundo de los sentidos”.

Por lo tanto, el “concepto de lo bueno incondicionado” no puede alcanzar un cumplimiento en el tiempo. En otras palabras, no se trata de la posibilidad de constituir una *imagen* normativa de la humanidad a partir de la cual el yo práctico pudiera, a consecuencia de su acción, provocar un respeto a sí mismo como autoafección. Al contrario, la ausencia de *esquematismo* en la razón práctica apunta precisamente a una exigencia de la razón sin cumplimiento. Como vimos, lo paradójico del *factum* de la razón es, precisamente, que es un *factum* de la imposibilidad de deducción, de la ausencia de principio.

Para una lectura heterónoma, es esta imposibilidad constitutiva de la razón práctica la que desata una “diacronía radical sin síntesis posible”, es decir, una intriga por medio de la cual el “*sí mismo* sin reflexión” está imposibilitado de encontrar cumplimiento o — en términos éticos — al que le es imposible justificarse o redimirse por su *acto* ético. ¿No es precisamente esta *asimetría* en el *Sí* la que llevó el idealismo alemán a condenar la forma imperativa del deber en Kant, forma que nunca alcanza armonía con la inclinación sensible, “defección de la conciencia” que la *desnucleiza*, se hace ajena a sí misma y ejerce una suerte de “infinito malo” que tiñe todas las motivaciones del yo?³⁷⁴

En tal caso, hay una imposibilidad de que la retroacción al *Sí* lleve a una “dimensión de origen”. Para Kant, no hay *esquema* de la sensibilidad que se adecue al “concepto de lo bueno

³⁷³ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011, p. 80.

³⁷⁴ Sobre la crítica de Schiller y de Hegel a el rigorismo de la ética kantiana consultamos el artículo de Dulce Maria Granja al respecto “La ética de Kant como ética de máximas”, en *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2010, pp. 108 y siguientes.

incondicionado”.³⁷⁵ La universalidad de la razón práctica no puede articular un *esquema* homogeneizador que *realice* lo trascendental en lo empírico, duplicando, de este modo, la “humanidad” en el hombre como su proyección superlativa.

El “principio supremo de la moralidad”, conforme a la tercera definición del *factum* de la razón (la ley moral *en persona*), no es *algo* (categoría, concepto, *Idea*, ser o cualquier otra forma de *mediación*), es la significación de lo irreversible, irremplazable, inconmensurable, en suma, de lo que es “fin en sí mismo”: “el fin deberá pensarse aquí, no como fin a realizar, sino como un fin *independiente* y, por tanto, de modo negativo, esto es, contra el cual no debe obrarse nunca, y que no debe, por consiguiente, apreciarse como mero medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en todo querer”.³⁷⁶

La idea de humanidad, atributo común de todo “ser razonable” según Kant, ha sido convencionalmente leída como suprimiendo la *unicidad* de la persona real, encubierta por el universalismo como “forma de reunión”. Sin embargo, aquí proponemos otra lectura. Siendo *independiente* y, de “modo negativo”, también limitativo, sólo el Otro *en persona* puede tener la posición absoluta de fin en sí mismo.

En otras palabras, el *sí-mismo* no podría darse como fin “*para sí mismo*” (tomando en cuenta la ilusión identitaria denunciada por los Paralogismos), sino sólo en sentido derivado, como afirma Jacob Rogozinski:

Habría una *disimetría ética originaria* entre el yo (*moi*) y el otro (*autrui*), entre el Yo y el Tú de la obligación, y la persona kantiana debió conjugarse primero en *segunda persona* [...] es notable que ese sentimiento [de respeto] que ‘se dirige únicamente a las personas’, que es la huella o el índice de la personalidad, no sea presentado como respeto por mí mismo o por la humanidad en general, sino que se dirige antes que nada al ‘hombre que veo delante de mí’.³⁷⁷

El sentimiento de respeto ante la dignidad del “hombre que veo delante de mí” es distinto de la objetivación (“juicio determinante”) y de la valoración (“juicio estético” y “juicio

³⁷⁵ Como leemos a continuación: “obligación *anacrónicamente* anterior a todo acto de compromiso. Anterioridad ‘más antigua’ que lo *a priori*. Esta fórmula expresa un modo de estar afectado que de ningún modo se deja cercar por la espontaneidad; el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación” (LEVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 165).

³⁷⁶ Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004, p. 136.

³⁷⁷ Rogozinski, Jacob. *Le don de la loi. Kant et l’énigme de l’éthique*, PUF, Paris, 1999, p. 175-176.

reflexionante”). El “hombre que veo delante de mí”, tomando como modelo el *eidos* platónico, es el límite asintótico entre la materia (*hylé*) y la forma (*morphé*), “Haciendo una bisagra entre el impacto con lo que hay de singular en el fenómeno (su *morphé*) y la universalidad de la idea, el *eidos* opera a la vez como un principio de diferenciación, de individuación y como un principio de generalización”.³⁷⁸ Pero en el caso del *factum*, la *morphé* excede todo principio de generalización, es la “excedencia” material de la forma que la *de-forma* impidiendo dar lugar a lo *hylético* y dar lugar, por ende, al cumplimiento de la idea. La manera singular como la ley moral *determina* sin asignar una *forma* o *norma* del Bien se debe al carácter único de su forma de dación como *factum*.

Este *factum* se distingue por su forma de dación, no es una intuición sensible (*hylé*) sin concepto (ya que es un “sentimiento *a priori* de respeto”), pero tampoco es de la naturaleza de una *idealidad* sin objeto (*ens rationis*). No siendo ni concepto, ni intuición sensible, podríamos decir que lo que más se acerca a la definición buscada es el caso del *noúmeno*, en la medida que el *noúmeno* “no es el concepto de un objeto, sino el problema, inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad, de si no pudiera haber objetos enteramente desligados de la intuición de ella”.³⁷⁹ De este modo, con relación a la ley, el concepto de “*persona*” (en tanto “*fin en sí mismo*”) se inscribe en una dimensión trascendental como *noúmeno* “en sentido negativo”.

En este caso, la reflexividad está habitada por un desfase, como vimos, la reflexividad ética es, en realidad, *contracción*. De este modo, la ley hace del *sí mismo* el fundamento *heterónimo* de la reflexividad. En otras palabras, este sería el sentido heterónimo de un “respeto

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 140.

³⁷⁹ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [A 288/B 344], p. 312. “Por consiguiente, pensamos *algo* en general, y lo determinamos, por un lado, sensiblemente, pero distinguimos el objeto en general, representado *in abstracto*, de esta manera de intuirlo; y entonces nos queda una manera de determinarlo meramente por el pensar, el cual es, por cierto, una mera forma lógica sin contenido, pero nos parece ser, sin embargo, una manera como el objeto existe en sí mismo (*noumenon*), sin considerar la intuición, que está limitada a nuestros sentidos”. (*Ibidem*, [A 289/B 345], p. 313).

al *sí mismo* [sin reflexión]”, como yo *desnucleizado* y el momento reflexivo no es el lugar de una *autoafección* de respeto a sí, sino, en todo caso, del ejercicio de una interminable autocrítica.³⁸⁰

La ley se define como esta estructura trascendental de alteridad, como *asimetría* constitutiva de *lo humano*. En este caso, la ley es un mandato de la misma naturaleza que la objeción del *noúmeno*, límite “contra el cual no debe obrarse nunca”. Sin embargo, al contrario, del *noúmeno*, no es una mera *posibilidad* (de carácter problemático y que aún mantiene la representación como norma *negativa* del ser), pues ni siquiera podría ser pensada:

El propio Kant nos dicta la dirección a seguir llamándolo lo *informe*, la *ausencia de forma*, un índice posible de lo impresentable. Dice también de la *abstracción* vacía que experimenta la imaginación en busca de una presentación del infinito (otro impresentable) que esta abstracción es ella misma como una presentación del infinito, su *presentación negativa*. Cita el “No esculpirás imagen, etc.” (*Exodo* 2, 4) como el pasaje más sublime de la Biblia, en el sentido de que prohíbe cualquier presentación de lo absoluto.³⁸¹

Pero, por otro lado, paradójicamente de este *no-poder* ser pensado nos puede ser dado un *ejemplo*: “Así pues, el respeto que testimoniamos a una persona (propiamente a la Ley que nos indica su ejemplo)”.³⁸² De este modo, si atribuimos la *facticidad* del *factum* a una existencia inconmensurable,

³⁸⁰ Kant entiende por “rectitud de carácter” este ejercicio interminable de autocrítica que corresponde a la imposibilidad de una ausencia completa de equivocidad o de faltas en el trato social. Es una exigencia de honestidad y modestia en el reconocimiento de los propios límites, contrarias al “extravío de la auto-aprobación que surge de la conciencia de un talante intachable” (KANT, “Carta a Mendelssohn de 8 de abril de 1766”, en *Correspondencia*, IFC, Zaragoza, 2005, p. 58). La relación entre esta frágil autonomía kantiana en tanto ejercicio de una interminable autocrítica y la heteronomía levinasiana del “*Sí mismo*”, podríamos acercarla a lo que Derrida llama de *archi-amistad*, tal como la describe a continuación: “A no ser que se reencuentre al otro en sí, la misma disimetría y la misma tensión del *sobrevivir* en sí, en el ‘sí mismo’ así disyunto de su propia existencia. Poder o deber ser el amigo de sí [...] Esa estructura disloca por anticipado toda *ipseidad*, arruina por anticipado justo aquello que ella hace posible, el narcisismo y la auto-ejemplaridad. Estamos hablando, pues, de cualquier cosa antes que del narcisismo tal como se lo entiende convencionalmente” (Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p. 42).

³⁸¹ Lyotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 21. Lyotard se refiere a un pasaje del Comentario general al § 29 de la *Crítica del juicio* (cfr. KANT Emmanuel, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 122).

³⁸² Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, [A 139], p. 199. “Cuando se examina con minuciosidad el concepto del respeto hacia las personas, tal como ha sido expuesto anteriormente, se comprueba que siempre descansa sobre la conciencia de un deber, el cual nos brinda un ejemplo, y que por lo tanto este respeto nunca puede tener otro fundamento salvo el moral, siendo muy bueno (e incluso muy útil para conocer al ser humano desde una perspectiva psicológica) que, allí donde necesitemos tal expresión, atendamos a esa secreta y admirable consideración hacia la ley moral que el ser humano adopta con tanta frecuencia en sus juicios” (*Ibidem*, [A 144], p. 204).

Entendemos mejor porque el fin en sí mismo parece presentarse bajo los trazos de la otra persona: si el fin en sí mismo es la Ley [*en persona*], no puede presentarse sino simbolizándose a través de una alteridad empírica cuya realidad sensible *torna intuicionable* la pura facticidad de la Ley — a través la alteridad de otro [*autrui*], única capaz de encarnar [*donner chair*] a este X sin rostro y sin nombre, de dejar en el mundo sensible una huella del exceso de la Ley. Sin olvidar que la existencia del otro [*autrui*], en tanto que impone un límite a mi libertad, no es jamás sino un símbolo de este Límite trascendental que es el propio *zuwider* [contrario] de la Ley como fin en sí mismo. Símbolo y no esquema, pues la Ley es lo enteramente Otro infigurable cuya figura de otro [*autrui*] no me da sino un “ejemplo”.³⁸³

Frente a esta forma de trascendencia, el entendimiento sólo podría constituir su objeto bajo la categoría de *unicidad* (que, al contrario de la categoría de *singularidad*, se mantiene al margen de la totalidad). Se trata, en realidad, de un “concepto de la ausencia de objeto” (*nihil privativum*), cuya presentación sería por lo tanto la paradójica *aparición* de lo que no aparece como fenómeno, así afirma Lévinas:

Las operaciones trascendentales constituyen un afuera pero no constituyen a este afuera (*o este otro que yo*) por un movimiento semejante al del ojo que percibe su objeto: lo Otro guía el movimiento trascendental sin ofrecerse a la visión, la cual siempre estaría desbordada por el movimiento trascendental mismo que, precisamente, ella debería definir [...] Kant mantiene lo trascendental al margen de lo objetivo. Que lo Otro de la actividad trascendental surja por el efecto de un vínculo o de una síntesis en lugar de polarizarse como objeto de visión tiene una importancia considerable a la hora de atisbar el final de la universal dominación de la representación y del objeto. En este punto Kant es más audaz que Husserl.³⁸⁴

Y, sin embargo, hay una dimensión fenomenológica de la *unicidad* ética y es la *irreversibilidad* de su modo de dación. Es la *irreversibilidad* que, si bien no puede ser directamente tematizada en términos “trascendentales”, no obstante, está presupuesta por su investigación trascendental como aquello que no puede ser representado o traído a la presencia.

De modo que, ante este desfase de lo inconmensurable, no podría formularse un *esquema*, sino sólo un “Tipo de la ley moral” (algo como un tipo ideal de *juicio* moral): “pregúntate a ti mismo si la acción que tienes en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad?”.³⁸⁵ En esta

³⁸³ Rogozinski, Jacob. *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Paris, 1999, p. 180.

³⁸⁴ Lévinas, Emmanuel. “Intencionalidad y metafísica”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, pp. 199-200.

³⁸⁵ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011, p. 82.

formulación kantiana del imperativo categórico está en juego la razón como “facultad de crear objetos”, la razón como una forma de espontaneidad o de causalidad productiva, pues, en realidad, como afirma Dulce María Granja:

una teoría moral fundada en lo que es *hecho* no sólo es impotente para descubrir que somos libres, sino además es incapaz de revelar toda la riqueza de nuestras potencialidades. La ley moral es lo único que nos permite conocer e identificar el alcance real de nuestra libertad y descubrirnos toda la audacia de lo que somos capaces de realizar.³⁸⁶

Pero ¿qué significa hablar de una “facultad de crear objetos” referida a la razón práctica? De entrada, la pregunta “¿podrías considerarla como posible por tu voluntad?” es un criterio de generalización de *máximas* de acción, es decir ¿qué mundo se crearía si esa acción fuese una ley de la naturaleza? Pero también podemos interrogar la pregunta sobre la dimensión meta-ontológica que la hizo posible, pues ¿qué forma de paradójica *desnucleización* constituye al *sujeto* a punto de hacer de su acción “una ley de la naturaleza de la que [él] mismo [es] una parte que, por lo tanto, lo excede y lo interpela ¿no se asemeja esta estructura a la intriga ética levinasiana del “uno-para-el-otro”?

Para Kant, la conciencia de la ley moral no se adquiere, ni es una obligación o un deber adquirirla. Es un *factum* del cual derivan las acciones “*por deber*”. De ahí también deriva su carácter *indeclinable* y su vocación a la universalidad.³⁸⁷ En otras palabras, ser atravesado por el *factum* de la ética acomete al *yo* de una responsabilidad anterior a toda deliberación, el *factum* aparece entonces con la gravedad de hacer del *sujeto* el guardián de su prójimo, del que tiene frente a sí, de la memoria del que partió y de la expectativa en torno al que vendrá. Además, ser bajo una ley “*de la que tú mismo fueras una parte*”, hace del *cogito* no un *origen*, sino el devenir

³⁸⁶ Granja, Dulce María. “La doctrina kantiana de la esperanza”, en *Racionalidad y humanidad. Notas del pensamiento moderno y contemporáneo*, USC, Santiago de Compostela, 2016, pp. 101-102. Finalmente, lo que proporciona unidad a la vida práctica del hombre, según Kant, es la idea de “bien supremo” (la concordancia entre virtud y felicidad), en la medida que le permite orientar todo el uso de sus facultades a la realización del mayor bien supremo posible en el mundo.

³⁸⁷ “A fin de que nadie se figure topar aquí con *incoherencias*, cuando ahora describo a la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos *cobrar conciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nitidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad (aun cuando ésta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros” (KANT Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 66-67).

a posteriori — *an-árquico* — arrojado a la temporalidad diacrónica de una intriga ética, con relación a la cual se hace único e insustituible, tal como lo expresa Kojin Karatani: “para que una ley moral sea universal, no sólo debe ser formal, sino también debe suponer al futuro otro. Y, en el análisis final, el futuro otro supone al otro del pasado — el muerto — porque para el futuro otro, uno está muerto. Uno no debe olvidar nuestro lugar destinado en la historia”.³⁸⁸

³⁸⁸ Karatani, Kojin. *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*, UNAM, México, 2020, p 143. El joven Lukács en un texto de 1919, también, ofrece una interpretación del imperativo categórico kantiano similar a la aquí propuesta: “[...] la ética se orienta hacia lo subjetivo, y, como necesaria consecuencia de esa actitud, se presenta ante la conciencia y el sentido de la responsabilidad el postulado según el cual debe actuar como si de su acción o inacción dependiera el cambio de destino del mundo, cuya realización debe propiciar u obstaculizar la táctica presente. (Pues en la ética no hay neutralidad ni imparcialidad: el que no *quiere* actuar, debe poder responder también ante su conciencia por su inacción.) [...] Éticamente, nadie puede eludir la responsabilidad alegando ser meramente un individuo, del cual no depende el destino del mundo. Esto no solo no podemos saberlo objetivamente con seguridad — puesto que siempre es posible que dicho destino dependa precisamente del individuo—, sino que incluso la esencia más íntima de la ética, la conciencia y el sentido de la responsabilidad, torna imposible un pensamiento semejante; quien no toma una decisión sobre la base de estas consideraciones — aunque en lo demás se muestre como un ser muy evolucionado — se encuentra, desde el punto de vista de la ética, al nivel de un instinto primitivo, inconsciente” (Lukács, Georges. “Táctica y ética”, en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Herramientas, Buenos Aires, 2014, p. 36).

3.5) “¿Es solipsista el yo kantiano?”: comunicación y pluralismo

Sobre el problema de la función trascendental del sujeto parece haber un lugar común de las interpretaciones contemporáneas (en su giro historicista y lógico-semántico). Se trata de la aserción de que la “apercepción trascendental”, condición última del conocimiento objetivo para Kant, recae en una forma metafísica de idealismo subjetivo o de mentalismo.³⁸⁹ En otras palabras, una forma de autoconciencia como resultado de un solipsismo metodológico y un modo de pensar monológico operando en la base de su filosofía.³⁹⁰ Ya estudiamos en la segunda parte de esta tesis como la crítica de Kant al *cogito* cartesiano en la “Refutación al idealismo” puede extenderse al yo *monádico* de Husserl. Ahora deberemos presentar nuevas evidencias que refuerzan este argumento.

En su *Antropología en clave pragmática* Kant entiende por *apercepción* la conciencia de lo que el hombre hace de sí mismo. Ahí Kant, finalmente, podía responder a la acusación fichteana de que la oposición entre sensibilidad y entendimiento de la *Crítica de la razón pura* dividía irreparablemente al sujeto de sí mismo. Efectivamente, no obstante se conceda que la imaginación trascendental — como poder de reproducción simbólica — se gesta en la raigambre de una productividad originaria de lo sensible, en la *Crítica de la razón pura*, para constituirse como experiencia objetiva, debe asociarse a formas puras de la intuición. Sin embargo, en la *Antropología en clave pragmática*, el “sentido interno” deja de ser definido como una forma *a priori* de la intuición, para tornarse conciencia de lo que el hombre experimenta. Mientras que la “*apercepción*”, de unidad formal del *yo pienso* en la *Crítica...*, pasa a definirse como conciencia

³⁸⁹ Considerar la “apercepción trascendental” como una forma de subjetivismo es partir del supuesto de que el idealismo trascendental de Kant pacta con una concepción realista de la representación y de que, por ende, sólo se podría conocer con certeza la propia mente y sus contenidos: “De esto se sigue que todos los juicios concernientes a la existencia de algo distinto a la propia conciencia y sus contenidos — juicios concernientes a objetos fuera de mí o a otras mentes —, son juicios cuestionables e inciertos, pues su posibilidad y validez no puede entenderse a partir de dicha conciencia individual” (Granja, Dulce María. “¿Es solipsista el yo kantiano?”, en *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos / UAM, Barcelona, 2010, p. 81).

³⁹⁰ Por individualismo o solipsismo metodológico, Karl-Otto Apel entiende “la suposición [...] de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede entenderse básicamente, sin embargo, sin presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación; es decir, puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual” (Apel, Karl-Otto. “From Kant to Peirce”, en *Kant’s theorie of Knowledge: selected papers from the Third international Kant congress*, Dordrecht, D. Reibel, 1974, p. 357, *apud* Granja, Dulce María. “¿Es solipsista el ‘Yo’ kantiano?”, en *Lecturas de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2010, p. 78).

de lo que el hombre hace.³⁹¹ Esta manera de reinterpretar la *Crítica...* le permite a la *Antropología...* disolver la aparente división del sujeto. Con relación al problema del “conocimiento de sí”, ahí Kant afirma que no se trata de un “doble yo” [*doppeltes Ich*], sino de una “doble conciencia del yo” [*doppeltes Bewußtsein*], es decir, como contenido del sentido interno y como acto determinante o forma de juicio.³⁹²

Ahora bien, el yo empírico (el yo “originario” de la *Antropología...*), prosigue Kant, conserva su unidad cuando se le ve como un único y mismo acto del sujeto que determina y, al determinar, se determina a sí mismo, mediante una *autoafección* en el tiempo. En el dominio inmanente de la cultura, propio de la *Antropología...*, la actividad originaria del sujeto está enredada en un juego del propio pensamiento consigo [*Gedankenspiel*], anudado a una gesta de síntesis pasivas que lo exceden al margen de su actividad, mientras que el yo trascendental de la *Crítica...* se constituye a sí mismo como pura actividad, forma de síntesis *a priori* de una multiplicidad ya reducida a “objeto en general = X”.³⁹³

Veamos qué consecuencias se derivan de este mismo argumento — que elimina las lecturas realistas y solipsistas del yo kantiano — para los temas de la comunicación y la socialidad. En un intercambio epistolar de Kant con el matemático Jacob Sigismund Beck, este último le pregunta cómo puede una representación como determinación del sujeto ser imputada a

³⁹¹ “La apercepción que la *Crítica* reducía a la simplicidad del yo pienso se asemeja ahora a la actividad originaria del sujeto, mientras que el sentido interno que la *Crítica* analizaba de acuerdo con la forma *a priori* del tiempo, es dada aquí dentro de la diversidad primitiva del ‘*Gedankenspiel*’ [juego del pensamiento], que se juega por fuera de la matriz misma del sujeto, y que hace del sentido interno el signo más de una pasividad primera que de una actividad constitutiva” (*Ibidem*, p. 55)

³⁹² Kant, Emmanuel. “De la sensibilité par opposition à l’entendement”, en *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2002 pp. 39-43. Fichte no se habría percatado que en la resolución de la Antinomia de la razón práctica ya pasaba algo similar, como afirma Dulce María Granja al respecto: “[...] se trata de trazar una distinción entre dos perspectivas que los seres humanos somos capaces de tomar respecto de nosotros mismos para los fines del conocimiento y de la acción: por un lado, nos concebimos a nosotros mismos como objetos de experiencia sujetos a las leyes de la causalidad natural y, por el otro, nos concebimos también como agentes capaces de determinarse a sí mismos por la razón. No se trata de un dualismo ontológico, sino de un dualismo de perspectivas o de concepciones de nosotros mismos que somos capaces de adoptar para los fines ineludibles del conocimiento y de la acción” (Granja, Dulce María. “El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral kantiana. Parte I”, *Tópicos. Revista de filosofía*, ISSN 01 88-6649 / Número 4, 249-280, México, 2011, p. 266).

³⁹³ De modo que, concluye Foucault, “aquello que, desde el punto de vista de la *Crítica*, es *a priori* del conocimiento, no se traspone inmediatamente, en la reflexión antropológica, como *a priori* de la existencia, sino que aparece dentro del espesor de un devenir en el que su súbita emergencia infaliblemente adquiere en retrospectiva el sentido de lo ya-ahí” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología del punto de vista pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 81).

un objeto que difiere de ella. Kant le responde que la representación no “corresponde” a un objeto, sino a una *relación con* (*Beziehung auf*) otra cosa mediante la cual se torna comunicable a otros.³⁹⁴ Es decir, Kant sostiene que la captación de una multiplicidad en el acto de síntesis forma una *composición* que se distingue del objeto como tal, pero que permite la comunicación de unos con otros.

Las condiciones para la comunicación de una representación serían, entonces, 1) la anterioridad de una *relación con* otra cosa (signos lingüísticos), 2) un acto de síntesis que constituye la multiplicidad en unidad de la representación (matemática en el caso en cuestión) y 3) la comunicación de esta unidad sintética de la *apercepción*. La “representación” puede ser comunicada, el acto de comunicación es una experiencia externa, de modo que sólo intersubjetivamente el acto de comunicación puede llegar a ser validado.³⁹⁵

En realidad, el problema de la representación no dispensa el plano antropológico originario de las formas de intercambio (lingüística, económica e intersubjetiva), al contrario, lo supone. En este sentido, Foucault nos dice que la *Antropología en clave pragmática* de Kant es “sistemática”, es decir, conforma un todo coherente, pero no una totalidad [*Alles*], sino un todo [*eine Ganz*] abierto. La apertura se debe a que no toma su coherencia de una definición del hombre, sino que sólo una “labor indefinida de la indagación, el desgaste de la frecuentación (*Umgang*), pueden investigar lo que él es”.³⁹⁶

Esta labor, a su vez, adquiere la coherencia de un todo abierto en la medida que se conforma a las facultades del pensamiento crítico estructurando las divisiones de la *Antropología*

³⁹⁴ Correspondencia entre Beck y Kant de junio y julio del 1794, en *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1991, pp. 605 y sig.

³⁹⁵ A respecto de este intercambio epistolar de Kant con Beck, Michel Foucault afirma: “Los temas mayores de la *Crítica* — relación con el objeto, síntesis de lo múltiple, validez universal de la representación — se aglutinan fuertemente alrededor del problema de la comunicación. La síntesis trascendente jamás se da sino equilibrada por la posibilidad de ser empíricamente compartida, lo que se pone de manifiesto en la doble forma del acuerdo (*Übereinstimmung*) y la comunicación (*Mitteilung*). Que la representación no esté afectada por una cosa, que la multiplicidad no se ofrece ya anudada en sí misma, garantiza, en una contradicción que es tan sólo aparente, el intercambio siempre posible de las representaciones. Es que el sujeto no se halla determinado por la manera en que se ve afectado, sino que se determina en la constitución de la representación: ‘*Wir können aber nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst machen können*’ [Pero nosotros sólo podemos comprender y comunicar a los otros lo que nosotros mismos podemos hacer]” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 53).

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 100

en clave pragmática en una “repetición antropológico-crítica”.³⁹⁷ Foucault se detiene en los incisivos de la *Antropología*... que inician con la “Apología de la sensibilidad” como ejemplo de esta repetición. En esta dimensión originaria, la sensibilidad en la forma de “*síntesis pasivas*” siempre se da en la sucesión perenne de lo *ya dado*.

Lo múltiple se ofrece en un trabajo lento y precario habitado por el asedio constante de la duda y del error. No es que lo dado por sí mismo sea engañoso, la sensibilidad no “juzga” en lo absoluto, sino que el entendimiento, al insertar el juicio en el tiempo conformando una verdad a la medida de un contexto y tiempo determinados, también puede extenderse más allá de un uso legítimo y transgredir sus límites de validez.³⁹⁸ De cualquier manera, el entendimiento siempre puede añadirse y ensayar una nueva composición, con vistas a una validación intersubjetiva.

En este punto, cabe recordar las consideraciones de Kant sobre las 3 formas del egoísmo (del entendimiento, del gusto y del interés práctico, conforme a la división de las tres *Críticas*). El “egoísmo lógico” impone una determinada manera de juzgar pasando por alto todas las demás, el “egoísmo estético” impone una apreciación sobre cualquier otra y el “egoísmo moral” reenvía todos los fines a sí mismo. Finalmente, Kant concluye con el único antídoto contra las 3 formas de egoísmo que se desdoblán: “Al egoísmo no puede contraponerse más que el pluralismo, es decir, la manera de pensar que consiste en no considerarse ni comportarse ya como un ser que contiene en sí todo el universo, sino como un simple ciudadano del mundo. Esto aún forma parte de la antropología”.³⁹⁹

³⁹⁷ La *Didáctica* repite las tres *Críticas* y la *Característica* retoma los textos sobre la historia. En esto reside, básicamente, el principio organizador de la Antropología en sentido pragmático.

³⁹⁸ Aquí es necesario tener en mente la diferencia entre *cosa en sí* en sentido empírico — lo dado — y *cosa en sí* en sentido trascendental — aquello que escapa a la estructura epistémica del sujeto. Dada esta distinción, también podemos entender las nociones de *apariencia* y *fenómeno* en un sentido empírico (donde siempre habita la constante posibilidad originaria del error, a ser evitado una y otra vez), de las mismas nociones en sentido trascendental. Siendo la *apariencia* en sentido trascendental el motivo de la ilusión descrita en la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* y siendo el *fenómeno* en sentido trascendental el objeto constituido por las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva.

³⁹⁹ Cfr. Kant, Emmanuel. “De l'égoïsme”, en *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2002, pp. 27. A estas tres formas de egoísmo ontológico, Kant le agrega el egoísmo metafísico: “En efecto, si se tratase solamente de saber si en cuanto ser pensante tengo razones para admitir, además de mi propia existencia, la de un conjunto de seres que se encuentran en comunidad conmigo (conjunto llamado universo), esa sería una cuestión, no ya antropológica, sino exclusivamente metafísica” (*Ibidem*, p. 27). Como vimos, Kant ya había puesto en cuestión la forma de “egoísmo metafísico”, sobre todo, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Así, el tiempo en la *Antropología...* se presenta como una actividad retomada sin descanso una y otra vez en una dispersión inagotable e irreductible, dispersión de la actividad sintética con respecto a sí misma, sin nunca llegar a ser contemporánea de sí misma en la organización de lo diverso, donde reconoce que siempre se puede deslizar el error. Esta posibilidad inevitable del error — afirma Foucault respecto a la antropología kantiana — “está ligada al deber, y a la libertad, de evitarlo; lo que afecta a la actividad sintética la abre a la libertad; lo que la limita la sitúa, por ese mismo hecho, en un campo indefinido [...] por la incertidumbre paciente, fiable, comprometida, de un ejercicio llamado *Kunst*”.⁴⁰⁰

El *Kunst* puede entenderse, entonces, como el acto de sobreponerse a la pasividad originaria. Este acto consiste en sobreponer la apariencia [*Schein*] de la composición al fenómeno de lo dado [*Erscheinung*]. En este juego recíproco, la apariencia puede edificar por encima del fenómeno, dándose la consistencia del fenómeno e invirtiendo el sentido de la relación, pero también puede sucumbir en su falsedad ante la confrontación con *lo dado*. De modo que en lo sensible del fenómeno se abre al juego de una dialéctica *desdialéctizada* formando y disolviendo posibles síntesis siempre provisionales en perennes devenires y en la pertenencia recíproca de la espontaneidad sintética y de la verdad:

Así, el tiempo que corroe y pulveriza la unidad del acto sintético, y lo consagra a una diversidad, donde no puede confluir jamás consigo mismo en una intemporal soberanía, lo abre por eso mismo a una libertad que es negación a ejercer, sentido a dar, comunicación a establecer, libertad peligrosa que liga la posibilidad del error al trabajo de la verdad, pero hace escapar así a la esfera de las determinaciones la relación con la verdad.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 101. “La palabra *Kunst*, con sus derivados (*verkunsteln* [simular], *erkunsteln* [fingir], *gekunstelt* [artificial]), es uno de los términos que se repiten en la Antropología y uno de los que permanecen más inaccesibles a la traducción. Ningún arte, ninguna técnica son aludidos con él; pero sí el hecho de que nada es dado jamás sin ser ofrecido al mismo tiempo al peligro de una empresa que a la vez lo funda en la construcción y lo sustrae en lo arbitrario. El *Kunst* es en un sentido la negación de la pasividad originaria” (*Ibidem*, pp. 101-102).

⁴⁰¹ *Ibidem*, 102.

3.6) *Antropología en clave pragmática: libertad y universalidad*

La *Antropología en clave pragmática* tiene como objeto de sus descripciones la inagotable riqueza y multiplicidad de lo estrictamente empírico.⁴⁰² En este sentido, la *Antropología...* debe abordar el terreno empírico a partir de un “método popular” o según una idiomática general, que reposa en un conocimiento del mundo, en los gustos e inclinaciones de los hombres y en su uso cotidiano del lenguaje, en suma, el conocimiento popular y el conocimiento de *lo popular* se encuentran ya entrelazados en una *idiomática* general. El lenguaje en su uso cotidiano, en la totalidad de una práctica, también puede hablar de sí mismo.

Por lo tanto, ya no se trata de encontrar un *logos* tácito de la naturaleza (*mathesis universalis*) atravesando el lenguaje, sino de captar el lenguaje a través de la proliferación polifónica de su uso en *una* totalidad práctica, para devolverlo a la flexión de una modalidad particular de sentido: etimología de contenidos semánticos, restitución del sentido original de términos latinos aplicados a usos de la lengua alemana, análisis de expresiones idiomáticas, modismos, clasificaciones de carácter práctico, etc.⁴⁰³ Inmersión en las infinitas modulaciones de sentido del lenguaje en su uso que, a su vez, se relaciona estrechamente con formas cotidianas de socialidad: reglas de convivencia, convencionalismos, costumbres, etc. en un apagarse y avivarse en función de la *actualidad* de la participación [*Mitspielen*] en un conjunto abierto de expresión y de experiencia.⁴⁰⁴

⁴⁰² Cfr. Kant, Emmanuel. *Lógica*, Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 1992, [A 65-66] p. 64 y [A 229], p. 165.

⁴⁰³ “La Antropología es la elucidación de ese lenguaje ya hecho — explícito o silencioso — por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de sorda comprensión, que no se conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 107). Más adelante: “[...] el suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico: la lengua no está dada allí, no obstante, como sistema para interrogar, sino más bien como un elemento que va de suyo, la lengua es el campo común a la filosofía y a la no filosofía. Es en ella donde una y otra se confrontan — o más bien se comunican.” (*Ibidem*, p. 110). Este capítulo se atiene a la argumentación y a las conclusiones del libro de Michel Foucault sobre la Antropología de Kant.

⁴⁰⁴ “De modo que la Antropología no será la historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo ¿No tiene en tal medida como un parentesco con el *Wilhelm Meister*, puesto que descubre, también ella, que el Mundo es Escuela? Pero lo que el texto de Goethe y todos los *Bildungsromane* dicen a lo largo de una historia, ella lo repite incansablemente en la forma presente, imperiosa, siempre recomenzada del uso cotidiano. El tiempo reina en ella, pero en la síntesis del presente” (*Ibidem*, p. 70).

La reflexión antropológica se desarrolla sobre un conjunto lingüístico constituido y en un sistema de referencia particular — dominio lingüístico y geográfico — del propio autor y, desde el cual, también mira para prácticas extranjeras o analiza otros sistemas lingüísticos. Finalmente, donde esta *repetición* antropológico-crítica se aproxima más de lo trascendental de las *Críticas* es, según Foucault, en la yuxtaposición de palabras que designan formas de la invención y que siguen de cerca la espontaneidad de las facultades del espíritu, donde lo mimético cede lugar a la expresión vívida del despertar de un espíritu.

No es el Estado, en tanto figura de la comunidad universal imaginaria, tampoco es el vínculo particular conyugal o familiar. Es, por el contrario, la imagen más concreta a la que pueda pretender la universalidad kantiana. Algo cercano de las fiestas cívicas del ginebrino Jean-Jacques Rousseau o de la “comunidad ética” de ascendencia pietista del propio Kant. De este modo, el hombre de la *Antropología...* no es “ciudadano del mundo” por formar parte de un grupo social o de una institución, sino en la medida en que puede expresarse, de modo que sólo en un intercambio dialógico puede realizarse *lo humano* en el hombre y aspirar a lo universal pragmático (abierto en constantes devenires).

El dominio originario de la *Antropología...* no es, por lo tanto, un traer a la conciencia lo no reflexionado, sino la emergencia de lo *dialógico* y de su destino siempre abierto. Ahí, donde también el resultado escapa a toda expectativa inicial, el hombre puede entonces manifestar su “verdad antropológica”.

No es casualidad que, en una clase del 5 de enero de 1983, Foucault recuerde el tema del “famoso encuentro, tan importante en la historia cultural de Europa, entre la *Aufklärung* filosófica, digamos, o la *Aufklärung* del medio cristiano, y la *Haskalá* (la *Aufklärung* judía)”.⁴⁰⁵ El encuentro reúne exponentes de religiones, con conocido historial de fuerte conflicto, bajo la “libertad de conciencia”.

⁴⁰⁵ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*, FCE, México, 2009, pp. 17-57. Podríamos ver la *Aufklärung* como estableciendo las condiciones de posibilidad de un encuentro entre lo que Rosenzweig llamará, en la *Estrella de la redención*, de “la asombrosa idea de lo absolutamente verdadero escindiéndose, por su esencia misma, en cristianismo y judaísmo, dos aventuras del espíritu que serían — ambas y en el mismo sentido — necesarias para la verdad de lo Verdadero. Posición filosófica y teológica sin precedentes en la historia del pensamiento, presentimiento de las tendencias ecuménicas de hoy, fundamentalmente puras de todo sincretismo” (Lévinas, Emmanuel. “Préface à *Système et révélation*”, en MOSÈS Stéphane, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982, pp. 7-8).

Este encuentro intercultural fue propiciado entre 1745-1755 cuando Mendelssohn conoce a Lessing, de modo que transcurrieron aproximadamente 30 años de frecuentación mutua desde este primer encuentro hasta el debate en torno a la pregunta *Was ist Aufklärung?* en la *Berlinische Monatsschrift*. Foucault destaca el efecto de asombro (incluso de “escándalo estupefacción”) en los círculos de la *Aufklärung* cuando asociaban la figura del “pequeño judío giboso” con los celebrados escritos firmados por un cierto Mendelssohn, en ocasiones, se llegó, incluso, a atribuirlos erróneamente a Lessing.

Un comerciante judío no podría haber llegado a un conocimiento tan profundo sobre las ciencias y las artes y, de hecho, “sólo pudo obtenerlos sin maestros, es decir, a través de un desfase con respecto a su propio origen y cultura y una especie de inserción, de nacimiento immaculado dentro de la universalidad de la cultura”.⁴⁰⁶ Esta formación autodidacta fue posible gracias a un espacio público, originado del cultivo de una relativa libertad de pensamiento y de la promoción de una cultura cosmopolita. Espacio público donde circula libremente una confluencia considerable de saberes, responsable, finalmente, de abrir un momento excepcional en la historia occidental, además de inaugurar un tipo completamente inédito de cuestionamiento filosófico: “El encuentro de los *Maskilim* con los ilustrados y la creación de una ‘zona neutra’ que se definía por los principios de la razón representó una alternativa revolucionaria”⁴⁰⁷

En torno a la pregunta *Was ist der Aufklärung?*, más allá del problema clásico sobre los orígenes y la consumación de la historia, despunta, en el horizonte del pensamiento moderno, la problemática inédita sobre la *actualidad* o, en jerga foucaultiana, sobre una “ontología del presente”, como leemos en el largo pero sugerente pasaje a continuación:

al margen, pues, de la reflexión sobre el campo de lo que es público, al margen del encuentro dentro del campo público entre la *Aufklärung* cristiana y la *Aufklärung* judía: creo que en él — y

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁰⁷ Pilatowsky, Mauricio. *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, PyV/FES Acatlán/UNAM, México, 2008, p. 71. “La *Haskalah* de Mendelssohn puso el acento en la idea kantiana de una razón práctica ilustrada. A partir de esta lectura, el judaísmo fue revalidado por su contribución particular al proyecto, por ofrecer una forma de vida que coloca la práctica por encima de la especulación, por hacer de las reglas de la conducta el aspecto central de la convivencia humana así como por entender lo universal como expresión reguladora de la convivencia de las particularidades. Finalmente, porque en su persistente lucha contra la homogeneización permite que la razón adquiera su auténtico carácter de convencimiento en el espacio de la discusión” (*Ibidem*, p. 74). Y, no obstante, no pasó mucho tiempo para que “[...] las ideas de la Ilustración fueron quedando relegadas a un segundo plano. El romanticismo se fue imponiendo al racionalismo [...] El nacionalismo pasó a ocupar un lugar central, junto con el racismo y el antisemitismo” (*Ibidem*, p. 82).

querría insistir sobre todo en esto — aparece un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica [...] la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant [...] es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo? [...] Ni en Descartes ni en Leibniz, me parece, habrán de encontrar una cuestión que sea del orden de: ¿qué es pues precisamente este presente al cual pertenezco? Ahora bien, creo que la pregunta a la cual Mendelssohn ha respondido, a la cual Kant responde [...] es otra. No es simplemente: en la situación actual, ¿qué es lo que puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se refiere a lo que es ese presente. Se refiere, ante todo, a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica? [...] En resumen, me parece que en el texto de Kant vemos surgir la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él [...] actualidad a la que interroga como acontecimiento, un acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar, y en el cual debe encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice.⁴⁰⁸

Es en este contexto en el cual la estructura de la *Antropología...* se organiza por un principio cosmopolita que la coloca en una posición epistémica inédita con relación al periodo clásico. La antropología kantiana no ocupa, en la “Arquitectónica de la razón”, el lugar de una psicología racional (en tanto especulación metafísica en torno a la naturaleza del alma) ni el de una psicología empírica (o “antropología fisiológica”). Con relación a ellas, no asume la función de llenar un vacío entre sus márgenes, en realidad, las desacredita. Siendo “*pragmática*”, la *Antropología...* desacredita tanto el espiritualismo como el materialismo y se constituye como disciplina autónoma y orientada por un principio cosmopolita que le es exclusivo.

En este sentido, la *Antropología...* tampoco tiene como objeto una *libertad interna* fundamental (ese es el objeto de la *Crítica de la razón práctica*), ni tampoco se instala en el nivel de las reglas del derecho (pues la *libertad externa* es el objeto de una “metafísica de las

⁴⁰⁸ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*, FCE, México, 2009, pp. 28-30.

costumbres” y de la *Filosofía del derecho*). Su objeto es la *libertad pragmática* con vistas a un *uso práctico fecundo* en sociedad.⁴⁰⁹

Pero, por otro lado, si bien la materia de una investigación antropológica en *clave pragmática* es la vida en sociedad, no podría encontrar su fundamento en una dialéctica del deseo hegeliana entre enajenación y autorreflexividad (en lucha por reconocimiento), porque el objeto de la *Antropología...* es, precisamente, el “punto ciego” en el horizonte de una *Fenomenología del espíritu*. De modo que tanto la universalidad de la antropología kantiana, como su forma de trascendencia, serían del todo distintas.

“Principio vivificante del ánimo mediante ideas” es la definición de espíritu (*Geist*) en la *Antropología...*⁴¹⁰ Esta lacónica definición, como veremos a continuación, también es mucho más austera que el uso de su homónimo en Hegel. Al ras del suelo y relacionado con la vida misma, este “principio vivificante” del *Geist* no tiene nada que ver con el *principio constitutivo* especulativo que determina la sucesión de *figuras* de la consciencia en la *Fenomenología del espíritu*.

El espacio concreto del *Geist* kantiano está muy lejos de ser el punto de partida de una totalización histórica de la experiencia. En tanto “principio vivificante del ánimo *mediante ideas*”, debe tratarse de un principio unificador, pero, como tal, no puede ser de la misma

⁴⁰⁹ Como Kant lo anunció en el Prefacio, la Antropología pragmática se ocupa de aquello que el hombre *hace, puede y debe hacer* de sí mismo como ser de libre actividad. A este respecto comenta Foucault: “Así se trama toda una red en la que ni el derecho ni la moral se dan jamás en estado puro; pero en la que su entrecruzamiento ofrece a la acción humana su espacio de juego, su latitud concreta. No es el nivel de la libertad fundamental, ni el nivel de la regla de derecho; es la aparición de cierta libertad pragmática, en la que se trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y disimulos, de esfuerzos incontestados en pos del dominio, de un acuerdo entre paciencias [...] Al tratar al hombre como ‘*freihandel des Wesen*’ [ser que actúa libremente], la Antropología despeja toda una zona de ‘libre intercambio’ en la que el hombre hace circular sus libertades como de mano en mano, vinculándose así a los otros por medio de un comercio sordo e ininterrumpido, que le procura una residencia en toda la superficie de la tierra. Ciudadano del mundo” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p 61).

⁴¹⁰ Kant, Emmanuel. “De l’originalité du pouvoir de connaître ou du génie”, en *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2002, § 57, p. 143.

naturaleza de un principio formal empujando la razón hacia un fin final inaccesible.⁴¹¹ En todo caso, en tanto principio unificador, puede pensarse a partir de la estructura de la *Crítica*. Así, una *repetición antropológico-crítica* también deberá evitar un uso especulativo de la *idea*, evitar caer en ilusiones dogmáticas de completitud que este uso implica. Antes bien deberá abrirla a lo posible, en realidad, deberá orientarla de antemano sobre el cómo buscarlo — señala posibilidades abiertas en todo presente vivo, pero también las mide en conformidad con sus propios límites.

De este modo, la vida concreta del espíritu en la *Antropología...* si bien tiene un rumbo orientado, no está encerrada en una totalidad virtual, algo en ella la proyecta *más allá* de sí misma, pero *más acá* de la inquietud en torno al problema de la “certeza” y la “verdad” (tal como estos términos comparecen en la *Fenomenología del espíritu*).

Por lo tanto, el juicio teleológico de la *Crítica del juicio*, que parecía ofrecer la formulación acabada de una unidad definitiva de todo el sistema crítico, no agota aquello que se presenta a una mirada antropológica. La experiencia de lo *dado* en el dominio concreto de la *Antropología...* es la apertura a un mundo que nunca se presenta cerrado sobre sí mismo, en la medida que está atravesado por una pragmática cuya trama se desata en la renovación de un

⁴¹¹ “A decir verdad, no tenemos ninguna indicación de lo que ese principio es en sí. Pero lo que podemos captar es aquello por medio de lo cual se efectúa la ‘vivificación’, el movimiento por el cual el *Geist* da al espíritu la figura de la vida. *Durch Ideen* [por medio de ideas], dice el texto. ¿Eso qué quiere decir? ¿Cómo un ‘concepto necesario de la razón, al que no le es dado en la sensibilidad ningún objeto que le corresponda’, puede dar vida al espíritu? Ha de evitarse aquí un contrasentido. Se podría creer que el *Gemüt* [ánimo], en la dispersión temporal que es originaria en él, se encamina hacia una totalización que se efectuaría en y por el *Geist*. El *Gemüt* le debería la vida a esa lejana, a esa inaccesible pero eficaz presencia. Pero si fuera así, el *Geist* se definiría de entrada como un principio ‘regulador’, y no como un principio vivificante” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 76).

ejercicio concreto de las facultades, pero, sobre todo, en el deber crítico (y, en este caso, también político) de no exceder los límites de sus poderes.⁴¹²

⁴¹²“En otros términos — concluye Foucault — la idea, siempre que reciba de la experiencia misma el dominio de aplicación, hace entrar al espíritu en la movilidad del infinito, dándole incesantemente ‘movimiento para ir más lejos’ sin perderlo empero en lo insalvable de la dispersión. Así la razón empírica no se adormece jamás sobre lo dado; y la idea, al ligarla al infinito que ella le niega, la hace vivir en el elemento de lo posible. Tal es, pues, la función del *Geist*: no organizar el *Gemüt* de manera tal que se haga de él un ser viviente, o el análogo de la vida orgánica, o aun la vida del Absoluto en sí; sino vivificarlo, hacer nacer, en la pasividad del *Gemüt*, que es la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas — esas estructuras múltiples de una totalidad en devenir, que se hacen y se deshacen como otras tantas vidas parciales que viven y mueren en el espíritu —. Así el *Gemüt* no es simplemente ‘lo que él es’, sino ‘lo que hace de sí mismo’ ¿Y no es ése precisamente el campo que la *Antropología* define para su investigación? A lo que basta añadir que aquello que el *Gemüt* debe hacer de sí mismo es ‘el más grande uso empírico posible de la razón’ — uso que no será el más grande posible a menos que sea ‘*duch Ideen*’ —. El movimiento que, en la *Crítica*, hace nacer el espejismo trascendental es el que en la *Antropología* hace que se prosiga la vida empírica y concreta del *Gemüt*” (*Ibidem.*, p. 77).

3.7) Fundamento “incalculable” de la razón práctica

Hasta aquí, podemos derivar los tres elementos novedosos del pensamiento filosófico de Kant con relación a su tiempo: una razón *práctica*, una libertad *pragmática* y una imaginación *democrática*. Ahora bien, consideramos que la razón práctica es el *núcleo crítico* del pensamiento kantiano y esto cambia radicalmente el sentido político de la *ratio* moderna como procedimiento técnico-estratégico de administración de lo sensible o de lo “calculable”. La vía para pensar el *núcleo crítico* de la filosofía de Kant es el primado metafísico que le concede a la noción de *dignidad* humana (*Würde*). De hecho, en la relación entre razón especulativa y razón práctica, el “primado [*Primat*] pertenece a la última [...] Porque sin dicha subordinación [*Unterordnung*], habría una contradicción [*Widerstreit*] de la razón consigo misma”.⁴¹³

En este mismo sentido, podemos afirmar, juntamente con Derrida, que el objeto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* pertenece al orden de lo *incalculable*, pues, “En el reino de los fines, aquélla [la razón práctica] se opone a lo que tiene un precio en el mercado [*Markpreis*] y puede dar lugar a unos equivalentes calculables. La dignidad de un ser razonable (la persona humana, por ejemplo, la cual es, para Kant, el único ejemplo) es *incalculable* como *fin en sí mismo*. Ésta es a la vez universal y excepcional”.⁴¹⁴

Para que la razón práctica, fundada en lo *incalculable*, no entrase en contradicción con la racionalidad de lo calculable, en la resolución de la tercera antinomia, Kant debió proyectarla fuera del mundo fenoménico, en un mundo inteligible, *noumenal* o en un “reino de los fines”.

⁴¹³ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, [A 219], p. 273. Sobre este primado de la razón práctica, Jacques Derrida afirma: “[...] esta asociación esencial entre la verdad y la incondicionalidad atestiguan en verdad que la incondicionalidad es la verdad de la verdad) como en la *Crítica de la razón práctica*, en el momento en que Kant nos explica que la subordinación de la razón especulativa a la razón práctica es una jerarquía irreversible, porque de lo que se trata es del ‘interés’ [*Interesse*] mismo de la razón. Ahora bien, el interés de la razón especulativa es solamente condicionado [*nur bedingt*], mientras que el de la razón práctica es incondicionado [*unbedingt*]” (Derrida, Jacques. “Teleología y arquitectura. La neutralización del acontecimiento”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 162).

⁴¹⁴ Derrida, Jacques. “Teleología y arquitectura. La neutralización del acontecimiento”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 161. Derrida se refiere al siguiente pasaje de la *Fundamentación...*: “En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene un precio puede ser substituido por algo *equivalente*, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*, lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*” (KANT Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004, p. 133).

Pero ¿no sería esta la verdadera contradicción (“*infinito malo*”) que la resolución kantiana de la antinomia de la razón no alcanza a ver? Es decir, la contradicción de que se pretenda que la razón (técnico-estratégica) sea limitada por una esfera de validez (razón práctica) a la que no está ligada objetivamente. En otras palabras, el *noúmeno* — causa *supra-sensible* de la libertad práctica, debiendo limitar la transgresión especulativa de la razón — en tanto objeto de una intuición intelectual posible (de un *intellectus archetypus*), deberá ser pensado, a la vez, como inaccesible a toda intuición. Esta imposibilidad (de la limitación por lo i-limitado) evidenciaría, para Hegel, el carácter inocuo del “*infinito malo*” kantiano con relación al plano ontológico. En tal caso, la tensión dialéctica de la razón consigo misma retorna magnificada por sobre la pretensión kantiana de haber eliminado la contradicción entre libertad y determinismo — entre libertad práctica y verdad objetiva.⁴¹⁵

Respondiendo a esta objeción hegeliana, Lucien Goldmann va a afirmar que por medio de la razón práctica y gracias a ella “Kant sienta los fundamentos filosóficos de la crítica *más radical y profunda* que se haya hecho del hombre burgués” y defenderá esta tesis con un anécdota de sala de clase. En un curso de introducción a Kant, un alumno suyo le manifestó su molestia al concluir que, desde un punto de vista kantiano, su padre era un hombre amoral pues, si bien era un respetable padre de familia y un comerciante honesto, jamás se le hubiera ocurrido tratar a sus desconocidos clientes como un “*fin en sí mismo*”, idea que, al joven, le parecía inaceptable.

De hecho, en la *Fundamentación...*, el primer ejemplo de hombre amoral corresponde casi literalmente al ejemplo que le daba su alumno. El pasaje en cuestión discurre sobre el sentido ético del *servicio* a través del contra-ejemplo de un mercader que vende a todos, sin

⁴¹⁵ Esta cuestión nos lleva de regreso al problema de las lecturas de Kant, como la de Jacques Lacan en “Kant con Sade” o la de Theodor Adorno & Max Horkheimer en la *Dialéctica de la ilustración*, que ven en la libertad kantiana pura indeterminación axiológica o el vacío abismal que no se aplica a nada concreto y sin ninguna relación posible con el mundo empírico regido por el espacio, el tiempo y la causalidad. Frente a la objetividad de un mundo hostil y opresivo, para esta lecturas, al sujeto kantiano sólo le quedaría la actitud *trágica* de oscilar entre un sentimiento de omnipotencia y un sentimiento de impotencia: “El sujeto permanece de esta suerte radicalmente separado de la realidad. Cuanto más ‘pura’ es la razón separándose de lo sensible, más acosada se ve por este y más miedo tiene a ese ‘caos amorfo’ que debe tratar de controlar recurriendo a la razón todavía más. Vemos aquí el vínculo entre el ‘rechazo’ kantiano y el inconsciente freudiano. Con una gran diferencia: la razón kantiana no es solo una reacción frente a la inquietante esfera de lo sensible, sino que produce ella misma dicha esfera en cuanto esfera separada e inquietante. Lo ‘irracional’ moderno fue así el producto de la ‘racionalidad’ moderna, que proyectó su dimensión ‘irracional’ sobre los seres empíricos” (Jappe, Anselm. *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y destrucción*, Pepitas, Logroño, 2019, p. 64).

discriminación, ni excepción, conforme a un mismo precio de mercado, pero eso, dice Kant, no nos llevaría a creer que “haya obrado así por deber, por principios de honradez: su provecho lo exigía. Mas no es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de tal suerte que, por amor a ellos, por decirlo así, se abstuviera de hacer diferencias a ninguno en el precio. Entonces, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta”.⁴¹⁶

Y no se trata de un ejemplo cualquiera, concluye Goldmann, pues el comerciante “honesto” que vende a todos, equitativamente, al precio de mercado constituye en ese momento la célula básica que hace posible la universalización de la sociedad burguesa naciente y hasta la fecha. De modo que “el ejemplo atañe a la *esencia misma* de esa sociedad y no a un fenómeno secundario”.⁴¹⁷

En el mismo sentido, Oskar Gebt considera la segunda de las formulaciones del imperativo categórico — “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 como un medio”⁴¹⁸ — como una protesta contra la mercantilización del hombre y de la vida social, según este autor:

[Kant] comprendió muy bien lo que la producción capitalista de mercancías, entonces en ascenso, hace de los hombres y lo que significa que los príncipes vendan a sus propios súbditos como mercenarios de otros Estados. Es verdad que el hombre puede equivaler a una minucia en el universo, pero para Kant se da una inversión en el orden humano cuando hay ejemplares de la propia especie que lo tratan como una minucia semejante [...] Dignidad, autonomía, conciencia de sí, posición erguida (de la que se ocupa en la *Metafísica de las costumbres*, el capítulo dedicado al servilismo): éstas son categorías que le confieren al deber incondicional sus caracteres concretos; en esa medida, Kant extiende el concepto de naturaleza como existencia de las cosas bajo leyes heterónomas hasta dentro del mundo histórico. Ahí donde se trata del empleo de los hombres meramente como medios y de cosas equivalentes todavía están en juego relaciones naturales; pero el mundo histórico-social es con todo el suelo cultivable sobre el que puede formarse el reino de los fines o de la libertad.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004, pp. 90-91.

⁴¹⁷ Goldmann, Lucien. *Introducción a Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 128.

⁴¹⁸ Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004, p. 127.

⁴¹⁹ Negt, Oskar. *Kant y Marx. Un diálogo de épocas*, Minima Trotta, Madrid, 2004, pp. 60-61.

Aquí cabe recordar también la distinción kantiana entre “subsunción” (*Subsumption*) y “subordinación” (*Unterordnung*). En el primer caso, un objeto está contenido en un concepto esquematizado (que reduce su heterogeneidad originaria de su relación con el objeto), mientras en la subordinación se trata de conceptos que no pueden contenerse mutuamente y donde, por lo tanto, no hay posibilidad de la mediación de un esquema.⁴²⁰

Como ejemplo de subordinación remitimos, una vez más, a la resolución de la tercera antinomia. Libertad y determinismo son dos perspectivas o una “*doble significación*”, a partir de la cual, para el uso práctico de la categoría de causalidad, basta que la libertad no se contradiga a sí misma, es decir, que pueda al menos ser pensada (“y no necesito entenderla más”) y, por otro lado, desde la otra perspectiva, no “representa obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural”.⁴²¹ En este caso, para que la categoría de causalidad no entre en contradicción consigo misma, es necesario limitar su uso especulativo, pues ensanchar su uso especulativo (más allá del determinismo de los fenómenos naturales al mundo humano) es, en realidad, estrechar el uso de la razón, pues, de este modo, “amenaza extender sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad [...] y así reducir a nada el uso puro (práctico) de la razón”.⁴²² A este respecto José Gomez Caffarena afirma:

Cuando el mismo Kant mantuvo como correcto y adecuado un “primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa, no sólo justificó su explícita adopción de una teoría epistemológica revolucionaria que permitía dar “un lugar para la fe”, sino que invitó a buscar su filosofía incluso más hondo de lo que él mismo podía percibirla.⁴²³

⁴²⁰ El *núcleo crítico* de la filosofía de Kant es, en último análisis, aquel que le prescribe a la razón — como “*fin final*” de la existencia del mundo — un “fundamento de la unidad de lo supra-sensible” donde todos los fines (técnico, pragmático, prudencial, etc.) y todas las disposiciones naturales del hombre quedan subordinados al *fin incondicional* de la razón práctica y promueven la armonía entre ley de la libertad y ley de la naturaleza (Cf. *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005, [XX] p. 19 y [§ 83] pp. 297-302). En otras palabras, el “reino de los fines” es aquel donde todo individuo (independientemente de su pertenencia a un credo, etnia, clase, género, etc.) nunca es tratado como *medio*, sino siempre como *fin en sí mismo*.

⁴²¹ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [B XXIX], p. 27. Como nos dice Lévinas respecto de la solución kantiana de la antinomia libertad y determinismo: “Yo soy libre respecto a la ley moral aunque, teóricamente, pertenezca al mundo de la necesidad” (“La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, al muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 76).

⁴²² *Ibidem*, [B XXV], p. 24.

⁴²³ Caffarena, José Gómez. *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 161.

Por lo tanto, el *núcleo crítico* del pensamiento de Kant es lo “*incalculable*” de la razón práctica, a partir de él se puede insistir que la significatividad de *lo humano* no puede subordinarse al dominio de lo calculable sin perjuicio de su dignidad. Ahora bien, en el centro del *hecho capitalista*, en la propia dinámica ampliada de reproducción de la riqueza social (o de la “valorización del valor”), se encuentra una forma estructural de violencia y conflicto permanentes, generadora de contradicciones en la vida social. La violencia estructural que constituye la formación social de la Modernidad en su etapa propiamente capitalista es, en palabras de Bolívar Echeverría:

un conflicto permanente entre la dinámica de la “forma social-natural” de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como “valorización del valor” — conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser *subsumida* por ella. Si esto es así, asumir el *hecho capitalista* como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana.⁴²⁴

En este sentido, el concepto jurídico de igualdad, indispensable para superar el mundo feudal y el trabajo servil, también fue la base legal para nuevas formas de *reificación* y de dominación política, de explotación del trabajo y de *praxis* imperialista:

La mercantificación de la vida económica europea, al *cosificar* el mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de “sujeto” distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo. Desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes.⁴²⁵

Finalmente, de esta mercantificación de la “fuerza de trabajo” y del consecuente proceso de mercantificación de la vida por la universalización de la forma *valor*, Theodor Adorno afirma lo siguiente:

La relación práctica era todavía evidente en las *Ideas* metafísicas de Kant. En ellas trataba la sociedad burguesa de ir más allá de su propio y limitado principio, como alzándose sobre sí misma [...] Bajo la imposición de invertir cada vez más, el capital se apodera del espíritu, cuyas objetivaciones, en virtud de la objetualización que le es propia e inevitable, incitan a convertir en propiedad, en mercancías [...] A medida que todo va quedando reducido a mercancía, un sarcasmo objetivo estetiza utilitariamente la cultura. La filosofía se convierte en manifestación del espíritu como un objeto de exposición [...] Lo que tendría que ser para los hombres lo más

⁴²⁴ Bolívar, Echeverría. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la Modernidad. Ensayos*, UNAM / El equilibrista, México, 1997, p.161

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 169.

urgente en el sentido menos ideológico posible, desaparece; objetivamente se le ha hecho problemático; subjetivamente, la trama social y la sobrecarga permanente producida por la presión uniformadora no conceden ni tiempo ni fuerzas para reflexionar sobre ello. No es que las preguntas estén resueltas; tampoco se ha demostrado su insolubilidad; simplemente están olvidadas; y sólo se habla de ellas para acunarlas tanto más profundamente en su sueño pernicioso. Según Goethe, Eckermann no necesitaba haber leído a Kant porque su filosofía había surtido ya su efecto y pasado a la conciencia universal; esa sentencia fatal ha triunfado en la socialización de la indiferencia metafísica.⁴²⁶

Es en esta tensión donde se juega el pensamiento de Kant, entre una sociedad burguesa que trata “de ir más allá de su propio y limitado principio” y el “triunfo en la socialización de la indiferencia metafísica”. Desde nuestra lectura, la *Ideas* metafísicas de Kant mantienen su relación directa con la práctica, es decir, la *Idea* de un “reino de los fines” no es pensada como la *curva asintótica* de un tiempo vacío o como el *principio* — de libertad civil e igualdad formal — necesario a la hora de postular leyes que rijan la socialidad real entre propietarios y expropiados explotados. En todo caso, el “reino de los fines” es una *contra-conducta* de la razón, en la que el fin es el medio y el medio “*fin en sí mismo*” del acto.

Ahora entendemos porque la orientación incondicional de la razón hacia la formación de una “comunidad ética” no debe entenderse como un movimiento teleológico de *totalización* de la razón (*subsunción*). El ideal trascendental kantiano no podría ser pensado como orientado dialécticamente a una *totalización* sin eliminar la *incondicionalidad* (*des-dialectizante*) de la razón en su uso práctico. Una “tarea infinita” (en el mayor *uso empírico* posible de la razón, conforme a la exigencia de realizar el bien supremo derivado en el mundo y en tanto “bien comunitario”) no podría dejarse dirigir hacia un cumplimiento o *realización* (en todo caso *imposible*) sin traicionar, precisamente, su *incondicionalidad* o su *núcleo crítico*.

Cabe recordar aquí que la filosofía kantiana es una crítica definitiva a la noción racionalista clásica de representación, a su concepción de soberanía. En la misma dirección debemos entender la profunda simpatía de Kant por Jean-Jacques Rousseau, reacio al excesivo optimismo de sus contemporáneos respecto de los *artificios* de la civilización y política

⁴²⁶ Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 393-394.

burguesas.⁴²⁷ La crítica a la visión individualista y monológica del mundo burgués naciente (en su raigambre racionalista) si bien no será, en Kant, una negación de sus bases sociales — su forma *contractual*, libertad *formal*, igualdad *jurídica* y propiedad *privada* — sí evidencia sus límites y muestra las “antinomias dialécticas” que surgen de su *absolutización*, cuya consecuencia política será la indiferencia metafísica y axiológica con la cual la racionalidad técnica se desgarrará de fines éticos y de derechos fundamentales.⁴²⁸

Por otro lado, entender el kantiano “reino de los fines” como una *contra-conducta* es también verlo como una apertura a otras formas de intercambio, más allá de la *absolutización* de la forma mercancía que pautó el proceso de formación del sistema-mundo capitalista. Además de la forma mercantil, tributaria y por despojo (esta última, la que prevalece en la “acumulación

⁴²⁷ “Soy por inclinación un investigador. Siento toda la sed de conocimiento y la inquietud ávida de progresar en él, así como la satisfacción por cada conquista. Hubo un tiempo en que creí que sólo se podría constituir el honor de la humanidad y desprecié al vulgo ignorante. Rousseau me ha vuelto al camino recto. Desaparece la ofuscación que daba origen a esta preferencia, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el trabajador común, si no creyera que mi tarea pueda aportar a todas las demás un valor, el de promover los derechos de la humanidad” (Kant, Emmanuel. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen Erhabenen*, apud Caffarena, José Gómez. *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 165-166). “El año de 1762 fue también para Kant un año decisivo. Es generalmente admitido que la lectura de Rousseau jugó un papel esencial en las orientaciones de un pensamiento que debía concluirse en la *Crítica de la razón pura*. [...] Si el filósofo de Königsberg había examinado, a través del prisma de las ecuaciones newtonianas, la infinitud del mundo estelar, las paradojas de Rousseau lo ayudan ahora a sondear de manera análoga los trasfondos del alma humana [...] Es gracias a la lectura de sus obras que Kant pudo superar una serie de prejuicios libresco y fue conducido a democratizar verdaderamente su pensamiento [...] No se trató sólo de una mutación teórica, también de una renovación ética, de una transformación radical de todas las finalidades de su existencia. (Goulyga, Arsenij. *Emmanuel Kant. Une vie*, Aubier Montaigne, Paris, 1985, p. 52).

⁴²⁸ Lo que Michael Löwy afirma de Goldmann se extiende a la interpretación goldmanniana de Kant, pues se trata de “mostrar las aporías que resultan de los presupuestos individualistas de esa filosofía e intentar superarla — en el sentido dialéctico *de la Aufhebung*: negación, conservación, *subsunción*) — por un pensamiento comunitario nuevo. Marx consideraba el socialismo moderno el heredero de las más altas conquistas del humanismo burgués (LÖWY Michael, “Lucien Goldmann ou a aposta comunitária”, *Revista Estudos avançados* 9 (23), São Paulo, 1995, p.185).

primitiva” del capital⁴²⁹), hay aún el principio de reciprocidad (en formas de intercambio horizontal y transversal comunitarias pre-capitalistas), la forma del *don*.⁴³⁰

La forma del *don* corresponde con la *asimetría* constitutiva de toda relación económica y, en particular, de la relación ética de alteridad en la medida que aquél que recibe no puede retribuir en la misma proporción, no le sería posible encontrar una escala apropiada de retribución. Lo que hace posible esta forma de intercambio más allá del contrato y de la forma mercancía es, precisamente, el hecho de fundamentarse en lo *incalculable*. La amistad, el vínculo conyugal, la crianza de los infantes, la relación educativa, el cuidado del enfermo y del anciano, la hospitalidad con el extranjero, la viuda, el huérfano, las festividades cívicas, etc., en suma, formas diversas de vínculo comunitario.

Estas formas, en último análisis, se fundamentan en la noción de *dignidad* y se orientan por un “interés incondicional de la razón” con vistas a la formación de una “comunidad ética”.⁴³¹ El fundamento mismo de la razón no sería, en tal caso, el vacío abismal de la pura indiferencia metafísica y axiológica, sino el campo de lo incondicional como esencia misma de su racionalidad y podríamos decir, incluso, aquello que la hace *crítica*. Esta su incondicionalidad es el *núcleo crítico* de la razón kantiana.

⁴²⁹ Cfr. Marx, Karl. *El capital*, Capítulos XXIV y XXV, T. I / V. III, FCE, México, 2009, pp. 891-970.

⁴³⁰ Es Karl Polanyi quien distingue, además de los principios de intercambio (mercantil) y de redistribución (saqueo y tributo), el principio de reciprocidad del *don*, para abordar las formas históricas de relaciones económicas pre-capitalistas, contra los esquemas reduccionistas y abstractos del liberalismo clásico y de la sociología norteamericana (cfr. Polanyi, Karl. *La gran transformación*, Quipu, Madrid, 2007, p. 90 y sig.). Por otro lado, Kojin Karatani considera que esta pluralidad asimétrica de formas de intercambio (mercantil, distributiva y reciprocidad del don) al margen de la “forma *valor*”, subyace al desarrollo del libro I del *Capital* de Marx: “Cuando habla sobre el origen del dinero, Smith parece decir que la simetría en la relación de intercambio es una forma natural permanente (basada en el instinto humano). Al contrario, mediante una retrospectiva trascendental —y no empírica— Marx descubrió la forma del valor, a saber, la relación asimétrica entre la forma relativa de valor y la forma equivalente. Esto verifica que el intercambio nunca puede ser simétrico” (Karatani, Kojin. *Transcrita. Sobre Kant y Marx*, UNAM, 2020, p. 220).

⁴³¹ A este respecto, comenta Derrida: “[...] esta asociación esencial entre la verdad y la incondicionalidad atestigua en verdad que la incondicionalidad es la verdad de la verdad) como en la *Crítica de la razón práctica*, en el momento en que Kant nos explica que la subordinación de la razón especulativa a la razón práctica es una jerarquía irreversible, porque de lo que se trata es del ‘interés’ [*Interesse*] mismo de la razón. Ahora bien, el interés de la razón especulativa es solamente condicionado [*nur bedingt*], mientras que el de la razón práctica es incondicionado [*unbedingt*]” (Derrida, Jacques. “Teleología y arquitectura. La neutralización del acontecimiento”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 162).

2.8) *Hermenéutica y religión: pia desideria*

Sobre el problema de la hermenéutica bíblica, encontramos en la obra crítica de Kant, básicamente, dos posiciones distintas respecto al texto sagrado. Al inicio de *La religión en los límites de la simple razón*, por ejemplo, Kant le da el tratamiento de un documento histórico comparado con simbologías y libros de otros pueblos, ya en *El conflicto de las facultades* la hermenéutica bíblica adquiere una relevancia propia en el contexto del proyecto filosófico de Kant.⁴³² La “ciencia de la Escritura del cristianismo” es asumida desde una exégesis doctrinal que, más allá de un método histórico-crítico, consiste en procurar el sentido práctico-moral del texto.⁴³³ Como el propio Kant lo admite, el método de interpretación del texto sagrado habría resultado de la necesidad de un examen crítico al que debería ser sometida toda disciplina y al que ni siquiera la religión podría omitirse.⁴³⁴ Pero el examen crítico es, para Kant, en beneficio de las Escrituras, en la medida que gracias a él pueden recuperar su propio y verdadero valor delante de la razón. Siguiendo el espíritu de la Ilustración, Kant enfrenta la idea de que las Escrituras sean herméticas o difíciles de entender sin la intermediación del docto. Para Kant, todo lector en principio es capaz de comprender el sentido de los textos bíblicos, sin tener que someter su conciencia, en última instancia, a la tutela de una autoridad papal o de la tradición.

⁴³² “para Kant, la exégesis no posee aún un estatuto ni de ciencia, como la física y las matemáticas, ni de reflexión filosófica autónoma. El alcance de la exégesis es instrumental, vicario si se quiere, y esencialmente en relación con la ética kantiana. Esta exégesis revela asimismo aplicaciones cuyo origen debe buscarse en la primera Crítica, en la tercera *Crítica* y en ciertos opúsculos de teoría de la historia [...] Esto significa que la hermenéutica kantiana no consigue todavía, como lo hará en el siglo XX, el rango de una característica fundamental del hombre en sus relaciones con la realidad. Puesto que la hermenéutica de Kant tiene únicamente como objeto el documento bíblico, esta hermenéutica no puede ser considerada una ‘hermenéutica fenomenológica o filosófica’” (Lema-Hincapié, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos / UAM, Barcelona, 2006, pp. 29-30).

⁴³³ “Sobre la interpretación doctrinal, que no se trata de saber (*empíricamente*) el sentido que el autor sacro pudo haber dado a sus palabras, sino de saber cómo la razón (*a priori*) puede interpretar, desde el punto de vista moral, la Biblia a propósito de un pasaje tomado como texto, constituye el único método bíblico-evangélico (*die einzige evangelisch-biblische Methode*) para instruir al pueblo en la verdadera religión interior y universal, que se distingue del credo particular de la iglesia en tanto credo histórico” (Kant, Emmanuel. *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 87, *apud* Lema-Hincapié, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos / UAM, Barcelona, 2006, pp. 28-29).

⁴³⁴ Este libre examen ya se expresaba en la primera *Crítica*: “Nuestra época ante todo es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre” (Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [A XII, nota], p. 7).

La libre interpretación es siempre posible para aquel que osa hacer un uso libre de su propio entendimiento. Aún el *Schriftprinzip* de la *sola scriptura* de Lutero no podría omitirse a un examen crítico de la razón sin tornarse una autoridad igualmente dictatorial y opresiva como lo había sido la *auctoritas magisterii*.

El combate de la libre interpretación también debía movilizarse contra el dogmatismo y el estricto literalismo en un examen crítico sobre el estatuto objetivo y sobre el sentido de validez intersubjetiva de las representaciones religiosas. Es necesario definir hasta qué punto se puede decir de los relatos bíblicos que poseen objetividad. La “experiencia objetiva”, objeto de interés de la primera *Crítica*, es del orden de la regularidad de los fenómenos y de la validez *a priori* de su representación (es decir, su previsibilidad y reproductibilidad), exactamente lo opuesto al carácter extraordinario e irrepetible de las epifanías bíblicas. Frente a la pretensión dogmática de atribuirle estatuto objetivo a las representaciones religiosas, sin previa crítica, Kant contrapone la ley moral. La ley moral inscrita en el corazón del hombre, lo conmina a plegarse a las exigencias universales y necesarias de la moralidad en el momento de interpretar el sentido del texto sagrado y frente al sectarismo dogmático de una comunidad religiosa histórica particular.

Siguiendo, en este punto, la *sola fide* de la hermenéutica luterana, este libre examen de las Escrituras revaloriza su verdad ética y soteriológica. Sin abandonarse ciegamente a la tutela del docto o de la tradición, el lector creyente puede emprender el camino de la salvación, conciliando el sentido del texto y su libre interpretación con la necesidad y universalidad de los intereses últimos de la razón — es decir, con la segunda y tercera cuestión del Canon *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es permitido esperar?* — así como con los postulados de la razón (libertad, inmortalidad y Dios).

En tal caso, la apertura abismal del sentido no está desprovista de una esencia enigmática, pero en el texto sagrado encuentra un *origen*. Basta con recordar a este respecto la interpretación del relato de Génesis sobre la caída propuesta por *La religión en los límites de la simple razón*. Kant atribuye ahí el origen del “mal radical” a la serpiente y el origen del sentido abismal al fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. El mismo relato trata del enigma más primordial (“pre-histórico” o “*pre-originario*” si se prefiere) de la moralidad pura en la

forma del fruto del árbol de la vida, como si se tratara de un misterio inasequible guardado en las entrelíneas del documento bíblico.

Hay también un aspecto biográfico importante para entender la hermenéutica kantiana del texto sagrado y su relación con la filosofía práctica, nos referimos al contexto religioso donde transcurrieron los años de formación del joven estudiante Emmanuel Kant. Pensamos que las directrices doctrinales de su formación escolar prevalecen sobre el período pre-crítico y definen el período crítico más de lo que pudiera parecer a primera vista.

El Kant del período pre-crítico debía enfrentarse con el problema teológico de la predestinación, según el cual la libertad humana y la omnisciencia divina no son compatibles. Podemos afirmar que este problema no era algo marginal, sino parte esencial de su reflexión filosófica. Diríamos incluso que la exigencia de dar una respuesta a Leibniz acompañará la elaboración crítica del problema de la libertad. En este sentido, el Kant del período crítico termina por desechar completamente la problemática onto-teológica sobre la relación entre Dios, las cosas tales como son en sí mismas (*mónadas*) y el mundo como apariencia infinitamente divisible, considerando que esta relación no es objeto de conocimiento, sino de una creencia racional en los postulados de la razón. A nuestro ver, en su crítica a la monumental dogmática leibniziano-wolffiana en la “Dialéctica trascendental”, Kant parece sugerir una resolución para la metafísica similar al *quehacer* teológico pietista.⁴³⁵

El pietismo es un movimiento que surge a inicios del siglo XVI como reacción a la ortodoxia que se tornaba, en tanto religión de Estado, una forma de disciplina social y de censura. Las guerras y pugnas religiosas conforman política, económica y militarmente al Estado prusiano, en su proceso de formación que se extenderá hasta el siglo XIX. En respuesta a este poder político disciplinar naciente y a su escolástica legitimadora, surge el movimiento pietista

⁴³⁵ Transcribimos algunos fragmentos del *Pia desideria*, libro fundador del pietismo, como evidencia del mismo espíritu de una modestia epistémica antiescolástica que pareció influenciar el criticismo kantiano: “[...] en el cristianismo de ninguna manera se alcanza el saber, sino que, antes bien, el mismo consiste en la práctica” (SPENER Jacob Felipe, *Pia desideria, Isedet*, Buenos Aires, 2007, p. 77). “Que la pureza de la doctrina y de la palabra divina no sea mantenida sólo a través del disputar y con muchos libros, sino también con penitencia verdadera y vida santa” (*Ibidem*, p. 80). “La teología no consiste en una mera ciencia, sino en los afectos del corazón y en el ejercicio [...] Bienaventurado es (decían los antiguos) quien transforma en obras la Escritura” (*Ibidem*, p. 85). “[...] todo nuestro cristianismo consiste en la persona interior o nueva, cuya alma son la fe y sus efectos, los frutos de la vida” (*Ibidem*, p. 93).

que nace de una demanda de renovación del vínculo entre comunidad de fe, sociedad civil y Estado. Como Enrique Dussel afirma:

En dicho ducado [de Württemberg] el luteranismo ortodoxo había sido hegemónico. Ante él, como oposición y a partir de una profunda renovación espiritual y religiosa, [surgió] el movimiento pietista (que deseaba la renovación del luteranismo desde dentro de la iglesia) [...] Además, desde 1733 el duque católico Karl Alexander reinará en Württemberg, quien, siendo un militar autoritario, movió a los pietistas a comenzar a desarrollar una teología que se oponía al poder y al Estado (que llegó a ser considerado el Anticristo). Era una teología que se apoyaba en el “Pueblo de Dios” — pietista — de los pobres, para la venida a la tierra del “Reino de Dios” por medio de la *praxis pietatis*, y teniendo como referencia la tradición antigua de Wüttemberg, ahora corrompida, según la interpretación pietista, tanto por los luteranos ortodoxos como por el duque católico”.⁴³⁶

La preeminencia era dada a la enseñanza basada en una fe auténtica, en la esperanza en “mejores tiempos” y en un amor desinteresado, éstos serían los antídotos para los males de la época, la opulencia de la estructura jerárquica de la sociedad medieval alemana y a la “anomalía perjudicial a la sociedad” de la mendicidad que, en ese momento, se generalizaba en Alemania y en toda Europa.⁴³⁷ Spener exhortaba a volver a la esencia de la enseñanza de los Padres apostólicos (Pablo, Tertuliano, Orígenes, Justino, etc.).⁴³⁸ Teniendo como modelo comunal a la iglesia primitiva, Spener refundó una idea de santidad basada en la “enseñanza de la verdadera piedad interior” y en el contexto universalista original de las epístolas paulinas (anteriores a la constantinización de la iglesia).

En contraste con la estructura del Estado prusiano sometida a los viejos privilegios feudales, el pietismo era un movimiento popular que convocaba a sus comunidades a una acción directa de servicio al próximo (*diakonía*), es decir, una *praxis* ético-religiosa que compelia a una democratización horizontal y subalterna de la responsabilidad civil, política y económica sin las mediaciones jurídico-estatales oficiales originadas desde el viejo orden social feudal. Dicha *praxis* era acompañada por lo general de la visión milenarista de Joaquin de Fiori según la cual la comunidad de los creyentes se enfrentaba a una lucha contra un mundo gobernado por el anticristo, mundo al cual debía resistir y combatir mediante una *praxis* piadosa (“*pia desideria*”)

⁴³⁶ Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017, p. 18.

⁴³⁷ Cfr. Spener, Jacob Felipe. *Pia desideria*, Isedet, Buenos Aires, 2007, p. 50.

⁴³⁸ *Ibidem*, pp. 65-69.

de “buenas obras”, *praxis* irruptiva del reinado de Dios y de su extensión en la tierra mediante la comunidad de espera ético-mesiánica (*katejón*); una batalla que sólo tendría fin con la segunda venida de Cristo (*parousía*) y la victoria definitiva del “supremo bien” en el mundo (el *ésjaton* o la instauración de “lo último”). Esta es la espera de las comunidades ético-mesiánicas (es decir, comunidades formadas en torno a la fe en el Cristo resucitado y en la expectativa de su regreso).

La “nueva Reforma” propuesta por Jacob Spener consistía en radicalizar las tesis luteranas del “sacerdocio universal” y de la *Sola Scriptura*. Estas tesis condujeron a una teología de interés esencialmente práctico y originado en comunidad, “reunión de los piadosos” como quedaron conocidas, que se reunían en casas periódicamente para leer pasajes bíblicos en voz alta y comentarlos libremente para edificación mutua, teniendo como fin su aplicación a la vida práctica. De este modo nacía una nueva manera de producir teología, no como maquinaria institucional de saberes escolásticos, sino gestada en comunidad e inspirada por la confianza en su carácter renovador y mitigador de conflictos.

La fe pietista se fundaba en la doctrina luterana de la justificación por la gracia, pero entendida de manera extensiva, como regeneración progresiva de todas las dimensiones de la vida humana.⁴³⁹ Esta forma de concebir la teología de manera práctica cierra el círculo hermenéutico de la Escritura como palabra revelada. Revelación que, para el pietismo, tiene su origen en la palabra divina anterior al *fiat* (Génesis 1:1 / Juan 1:1) y que interpela haciéndose vida en el acto personal y renovado de conversión a la piedad (salmo 19:7).

El pietismo asimilaba el problema de la predestinación desde una universalidad soteriológica según la afirmación de que todo ser humano fue predestinado para ser conformado a la *imagen* (*Bild*) del unigénito hijo de Dios, el “segundo Adán”. Es decir, todo hombre fue predestinado a participar de la vida divina y, de este modo, ser reconducido a su diseño original anterior a la caída del “primer Adán” (Romanos 8,29). Para ese fin, es necesario dejar atrás el “viejo hombre”, revestirse del nuevo (Efesios 4, 22-25 / Gálatas 5, 22-23) y ejercitarse en la

⁴³⁹ “Sabemos que por naturaleza no tenemos nada bueno en nosotros, sino que si ha de haber algo en nosotros, ello debe ser obrado por Dios en nosotros; y para ello la palabra de Dios es el medio vigoroso, en cuanto a la fe debe ser encendida desde el evangelio; mas la ley suministra la regla de las buenas obras y da el impulso excelente para seguiras”. Y más adelante leemos: “Una cosa es segura: que la ocupación aplicada con la palabra de Dios (que no consiste solamente en escuchar la predicación, sino también comprende leer, contemplar y dialogar con otros al respecto – Salmo 1, 2) debe ser el medio para mejorar algo [...] Pues la misma debe ser la semilla de la que debe crecer todo lo bueno en nosotros” (*Ibidem*, p. 70).

piEDAD (Romanos 8,14 / Santiago 1,25). En esta *conversión*, es necesario suponer, sobre todo, la intervención de la gracia pero, para el pietismo, este “acontecer salvífico no tiene lugar sin una cierta cooperación participativa por parte del ser humano, que debe *dar lugar a la acción del Espíritu*, prestándole obediencia (lo que constituye un indicio de la impronta *sinergista* de su teología, evidente en el rol que le concede a la voluntad humana junto a la gracia divina en el nuevo nacimiento)”.⁴⁴⁰

La filosofía kantiana de la religión también describe un escenario de lucha en el cual los deberes derivados de la ley moral son “mandatos divinos” y Dios es el legislador universal, su providencia y su gracia, el “supremo bien” del mundo.

El término *conversión*, a nuestro ver, conecta la resolución de la tercera antinomia con la estructura de la *Religión en los límites de la simple razón* y con su arquetipo de victoria del “principio bueno” sobre el malo.⁴⁴¹ Pero, es como si lo incomprensible de la libertad, en *La religión...* diese un nuevo giro ante el problema del “mal radical” y Kant retrocediera “por decirlo así un paso: en el conflicto que opone el deber a la impotencia, el hombre se encuentra compelido por la fe en la intervención de un soberano moral del mundo; ‘y ahora se abre ante él el abismo de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto’”.⁴⁴²

Ante la profundidad insondable de este misterio, la realización de una “buena voluntad” no cuenta sino con la gracia. Hay un límite para el actuar del hombre, debe ser la intervención del “soberano moral del mundo” el que haga agradable al hombre a sus ojos, la justificación

⁴⁴⁰ Beros, Daniel. “Vida y obra de Felipe Jacob Spener”, en Spener, Felipe Jacob. *Pia desideria*, Isedet, Buenos Aires, 2007, p. 21.

⁴⁴¹ “Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre legalmente bueno, sino un hombre moralmente bueno (...) eso no puede hacerse mediante reforma paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella); y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación (Juan, III, 5; cf. I Moisés, I, 2)” (Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la simple razón*, Alianza, Madrid, 1981, p. 56).

⁴⁴² Barth, Karl. *Théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Labor et fides, Ginebra, 1969, p. 163. El pasaje de *La religión...* de donde Barth extrae la cita es el siguiente: “Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la intención moral pura (no sólo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el abismo de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto, si en general algo ha de ser atribuido a Dios y qué es lo que en particular ha de serle atribuido, en tanto que el hombre, en todo deber, no conoce sino que ha de hacer él mismo para ser digno de aquel complemento que no le es conocido o que al menos no le es comprensible” (Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981, p. 139).

decisiva del hombre no puede venir de él mismo, debe venir exclusivamente del perdón y de la gracia. En eso se basa la experiencia *sobrenatural* del Evangelio, el perdón y la justificación, pues es un acto imposible para el hombre y debe atribuirse exclusivamente a la gracia divina: “Esta idea es totalmente hiperbólica y es además saludable tenerse a una respetuosa distancia de ella”.⁴⁴³

La *conversión* también se entiende, en este contexto, como irrupción en la historicidad del sujeto de un acontecimiento original orientando todo su empeño hacia el arquetipo de la “voluntad absolutamente buena” (como medida del auto-examen e inclinación hacia el Bien) y poniendo frente a sí la moralidad como fin que justifica todas las capacidades racionales en el hombre: “Si en la santidad de su ley la Moral reconoce un objeto del mayor respeto, así, sobre el escalón de la Religión, en la causa suprema que ejecuta esas leyes propone un objeto de *adoración* y aparece en su Majestad”.⁴⁴⁴ En el mismo sentido, podemos leer el siguiente pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sobre el “Santo del Evangelio”:

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de moralidad. El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de perfección moral, antes de que lo reconozcamos como lo que es. Y él dice de sí mismo: “¿Por qué me llaman a mí — a quien estáis viendo — bueno? Nadie es bueno — prototipo de bien — sino sólo Dios — a quien ustedes no ven —”. Mas ¿de dónde tomamos el concepto de bien supremo? Exclusivamente de la idea de que la razón a priori bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre.⁴⁴⁵

⁴⁴³ El pasaje completo es el siguiente: “dado que de la libertad conocemos al menos las leyes según las cuales debe ser determinada (las leyes morales), mientras que de una asistencia sobrenatural — de si una cierta fortaleza moral percibida en nosotros procede efectivamente de ella, o incluso en qué casos y bajo qué condiciones puede esperársela— no podemos conocer lo más mínimo, no podremos, pues, salvo el universal supuesto de que aquello de lo que la naturaleza en nosotros no es capaz lo hará la gracia con tal que nosotros hayamos empleado aquella (esto es: nuestras propias fuerzas) con arreglo a la posibilidad, hacer ningún uso de esta idea: ni cómo (aparte del esfuerzo constante en orden a la buena conducta) podríamos atraernos su cooperación, ni cómo podríamos determinar en qué casos hemos de estar en espera de ella.—Esta idea es totalmente hiperbólica, y es además saludable tenerse a una respetuosa distancia de ella, como de un santuario, a fin de que no nos hagamos, en la ilusión de hacer milagros nosotros mismos o de percibirlos en nosotros, ineptos para todo uso de la Razón, o incluso nos dejemos llevar a la desidia de esperar en pasivo ocio que descienda de lo alto aquello que deberíamos buscar en nosotros mismos” (*Ibidem*, p. 187).

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁴⁵ Kant, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004, p. 104.

Kant retoma un pasaje donde el “Santo del Evangelio” afirma que nadie es bueno, es decir, que, en la experiencia, no podemos encontrar el bien, sino sólo en Dios. Por lo tanto, fuera de toda experiencia posible.⁴⁴⁶ Kant utiliza este pasaje para confirmar su tesis de que el bien no puede ser aprendido por imitación o extraído de la experiencia (“falacia naturalista”). Por otro lado, en tanto concepción moral *pura*, no recurre a ejemplos, sólo se limita a mostrar la posibilidad de acciones *por deber*.

En este pasaje, Kant afirma que aún en el caso del “Santo del Evangelio” debe ser *reconocido por lo que es* teniendo como escala el ideal de perfección moral. Reconocerlo por lo que es depende, entonces, del escrutinio respecto a quién dice ser, a su enseñanza y a su propia vida con relación al ideal de perfección moral. En este sentido, por ejemplo, sobre la enseñanza respecto del amor hacia los enemigos (Mateo 5,38-48), Simon Critchley afirma:

amar sólo a aquellos que también nos aman, significa no estar abiertos a la demanda radical del extraño, del extranjero, del adversario [...] Pero lo que Cristo pide a sus oyentes es que, si desean ser verdaderos hijos de su Padre, Dios, se sometan a esta demanda excesiva. Es decir, pide que seamos perfectos, divinos, “como vuestro Padre celestial” [...] Por supuesto, semejante demanda ética es profundamente paradójica: ¿puede un ser humano alcanzar la perfección divina? Obviamente no. Y, sin embargo, es precisamente el carácter paradójico de la demanda [...], porque enfatiza su radicalidad.⁴⁴⁷

En otras palabras, conforme a la enseñanza del “Santo del Evangelio”, la *antítesis* con lo divino tiene su enclave dialéctico en la trascendencia infinita hacia el prójimo (en un hacerse *próximo* del que no lo es), en esta “demanda infinita” de vaciarse de sí para encontrarse con el prójimo (en analogía con la *kénosis* de Filipenses 2,3-11 y de Romanos 5,7-8). En lo tocante a *La religión en los límites de la simple razón*, Enrique Dussel pondera:

Kant muestra que no es suficiente “un estado civil de derecho, sino que debe llegar a un estado civil ético (*ethisch*)”, no meramente de la comunidad política, sino de una “comunidad ética” (*ethischen Gemeinen*). Y bien, “el concepto de una comunidad ética es el concepto de un *Pueblo de Dios (Volkes Gottes)* bajo leyes éticas”. Este es, palabra por palabra, el proyecto del movimiento pietista.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Probablemente Kant se refiera a Marcos 10,17 o a Lucas 18,18 o a Mateo 19,17.

⁴⁴⁷ Critchley, Simon. *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, Marbot, Barcelona, 2010, p. 75-76.

⁴⁴⁸ Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017, p. 21.

En el sistema kantiano, hay, al menos, cuatro formas de “demanda infinita” o de exigencia de la razón: la exigencia de la ley moral (*necesidad* del postulado de la libertad); la exigencia del bien supremo o de la unidad suprema entre naturaleza y libertad, entre felicidad y virtud (*necesidad* del postulado de la existencia de Dios); la exigencia de una moralidad pura o de una “voluntad absolutamente buena” que es humanamente imposible, pero cuya posibilidad no es lógicamente contradictoria (*necesidad* del postulado de la inmortalidad); y, finalmente, la exigencia o el imperativo de la “comunidad ética”. Podemos decir que la conexión entre la “religión de la razón” y el cristianismo, como religión histórica revelada del Dios humanado, se hace posible gracias a estas exigencias de la razón, con énfasis en la tercera. De este modo, en *La religión en los límites de la simple razón*, Kant pasa a referirse al “Santo del Evangelio” como la encarnación de la *idea* pura del principio bueno (cfr. Juan 1,1), como Dios humanado, vicario, redentor y abogado:

Lo único que puede hacer de un mundo el objeto del decreto divino y el fin de la creación es la humanidad (el ser racional del mundo, en general) en su perfección total moral, de la cual, como de condición suprema, es la felicidad la consecuencia inmediata en la voluntad del ser supremo. —Este hombre, único agradable a Dios, “está en él desde la eternidad”; la idea del mismo emana de su ser; en esta medida no es él una cosa creada, sino su hijo unigénito; “la palabra (el ¡hágase!) por la que todas las otras cosas son y sin la cual nada existe de cuanto ha sido hecho”; (pues por mor de él — esto es: del ser racional en el mundo, tal como puede ser pensado con arreglo a su determinación moral— ha sido hecho todo).— “Él es el reflejo de su magnificencia”. — “En él ha amado Dios al mundo” y sólo en él y por adopción de sus intenciones podemos esperar “llegar a ser hijos de Dios” etc.⁴⁴⁹

[...]

Ahora bien, el ideal de la humanidad agradable a Dios (por lo tanto, de una perfección moral tal como es posible en un ser del mundo, dependiente de necesidades y de inclinaciones) no podemos pensarlo de otro modo que bajo la idea de un hombre que estaría dispuesto no sólo a cumplir él mismo todos los deberes de hombre y a extender a la vez alrededor de sí por la doctrina y el ejemplo el bien en el ámbito mayor posible, sino también —aun tentado por las mayores atracciones— a tomar sobre sí todos los sufrimientos hasta la muerte más ignominiosa por el bien del mundo e incluso por sus enemigos.⁴⁵⁰

[...]

es el mismo hijo de Dios el que [...] en lugar de todos los que creen (prácticamente) en él, lleva como *sustituto* la culpa del pecado — satisface mediante padecimiento y muerte a la justicia divina como *redentor* y hace como *abogado* que esos hombres puedan esperar aparecer como justificados ante su juez [...] Pues bien, aquí está el excedente por encima del mérito de las obras

⁴⁴⁹ Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981, pp 65-66.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 67.

[...] y un mérito que nos es imputado por *gracia*. Pues no tenemos ningún derecho (según el conocimiento empírico de uno mismo) a que nos sea imputado, como si ya aquí estuviésemos en posesión plena de ello, aquello que entre nosotros, en la vida terrena, (quizá también en todos los tiempos venideros y en todos los mundos) está siempre solamente en el mero *devenir* (a saber: ser un hombre grato a Dios).⁴⁵¹

Además de la interpretación de Kant que hizo escuela y que pretende separar la fundamentación epistémica de las ciencias de los resquicios de metafísica pre-crítica aún presentes en su sistema, existe otra línea de estudios kantianos que destaca la relación entre la razón práctica y el cristianismo como religión histórica.⁴⁵² Esta línea de investigación parte de la tesis de que la “religión de la razón” no es, para Kant, la única religión legítima y, por esta razón, el filósofo de Königsberg se dio a la tarea de establecer la articulación entre su doctrina de la luz natural de la razón y la “revelación especial” de las Escrituras.⁴⁵³

En el segundo Prólogo de la *Religión...*, Kant establecerá la naturaleza de la relación entre religión natural y religión positiva, usándose de la metáfora del círculo concéntrico menor con relación a un círculo mayor (podríamos agregar, en conformidad con Romanos 2,14-15).⁴⁵⁴ Para explicar el lugar de encuentro de esta articulación, Dulce Maria Granja también nos ofrece

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 78.

⁴⁵² “Esta nueva interpretación se caracteriza, entre otros aspectos, por sostener que la filosofía kantiana de la religión es parte necesaria e integral de la filosofía crítica en su conjunto, por afirmar su posibilidad de apertura a la teología y por considerar que Kant es un pensador religioso importante” (Granja, Dulce Maria. “La presencia del Nuevo Testamento en *La religión en los límites de la mera razón*”, en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. III. Filosofía de la religión, de la Historia y Crítica de la facultad de juzgar: estética y teología*, Anthropos/UAM, México, 2018, p. 92). Dulce Maria Granja, cita otros nombres de exponentes del siglo XX de esta interpretación alternativa como Ernst Katzer, Karl Barth, Paul Ricoeur, Francois Marty, Rudolf Makkreel, Curtis Peters, Adina Davidovich, Gregory Johnson y Gordon Michalson, entre otros.

⁴⁵³ Barth concluye de su estudio sobre la obra *La religión en los límites de la simple razón* que “Este título no indica, de ninguna manera, que no hay religión sino en el interior de los límites de la razón. Dice, al contrario, que la religión existe, en todo caso, en los límites de la simple razón y que, en los límites de la simple razón, la religión también debe ser tomada en cuenta” (Barth, Karl. *Théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Labor et fides, Ginebra, 1969, p. 147).

⁴⁵⁴ Como leemos a continuación: “[...] puesto que la *revelación* puede al menos comprender en sí también la *Religión racional* pura, mientras que, a la inversa, esta última no puede contener lo histórico de la primera, puedo considerar a la una como una *esfera más amplia* de la fe que encierra en sí a la otra como a una *esfera más estrecha* (no como dos círculos exteriores uno a otro, sino como concéntricos)” (Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la mera razón*, Barcelona, 2001, p. 31).

la metáfora de la trenza (entrelazando los extremos de la esfera mayor y la menor)⁴⁵⁵ y de la vestimenta (la imagen de la religión revelada abrigando el núcleo ético de la “fe racional”).⁴⁵⁶ También podríamos retomar, con Karl Barth, el lugar donde se entrelaza razón natural kantiana y revelación como lugar de las motivaciones de la razón, es decir, de una razón pura que “no es más que un espacio vacío, pero que justamente por eso, no es menos que la forma necesaria de una razón colmada por la fe en la revelación”.⁴⁵⁷ En otras palabras, para Kant, la *Idea* de perfección moral reside en el corazón del hombre y es, en sí misma, formalmente ejemplar o arquetípica, mientras la fe cristiana es como su reverso sensible en tanto que asegura ser su realización histórica.

De este modo, en el prólogo a la primera edición, encontramos dos tipos de teólogos, el teólogo bíblico y el teólogo filosófico y, según Kant, cada uno tiene su propio dominio y puede hacer usufructo del otro, siempre y cuando respete sus límites y los derechos del otro.⁴⁵⁸ El teólogo filosófico considera la religión como un sistema racional puro, haciendo abstracción de todo elemento empírico e histórico, por otro lado, el teólogo bíblico considera la revelación cristiana según dos aspectos, como sistema histórico y como sistema racional (este último aspecto hace posible el diálogo de ambos teólogos).

⁴⁵⁵ La metáfora de la trenza “[...] consiste en considerar que los límites entre la esfera más amplia y la más estrecha están marcados por una trenza. Dicha trenza está compuesta por dos gajos pertenecientes una y otra esferas respectivamente [...] no serán escasos los pasajes de *La religión en los límites de la mera razón* en los que encontraremos entretajadas las proposiciones manifestadas por el teólogo filosófico con las proposiciones manifestadas por el teólogo bíblico” Granja, Dulce María. “La presencia del Nuevo Testamento en *La religión en los límites de la mera razón*”, en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. III. Filosofía de la religión, de la Historia y Crítica de la facultad de juzgar: estética y teología*, Anthropos/UAM, México, 2018, p. 100.

⁴⁵⁶ La metáfora de la vestimenta “[...] consiste en considerar la religión de la mera razón que expone el teólogo filosófico como un cuerpo desnudo que necesita ser vestido, pero no con cualquier clase de ropa; se requiere un atuendo tal que permita que su forma pueda ser percibida, no obstante que se encuentre cubierta” (*Ibidem*, p. 100).

⁴⁵⁷ Barth, Karl. *Théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Labor et fides, Ginebra, 1969, p. 147.

⁴⁵⁸ Barth comenta a este respecto: “Vemos, entonces, por un lado, la exaltación de cuyo objeto existe en nosotros mismos, en la medida que se encuentra la *Idea* de la humanidad y, por lo tanto, esta disposición moral; por otro lado, la ‘influencia de un Espíritu otro y superior’. Es entre estas dos nociones, la de una disposición anunciando su origen divino, por un lado, y la de la ‘revelación’, por el otro, entre lo ‘suprasensible’ y lo ‘sobrenatural’, que pasa la frontera exacta entre lo aceptable y lo inaceptable para la religión racional. Quien dice revelación anula la religión racional, pues sorprende la simple razón nombrando un fenómeno que no podría ser el objeto del conocimiento por experiencia. La filosofía crítica de la religión no puede hablar de revelación. Ahí está el ‘racionalismo puro’ de Kant a este respecto” (*Ibidem*, pp. 149-150).

En tanto teólogo filosófico, Kant se propone considerar la revelación cristiana como un sistema histórico *bajo conceptos morales* y su relación con el sistema puro de la religión natural de la razón (tratando, por otro lado, como irrelevante aquello que no puede ser traducido en términos éticos y racionales).⁴⁵⁹ Por otro lado, advierte que el teólogo bíblico debe velar por la ciencia y por el bien de la relación de sí misma con la ciencia, no sólo en un sentido epistémico, sino también político, tomando en cuenta lo que pueda decir la razón de la religión revelada, respecto a circunscribir la legitimidad y los límites de su saber y a fin de evitar, también, la injerencia entre lo eclesiástico y lo político.⁴⁶⁰

En este sentido, Dulce Maria Granja observa que Kant en ningún momento pretendió eliminar una religión histórica revelada *más allá* del dominio de la luz natural o de la *simple razón* (conforme a la metáfora de los círculos concéntricos). Según esta autora, la profesión de fe ilustrada de Kant lo llevó a un pluralismo que debilita fundamentalismos y sectarismos. En otras palabras, Kant no entiende que su filosofía elimina la teología bíblica y, con ello, la fe fundada en la *Escritura*, ni el carácter revelado del cristianismo como *hecho* histórico y como *hecho* de cultura, sino que este *hecho* también debe ser sometido al auto-examen crítico de la razón. De este examen resulta un pensamiento de frontera y de colaboración y no de una pugna entre facultades.

En el mismo sentido, según Barth, no entendieron el talante crítico del pensamiento de Kant quienes lo ven “como un hombre que ponía en cuestión la cultura, por decirlo así, desde el exterior, a fin de fundarla de nuevo por la fuerza del puño o a renunciar con resignación a la posibilidad fundarla”, por el contrario,

⁴⁵⁹ “[...] partir de alguna revelación tenida por tal y, haciendo abstracción de la Religión racional pura (en tanto que constituye un sistema coherente por sí), poner la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales sólo fragmentariamente y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la Religión, que sería consistente por sí mismo — ciertamente no en una mira teorética (en lo cual debe ser incluida también la mira técnico-práctica del método de enseñanza como *tecnología*), pero sí en una mira moral-práctica — y suficientemente para una Religión propiamente tal, la cual, en cuanto concepto racional *a priori* (que permanece tras la eliminación de todo elemento empírico), sólo tiene lugar en este respecto” (Kant, Emmanuel. *La religión en los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 31-32).

⁴⁶⁰ Sobre el Edicto de la censura de Federico Guillermo II y sus consecuencias para el quehacer filosófico de Kant, Kuehn, Manfred. “Problemas con la religión y la política”, en *Kant*, Acento, Madrid, 2001, pp. 458-532. En torno a los problemas de Kant con la censura para publicar la segunda parte de la *Religión...*, lo que realmente realmente estaba en juego eran cuestiones esencialmente políticas sobre lo que se pasaba del otro lado del Rin. A este respecto consultamos Losurdo, Domenico. “La defensa de la ‘revolución cristiana’ como defensa de la revolución francesa”, en *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, pp. 146-157.

para Kant — objeta Barth — la cultura está fundada [...] su investigación se aplica a la cuestión de saber cómo está fundada esta obra y no si está fundada [...] el valor que es exigido de él no comporta ni orgullo, ni debilidad; debe, con igual distancia de estos dos estados de espíritu, ser lo suficientemente humilde para someterse a una autocrítica, incisiva y exigente, de sus facultades que, por esta misma vía, se aclaran y se afirman, y debe conformarse con los resultados de esta crítica [...] Para él, esta razón digna de fe no es sino aquella que primero se tornó razonable para sí misma. El sentido de su crítica de la razón es de conducirla al terreno de la discusión.⁴⁶¹

Este auto-examen de la razón también deberá valer para la teología, de modo a distinguir el estatuto y la *necesidad* de sus proposiciones. En este sentido, la “religión de la razón” (expuesta esquemáticamente en los postulados del “Canon” de la *Crítica de la razón pura* y desarrollada como doctrina del “supremo bien” en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón práctica*) se funda en el “*factum* de la razón”, de la “buena voluntad” o, finalmente, de la *praxis* ética, en tanto *factum* de la sujeción de la voluntad (*Willkür*) a la ley moral (*Wille*).

La anterioridad *a priori* de la ley moral con relación a la voluntad (*Willkür*) puso a la *simple razón* en la vía de un *más que ser* o de un más allá de la pregunta sobre el ser (“¿qué puedo conocer?”). La libertad trascendental es el presupuesto *necesario* de la razón práctica. Los postulados de la razón y la doctrina del “supremo bien” son, a su vez, el núcleo trascendental de *La religión en los límites de la simple razón*. En él, Kant pasó del registro valorativo de la pregunta sobre ¿qué es moralmente bueno? o “¿qué debo hacer?” al registro de las motivaciones de la razón o a la pregunta “¿qué me es permitido esperar?”. Pero aún queda por estudiar la cuarta cuestión kantiana, es decir, la cuestión antropológica.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 138. En este sentido, “Sería completamente equivocado colocar el racionalismo del iluminismo en contradicción con el misticismo pietista. Afirmar que la razón y el misticismo son polos opuestos no pasa de una grosera ignorancia popular. Históricamente, el pietismo y el iluminismo lucharon contra la ortodoxia. El subjetivismo del pietismo, o la doctrina de la ‘luz interior’ de los *quakers* y de otros movimientos de éxtasis, tienen carácter de inmediatez o de autonomía en oposición a la autoridad de la iglesia. Diciéndolo claramente, la autonomía racional moderna, es hija de la autonomía mística de la doctrina de la ‘luz interior’” (Tillich, Paul. *Historia do pensamento cristão*, ASTE, São Paulo, 2000, p. 281).

3.9) *¿Qué es el hombre?*

La antropología, aparece en la “Arquitectónica” de la *Crítica de la razón pura* del lado de la “filosofía *aplicada*”, sin vínculo con las disciplinas de la filosofía pura (física, psicología y teología).⁴⁶² Asimismo, en el “Canon de la razón pura”, los fines últimos de la razón son formulados a partir de tres preguntas fundamentales, cada una de las cuales corresponde a la división de las *Críticas* en razón pura (metafísica), razón práctica (moral) y facultad del juicio (religión): “¿Qué *puedo* conocer?” “¿Qué *debo* hacer?” “¿Qué *me es permitido* esperar?”. Pero, en un segundo momento, la *Lógica* afirma que las tres preguntas del “Canon...” ahora deben referirse a la cuestión antropológica como a su fundamento.⁴⁶³ Es decir, el punto de vista estrictamente empírico y marginal reservado en la “Arquitectónica de la razón pura” a la antropología sufre un cambio drástico en la *Lógica*. La cuestión antropológica adquiere ahora el lugar de centro, fundamento de referencia en torno al cual gravita todo el sistema crítico.

Y, no obstante, Kant nunca realizó el esquema de la *Lógica* para darle a la antropología el carácter acabado de disciplina filosófica fundacional. Al contrario, en ningún momento a lo largo de toda la *Antropología en clave pragmática* Kant se propone realizar la descripción de una naturaleza humana o de las determinaciones esenciales del hombre, apenas se guía por un principio regulador que organiza, sin reducir, la multiplicidad y dispersión empírica conforme a un “interés cosmopolita”.⁴⁶⁴ Si la cuestión antropológica tuviese pretensión fundacional, ¿porqué Kant no desarrolló el esquema anunciado en la *Lógica* como la culminación de todo su sistema crítico?

La respuesta de Michel Foucault a esta pregunta nos parece la más acertada en la medida que acompaña los puntos de inflexión del problema antropológico a lo largo de toda la obra de

⁴⁶² Cfr. Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008, [A 849/B 877], p. 724.

⁴⁶³ Como leemos a continuación: “La *Metafísica* contesta a la primera, la *Moral* a la segunda, la *Religión* a la tercera y la *Antropología* a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todos contestar, por la Antropología, puesto que las tres primeras cuestiones remiten a la última” (Kant, Emmanuel. *Lógica*, Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 1992, [A 25], p. 42).

⁴⁶⁴ “Una Antropología semejante, considerada como un conocimiento del mundo que debe complementar los conocimientos de la escuela, no se llama todavía propiamente pragmática cuando encierra extensos conocimientos sobre las cosas del mundo, por ejemplo, sobre los animales, las plantas, y los minerales de los diversos países y climas, sino cuando encierra un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*”. (KANT Emmanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991, p. 9).

Kant, sin estancarse en ninguno de ellos, desatendiendo los demás (en la “Dialéctica trascendental”, como es el caso de Hegel, o en la “Analítica trascendental”, como es el caso del Neokantismo y de Heidegger). Para Foucault, el *Opus postumum* es un tercer momento de formulación del problema antropológico, donde Kant estaría, finalmente, ensayando una respuesta al pasaje citado de la *Lógica*, sobre la cuarta pregunta “¿qué es el hombre?”. La cuestión entonces es la de saber cómo Kant articula en el *Opus postumum* las tres cuestiones fundamentales de la filosofía crítica — “¿Qué puedo conocer?”, “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué me es permitido esperar?” — con referencia a la cuestión antropológica.

Según Foucault, Kant no está diciendo que mediante la cuestión antropológica el hombre pase a ocupar el lugar de objeto originario (*Gegenstand*) al que debiera referirse el sistema crítico como a su fundamento último, como si el hombre fuese, en último análisis, el interrogado por las tres preguntas del “Canon”, porque, en realidad, siempre es él quien las interroga. En otras palabras, para Kant, el hombre no es una modalidad de la esencia, no podría ser abordado a partir del ser *en general*. Siendo el hombre quien interroga el ser *en general* es excepción en el ser y, como tal, comparece en el *Opus...* como *unicidad* más allá de la esencia.⁴⁶⁵

En este sentido, la respuesta a la cuestión antropológica no se agota en la definición del hombre como objeto natural (*antropología fisiológica*), ni es conducido a su verdad esencial (*antropología filosófica*), antes bien parte de lo que el hombre “hace, puede y debe hacer de sí mismo”, conforme a la definición de la *Antropología en clave pragmática*, donde el hombre es observado ya en un enredo empírico y condicionado por una *praxis*.⁴⁶⁶ Por eso también en el *Opus postumum* — es decir, en el estadio de una filosofía trascendental finalmente alcanzada — el hombre sólo podría definirse como “acto de unificación”, *apertura* entre el principio sensible

⁴⁶⁵ En las palabras de Lévinas: “La inteligibilidad de la racionalidad no se encontraría originalmente en el lenguaje del Dicho, en la comunicación de los contenidos, sino en el propio Decir [...] Lo que buscamos aquí es un significado anterior e independiente de todo contenido y de toda comunicación de contenido, y que se pueda fijar mediante el término *Decir* como Decir a otro, como ‘el uno *para* el otro’. El *para*, eso sobre lo que hay que reflexionar, posee un significado diferente del plano de los temas en la ontología. Induce la falta de categoría y significa la ruptura con la racionalidad del fundamento” (Lévinas, Emmanuel. “Kant y el ideal trascendental”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 186).

⁴⁶⁶ “Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse *en sentido fisiológico* o *en sentido pragmático* — en conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático lo que él mismo, como ser que actúa libremente, hace, puede y debe hacer de sí mismo” (Kant, Emmanuel. *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991, p. 8).

(Mundo) y el suprasensible (Dios): “Sistema de la filosofía trascendental en tres secciones: Dios, el mundo, universo, y el yo mismo del hombre como ser moral”⁴⁶⁷, en otro pasaje, “Dios, el mundo y el hombre como persona, esto es, como el ser que une estos conceptos [en tanto ser moral]”.⁴⁶⁸

Para inquirir el lugar epistémico de la proposición recurrente del *Opus...*, tomemos una lección de Lévinas en *Dios, la muerte y el tiempo*: “Kant y el ideal trascendental”. En esta lección, Lévinas sitúa a Kant como momento de la onto-teo-logía, es decir, en la tradición filosófica que piensa a Dios como *ser eminente*. Hay, según Lévinas, cierta pervivencia de lo onto-teo-lógico en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* en la medida que ahí Kant piensa a Dios como “*omnitudo realitatis*” (“conjunto de todos los predicados posibles de la realidad”). Este término funciona como la garantía metafísica de la determinación absoluta de la individualidad, lo que Kant denomina “ideal trascendental” es la “forma suprema de la concreción”.⁴⁶⁹ Lévinas concluye que, en este caso, el sentido último de una noción también se reduce a su ser, de modo que, en la “Dialéctica trascendental”, para pensar a Dios, Kant partió del ser como norma.

Y, sin embargo, al mismo tiempo, Lévinas también recuerda que, para Kant, “no se puede probar la existencia de ese ser supremo concreto [...] Es decir, no se puede demostrar

⁴⁶⁷ Kant, Emmanuel. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física (Opus postumum)*, Anthropos, Madrid, 1991, p. 653.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 655. A este respecto, Foucault concluye que: “Los textos de *Opus postumum* que datan del periodo 1800-1801 retoman incansablemente, a propósito de la división de la Filosofía trascendental, la definición de las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre. Y lo que se nos podía aparecer como ruptura o descubrimiento en el texto de la *Lógica*, se revela entonces como la interrogación fundamental de la reflexión filosófica retomada a la vez en el rigor de sus límites y en su extensión mayor [...] Pero estas tres nociones no son dadas como tres elementos de un sistema planificado que la yuxtaposición en una superficie homogénea. El tercer término no está allí a título de complemento, de tercera parte en la organización del conjunto; juega un rol central de ‘*medius terminus*’ la cual Dios y el mundo encuentran su unidad” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 89).

⁴⁶⁹ “Es necesario, no porque sea precisa una causa, sino debido a la individualidad de la cosa y su determinación, que le da el derecho de ser. Para determinar por completo una cosa, para determinarla en su individualidad [...] Cada cosa debe estar determinada en relación con este *ideal*, que es la relación ideal de la serie causal. La cosa determinada está determinada en la medida en que niega todo el resto y, al mismo tiempo, aspira a todo. Existe una especie de tensión en lo individual, apartado de todo y, a la vez, aspirante a ese todo. Este todo o este ideal no se da en una intuición, sino que constituye una idea necesaria para la razón; es *in concreto* e *in individuo*; es, como totalidad de lo que es, la forma suprema de la concreción y la individualidad. No es una cosa (por el contrario, todas las cosas lo suponen) pero, sin embargo, es ‘alguna cosa’ que es. Kant lo identifica con Dios” (Lévinas, Emmanuel. “Kant y el ideal trascendental”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 185).

especulativamente (mediante el pensamiento teórico) el ser del ideal trascendental”.⁴⁷⁰ Kant atribuye al ideal trascendental un estatuto meramente regulador, es decir, en tanto *individuo* que concretiza la *Idea*, sirve como el original con relación al cual podemos evaluar o corregir, pero sin nunca alcanzar o pretender haber alcanzado su constitución. Según esta lectura, Kant mantiene la estructura *onto-teo-lógica*, pero como lugar vacío o como una exigencia de la razón sin cumplimiento.

Pero, por otro lado, habiendo refutado el “argumento ontológico” del racionalismo clásico, el “argumento moral” deja abierta la posibilidad de *pensar* a Dios fuera de la norma del ser. Esta posibilidad de pensar a Dios fuera de la norma del ser sólo se confirma con el paso a la razón práctica y es necesario tomarlo en cuenta a la hora de evaluar el lugar epistémico de la proposición acerca de Dios, mundo y hombre del *Opus postumum*. En otras palabras, la problemática en torno al ideal trascendental en la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* se refiere exclusivamente a la primera pregunta del Canon de la razón pura — *¿qué puedo conocer?* — pero no se extiende a las otras preguntas que conforman el sistema kantiano (*¿qué debo hacer?* y *¿qué me es permitido esperar?*). A este respecto, Lévinas concluye lo siguiente:

De las cuatro preguntas que, según Kant, plantea la filosofía (*¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué tengo derecho a esperar? ¿Qué es el hombre?*) la segunda parece sobrepasar a la primera con toda la amplitud de las dos siguientes. La pregunta *¿qué puedo conocer?* conduce a la finitud, pero *¿qué debo hacer?* y *¿qué tengo derecho a esperar?* van más lejos y, en todo caso, hacia algo distinto a la finitud. Estas preguntas no se limitan a la comprensión del ser, sino que conciernen al deber y la salvación del hombre. En la segunda pregunta, si se entiende formalmente, no existe referencia al ser. Por otro lado, el hecho de que el sentido puede tener otro significado sin referirse al ser, sin recurrir al ser, sin una comprensión del ser concreto, constituye la gran aportación de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Lévinas, Emmanuel. “Kant y el ideal trascendental”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 185-186. “[...] en la *Crítica de la razón pura*, se señala el ‘comienzo del fin’ de la concepción onto-teológica de Dios. Hay en ella una crítica de todo pensamiento que desborde lo concreto, y lo concreto sigue siendo en Kant, el prototipo del ser [...] Pero lo que importa mucho más es el hecho de que Kant admita la existencia de ideas racionales que se imponen al pensamiento por necesidad, la existencia de ideas que hablan del ser y que son obligatorias para la razón, pero que no alcanzan al ser. Lo que Kant descubre, en la *Crítica de la razón pura*, y especialmente en la ‘Dialéctica trascendental’, es el hecho de que el pensamiento puede no desembocar en el ser. Sin caer, no obstante, en lo arbitrario puro sino, al contrario, para satisfacer las necesidades de la razón [...] El buen uso que se puede hacer de dichas ideas [*psicológica, cosmológica y teológica* en tanto ‘unidad absoluta de las condiciones del fenómeno’] es su empleo *regulador*, en el que no tienen como función determinar el ser — no deben desembocar en el ser — sino que dirigen y orientan la labor del entendimiento” (*Ibidem*, pp. 184-185).

⁴⁷¹ Lévinas, Emmanuel. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 75.

Después de este paréntesis sobre el ideal trascendental, podemos regresar a la cuestión antropológica en el *Opus postumum*. Ahí, el hombre comparece implicado en el mundo (enredado en una trama), en tanto ser moral y con relación a Dios (como el *absolutamente Otro* de la trascendencia ética). En el *Opus*, Kant reiteradamente afirma que sólo a partir del hombre se puede pensar el absoluto, es decir, este retorno a los objetos de la metafísica clásica en la forma de una filosofía trascendental finalmente alcanzada, debió incorporar las distinciones críticas entre sensibilidad, entendimiento y razón, conocer y pensar, principio constitutivo y regulador, etc.

El carácter *regulador* del horizonte abierto por el periodo crítico marca, entonces, el paso kantiano hacia una “repetición *antropológico-crítica*”.⁴⁷² De modo que la cuestión antropológica no parte ya de la definición del hombre, del mundo y de Dios como objetos de la metafísica (psicología racional, cosmología y teología racional), sino de la relación del hombre con el mundo — como sistema *concreto* de co-pertenencia (el que ya había sido objeto de la *Antropología en clave pragmática*) — y con Dios — como lo *absolutamente Otro* o el *más que*

⁴⁷² “en efecto, la pregunta: ‘¿qué puedo saber?’; la determinación del ‘alcance del uso posible y natural del saber’ indica aquello que puede ser la respuesta a la pregunta: ‘¿qué debo hacer?’; y la determinación de los ‘límites de la razón’ da su sentido a ‘lo que es dable esperar’. El contenido de la cuarta pregunta, una vez especificado, no es fundamentalmente diferente, pues, del sentido que tenían las tres primeras; y la referencia de estas a la última no significa que desaparezcan en ella ni que remitan a una nueva interrogación que las sobrepase: sino simplemente que la pregunta antropológica plantea, al retomarlas, las preguntas que se referían a ella. Nos hallamos así en el nivel del fundamento estructural de la repetición *antropológico-crítica*” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 95). “La pregunta antropológica no tiene contenido independiente; explicitada, ella repite las tres primeras preguntas, pero las repite sustituyendo una tripartición más o menos directamente tomada de la distinción de las facultades (*Vermögen*) [sensibilidad, entendimiento, razón] por el juego de las tres nociones que cubren las relaciones del hombre con el mundo: no relaciones empíricas y circulares de las inmanencias en el nivel de un conocimiento natural, sino correlación necesaria, es decir, originaria — *notwendig (ursprünglich)* —, en la que se desarrollan desde la raíz de la existencia de las cosas, inseparables trascendencias” (*Ibidem*, p. 98).

ser de la trascendencia ética: “Dios, el mundo y el hombre como persona, esto es, como el ser que une estos conceptos”.⁴⁷³

En la medida que, como vimos, para Kant, la cuestión antropológica no trata de las determinaciones esenciales del hombre, sino del hombre como *persona*, es decir, como *cópula*, Dios es pensado con referencia a la trascendencia ética implicada en la relación del hombre con el mundo: “Sistema de la filosofía trascendental en tres secciones: Dios, el mundo, universo, y el yo mismo del hombre como ser moral”.

⁴⁷³ Sobre Dios como el *absolutamente Otro* o el *más que ser* de la trascendencia ética: “Aquel ser para el que todos los deberes humanos son simultánea y necesariamente *mandatos* es llamado Dios, y el imperativo categórico — que atribuye aquéllos a éste — contiene la resolución [*das Erkenntnis*] de ver todos los deberes, que sean conformes a derecho, como mandatos (en sí) divinos. Qué clase de ser sea Dios en sí es algo inalcanzable para la humana razón; sólo la relación (moral) lo designa, de modo que su naturaleza es para nosotros inescrutable y absolutamente perfecta (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*): meras [relaciones] morales que no permiten alcanzar su naturaleza [...] El concepto trascendente [*Überschwengliche*] de él es siempre únicamente negativo, y de este modo lo podemos [conocer] de un modo inverso, porque su conocimiento no [es] del mundo, sino de todos los deberes humanos *como* mandamientos divinos; no, por tanto, como si hubiera recibido efectivamente tal mandato o prohibición” (p. 615. Así pues, el conocimiento de este ser no sirve para ampliar lo teorético, sino sólo lo práctico. Él es inescrutable (*imperscrutabiliis*)” (Kant, Emmanuel. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 615).

3.10) Límite y frontera

La proposición “Dios, el mundo, universo, y el yo mismo del hombre como ser moral” es recurrente en el *Opus postumum*. Sobre el segundo término, “mundo”, en el *Opus...* ya no se trata del *a priori* de los principios y de la validez objetiva, sino el mundo de la *Antropología en clave pragmática*.⁴⁷⁴ El Mundo de el *Opus...* — afirma Foucault — ya no es lo correlativo material de una *Zeitbestimmung* [determinación temporal] sino el presupuesto de una *Sinnenbestimmung* [determinación de los sentidos] del yo”.⁴⁷⁵ En el estadio de una filosofía trascendental tal como bosquejada en el *Opus...*, Kant ensaya pensar este Mundo más allá de toda predicación, en la raíz de todo predicado, de modo que la relación del hombre con el mundo sea pensada, en oposición al *universo* que era objeto formal de la *Crítica*, pero manteniendo su distinciones críticas de *fuerza*, *dominio* y *límite*.

Así entendido, el Mundo pasaría a ser pensado, según Foucault, como “la raíz de la existencia, la *fuerza* que al *contenerla*, al mismo tiempo, la *retiene* y la *libera*”⁴⁷⁶ [...] “si el mundo es fuerza, es porque hay una correlación fundamental, y más allá de la cual no es posible remontarse, entre la pasividad y la espontaneidad”.⁴⁷⁷ El problema sería, entonces, el de entender cómo esta definición del mundo (en tanto *fuerza* de la sensibilidad, “correlación fundamental” y “raíz de la existencia” que, al mismo tiempo, “la *retiene* y la *libera*”) puede articularse con el “principio *supra-sensible* del mundo”, pues también podemos leer en el *Opus*: “No es el concepto de la libertad el que fundamenta al imperativo categórico, sino que es éste el que fundamenta en primer lugar al concepto de libertad”.⁴⁷⁸ Pareciera que hay, en los márgenes de la

⁴⁷⁴ Dice Foucault: “El contenido mismo de la pregunta: ‘*Was ist der Mensch?*’ no se puede desplegar en una autonomía originaria; puesto que, de entrada, el hombre se define como habitante del mundo, como ‘*Weltbewohner*’” (Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 91).

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁷⁸ Kant, Emmanuel. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 617. Este último punto nos conduce a suponer una forma de pasividad en el fundamento de la libertad práctica.

obra de Kant, una tensión entre dos formas fundamentales de pasividad, irreductibles entre sí, pero en relación de subordinación.

En este sentido, mientras el mundo como *fuerza* es único, en tanto *dominio* de relaciones, nada impide concebir “*otros mundos con otras relaciones definidas de otro modo*”⁴⁷⁹ y, más adelante, “el mundo no es dominio sino en referencia a una actividad fundadora que se abre a la libertad; y, en consecuencia, ‘el hombre pertenece ciertamente al mundo, pero no su obligación moral’”⁴⁸⁰.

Sobre el punto de vista teológico, el *Opus...* define a Dios como *Espíritu* y, de este modo, Kant demarca la posición de la filosofía trascendental como antípoda del spinozismo. Dios no puede ser el “alma del mundo” en la medida que eso implicaría hacerlo depender de condiciones empíricas, además de negarle al hombre una trascendencia ética.⁴⁸¹ Por otro lado, si se piensa a Dios como “alma del mundo”, es decir, como concepto genérico inmanente a todo y a partir del cual intuimos todas las cosas, en tal caso, dice Kant, “¿Cómo se juzgaría a Dios si se le quisiera mostrar por sus obras? *Homo homini lupus*. El [demostraría] su entendimiento infinito, pero no moralmente”.⁴⁸² Esta ausencia de trascendencia ética se extiende al Dios hobbesiano, al cual si bien también se le podría atribuir un entendimiento infinito, habría entregado al hombre a su estado natural del cual sólo es sacado por miedo a la muerte o por la promesa de felicidad. En los dos casos, se priva a Dios del atributo de “supremo bien”:

Dios y el mundo no son dos seres mutuamente coordinados, sino subordinados (*entia non coordinata, sed subordinata*); y el espíritu que pone en actividad a estas fuerzas no es un alma del mundo, [como si éste fuera] un animal: *animalis*, sino el Principio viviente de la naturaleza material en general [...] Considerar a Dios como alma del mundo y, por tanto, como ser hipotético (a la manera del calórico de los físicos), y basar su unidad en Principios empíricos,

⁴⁷⁹ Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 93.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁸¹ “¿Es el concepto de Dios un concepto genérico (*Species*) de seres de los cuales cabe pensar que haya más de la misma especie, bien unos junto a otros (colectivamente), bien unos en vez de otro, disyuntivamente (*concepto vel singulares vel communis*)? En el último caso [(*communis*)] serían pensados *dioses* que, en cuanto seres sensibles, si se los hiciera objeto de veneración llevarían el nombre de *ídolos*, es decir, de dioses que el hombre mismo ha elevado arbitrariamente — por superstición — a tal rango” (Kant, Emmanuel. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 618).

⁴⁸² *Ibidem*, p. 618.

supone un concepto de Dios — [que debería ser] un concepto racional — absolutamente erróneo. El problema de si existe Dios debe ser derivado de Principios de la razón ético-práctica”.⁴⁸³

Finalmente, “la pluralidad de los mundos no se perfila sino a partir del mundo existente y de lo que puede ofrecerse a la experiencia”⁴⁸⁴ y esto nos conduce a la idea de mundo propio como *límite*, pero también “a la ambigüedad misma de esta noción el designar la frontera demasiado fácil de franquear, y el término inaccesible al que uno se acerca siempre realmente en vano”.⁴⁸⁵ Kant plantea el talante crítico que daría a esta antropología de el *Opus...* su carácter de “prescripción concreta” *reguladora* y no constitutiva, a respecto del mundo como presupuesto de una determinación de los sentidos y, por ende, en tanto *fuerza*, *dominio* y *límite*. De tal manera que, de cierto modo, la cuestión antropológica en el *Opus...*, va a repetir las divisiones de la *Crítica* (sensibilidad, entendimiento, razón), pero en un plano fundamental del “*Inbegriff* de la existencia”, de la relación del hombre con el mundo que ya había sido objeto de la *Antropología en clave pragmática*.

Es reconocido el papel central que cumple la noción de *límite* en el pensamiento de Kant a partir de la crítica a la “tendencia natural” de la razón a sobrepasar la frontera de lo fenoménico. La tendencia de convertir el *límite* (*Grenze*) en *barrera* (*Schranke*) franqueable, hacia la formación de una unidad extrafenomenal, es una transgresión según los presupuestos del idealismo trascendental. Pero, si bien la noción kantiana de *límite* se aplica al conocimiento metafísico, cuando pasamos a la razón práctica, la atención dedicada a la distinción entre fenómeno y *noúmeno* parece contradecir lo anterior.

La crítica de Ludwig Feuerbach a esta aparente contradicción en el sistema kantiano lo lleva a eliminar la vía de lo *supra-sensible* por reducción de lo real al mundo sensible. Retomamos aquí a Feuerbach porque, en él, la noción kantiana de *límite* adquiere un sentido propiamente antropológico. Es decir, para Feuerbach la noción de *límite* constituye el ser de la vida misma. El agua es para el pez un límite infranqueable y la negación de esta frontera es la

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 619.

⁴⁸⁴ Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 93.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 97.

negación de su ser. Para el hombre sus años de juventud son una negación de la concreción, la cual se presenta como pérdida de su trascendencia y de su libertad, el hombre es, entonces, la negación inquieta de este límite que, en él, se torna barrera; en un otro momento, no obstante, el ser se vivencia como un encontrarse a sí mismo en este límite, como una identificación apacible con su propia esencia, con la finitud de lo intrahumano.

De este modo, Feuerbach puede concluir que la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* sólo se da ahí donde “el objeto se podría presentar [*erscheinen*] realmente de manera distinta de como se me presenta; pero no donde se me presenta de la manera como se me presenta según mi *medida absoluta*, como se me *debe* presentar”.⁴⁸⁶ Para Feuerbach, la posibilidad de identificación total hace superflua la distinción entre ser y deber ser, entre fenómeno y *noúmeno*.

La readmisión de esta distinción, cuando Kant pasa a la razón práctica, lleva a una conversión de los límites del conocimiento humano en simple barrera franqueable. En Kant, el entendimiento en su esencia no estaría limitado por la sensibilidad, de lo contrario, asumiría el fenómeno como la verdad última sin cuestionarse sobre un más allá.

En realidad, planteado de este modo, la distinción entre fenómeno y *noúmeno* de la *Crítica de la razón práctica* mantendría el carácter especulativo denunciado por la *Crítica de la razón pura*. Feuerbach no considera que pueda haber una modificación cuando Kant la retoma como razón práctica, es éste el motivo de que encuentre una contradicción en el núcleo del sistema kantiano. Pero, justamente, gracias a que Kant concibe la razón práctica como forma de trascendencia independiente de un uso especulativo de la *Idea*, él puede retomar el problema de lo *supra-sensible* sin entrar en contradicción. Y, gracias a que libera a la razón práctica como legítima forma de trascendencia, el *Opus...* no asume la cuestión antropológica como el *fundamento* explicativo de los fines últimos de la razón, sino como el horizonte abierto por la trascendencia práctica, cuya posibilidad está fundada, a su vez, en la distinción entre fenómeno y *cosa en sí* y en la consecuente no-reducción de la verdad del mundo a lo fenoménico.

Ya para Feuerbach, la separación entre mundo sensible y *supra-sensible* es la expresión racional de una enajenación de la esencia del hombre, es la proyección de una esencia real

⁴⁸⁶ Feuerbach, Ludwig. *A essência do cristianismo*, Voces, Petropolis, 2007, p. 47, *apud* CABADA Castro Manuel, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, UPC, Madrid, 1980, p. 49 y sig.

invertida en realidad imaginaria. Esta división es la que encontraríamos en la base del cristianismo también, como proyección en el *más allá* del lazo interhumano universal, condición original del hombre, pero en su forma enajenada. En Feuerbach, la separación entre el *ser* y el *deber ser* se elimina, separación que el kantismo no sólo establece, sino que se rehúsa a admitir cualquier mediación capaz de suprimirla.

El joven Marx, por otro lado, matiza esta posición negativa de Feuerbach con respecto a la religión. La aborda como un producto ideológico que responde a la miseria real del mundo histórico, de modo que la crítica de la religión deviene, en el joven Marx, una crítica del mundo histórico que la produce.⁴⁸⁷ De este modo, para el joven Marx, la religión guarda el carácter equívoco de ser “al mismo tiempo, expresión de la miseria real y protesta contra ella [...] el corazón de un mundo sin corazón y el espíritu de un mundo sin espíritu”, es decir, una situación real de miseria entrelazándose dialécticamente con su expresión que es también su negación en la forma de representación religiosa.⁴⁸⁸

Entretanto, para Kant, lo *supra-sensible* no es un mero producto imaginario o ideológico, sino expresión de la *dignidad* del hombre, si se le mantiene dentro del marco de la razón práctica y si se tiene el cuidado de reconocer su carácter de *fin en sí mismo*. En el extremo, incluso, su

⁴⁸⁷ Según Stathis Kouvélakis, “La conciencia alienada de la religión envía a otra cosa que a sí misma, ella no es sino el efecto, necesariamente secundario, de un real contradictorio, históricamente condicionado. La consecuencia que resulta es clara: la filosofía no puede, de ninguna manera, anunciarse en términos de conciliación o armonía, sea en los términos hegelianos de ‘visión racional que se reconcilia con la realidad’, sea en los términos feuerbachianos, de religión secularizada del amor universal [...] la crítica ‘refleja’ en ella su propio movimiento de secularización: ‘la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política’ [...] Por esta razón la verdad interna que Marx concede a la religión [...], su aspecto de ‘opium del pueblo’ [...] en tanto ‘protesta’ contra la ‘miseria real’ y, al mismo tiempo, ‘expresión’ de esta miseria, es generalmente mal interpretada [...] Podríamos decir también que, sólo la crítica que comprende esta ambivalencia, es decir, el carácter objetivo de la protesta que la religión exprime, al mismo tiempo, que la solución ilusoria que ofrece, puede, de hecho, ser considerada como conteniendo en germen la crítica del ‘valle de lágrimas’ del mundo real que debe enfrentar” (Kouvélakis, Statis. “Commentaire à L’introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*”, Ellipses, Paris, 2000, pp. 33-34).

⁴⁸⁸ El pasaje completo de la *Critica a la filosofía del derecho de Hegel* es el siguiente: “Pero el hombre no es una esencia abstracta y arrinconada fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque son ellos mismos un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo una forma popular, su estatuto espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, el fundamento universal de su consuelo y de su justificación. Es la realización imaginaria de la esencia humana, porque la esencia humana no posee verdadera realidad. La lucha contra la religión es *mediatamente*, por lo tanto, la lucha contra el mundo del cual la religión es el aroma espiritual. La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra esta miseria. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de un mundo sin espíritu. La religión es el opio del pueblo” (MARX Karl, Introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000, p. 7).

dimensión de *misterio* y su consecuente no reducción a cualquier forma de mediación y supresión dialécticas. Por otro lado, situando el problema de la razón práctica de Kant en este contexto, podríamos decir que, cuando se trata del problema de trascender la “miseria real”, no necesariamente caemos en una dicotomía entre lo ideológico y la objetividad sociológica, sino que se trata de un problema de orden esencialmente ético.

Siguiendo la indicación de Oskar Negt, podríamos decir que, en cierto sentido, Kant sitúa la dimensión de la trascendencia en *lo alto* de la ley moral, mientras Marx lo hace desde *lo bajo* de las condiciones materiales de la existencia social. Además, para Marx, no se trata de acción individual (conforme a un “idealismo subjetivo” kantiano), ni de acción jurídica (conforme a la “libertad externa” como *concepto*), sino que:

Ambas cosas las intenta anclar en el ser social, con la esperanza de que el deber obtenga su fuerza de las leyes del movimiento social e histórico. En esto sigue por completo la crítica hegeliana de la contradicción no mediada entre lo incondicional del deber y las relaciones de causalidad del mundo empírico [...] Sólo cuando el deber se mueve en el ser mismo y en calidad de fuerza colectiva, empuja hacia su propia realización, pierde la impotencia de la intervención individual y se carga con poderes históricos // La crítica paralela de Hegel y Marx al normativismo y a la mera buena voluntad no es una negación de la capacidad humana de libertad. Por muy equívoca que sea la manera de hablar del hombre como de un conjunto de relaciones sociales, porque el hombre aparece así completamente aprisionado por la causalidad de relaciones forzosas, está claro que para Marx los hombres hacen ellos mismos su historia, pero, como añade, no en las condiciones elegidas por ellos ¿Cómo pueden entonces estas condiciones ser incluidas en el deber de la ley moral sin disolver la incondicionalidad del comportamiento moral? Marx se pone a buscar las palancas de la realidad que puedan accionar los sujetos para hacer así manipulables y conscientes el deber dispuesto en el ser social y que empuja a su propia realización.⁴⁸⁹

En este contexto, la crítica de la religión como crítica del derecho, de la política, de la economía, etc. consiste en la disolución de los contenidos ideológicos (incluida la religión) a partir de alterar las formas de la realidad social existente. Para Marx, de este modo, la moralidad kantiana perdería su universalidad formal y su incondicionalidad. Una moralidad efectiva es la comprensión de la necesidad de los condicionantes sociales, no se trata de un problema de deber incondicionado, sino de un saber sobre las condiciones. Por otro lado, la moralidad “incondicional” no pasaría de la cláusula de una “moral de clase”. En otras palabras, hay “imperativos hipotéticos”, derivados de condicionamientos históricos y éstos nunca podrían

⁴⁸⁹ Gebt, Oskar. *Kant y Marx. Un dialogo de época*, Trotta, Madrid, 2004, p. 64.

aspirar a alcanzar el estatuto de imperativo *categorico*. Pero, de este modo, hay, según Oskar Negt, una “grandiosa confusión del pensamiento de Marx respecto de sí mismo”, precisamente, la confusión entre el deber y el ser:

En el escrito contra Proudhon, Marx critica las ideas de la justicia eterna, que atribuye a los prejuicios burgueses y a los intereses de clase. Marx se niega a acordar a la moral una significación propia en el proceso histórico, pero toda su obra científica está repleta de conceptos y símbolos que denuncian la miseria terrenal, el autodesgarramiento de la existencia humana, y protestan contra ellos [...] Incluso en pasajes marcadamente científicos y aparentemente libres de valoraciones en *El Capital*, Marx se sirve de las categorías de moral y justicia para incluir su análisis en el mundo sentimental de la indignación [...] He hablado de una confusión ética con respecto a sí mismo en el pensamiento marxiano que tuvo consecuencias fatales. Cuanto mayor era la dureza con la que la ortodoxia marxista pasaba a un primer plano como doctrina económica y doctrina de la lucha de clases, tanto más decididamente se trabajó con exclusiones. Mientras la economía adoptaba paulatinamente el estatus de una materia dura, sólo accesible al análisis científico, aquellos problemas éticos de la dignidad, la justicia, y en general el deseo de contemplar el socialismo como la cuestión de una conformación más humana de las cosas, fueron arrojados cada vez con más fuerza en el ámbito del encubrimiento ideológico y del autoengaño [...] Es un legado muy peligroso y cargado de consecuencias de la filosofía hegeliana, una herencia que de forma inadvertida ha entrado en el marxismo, el hecho de que conciencia y responsabilidad se desvinculen de la incondicionalidad de una responsabilidad individual y existencial. Ahí donde la moral de clase se convierte en un valor superior a las decisiones individuales, ahí ya se ha descompuesto la substancia de un sistema posible de comportamiento ético que pudiera superar a la moral burguesa y la interioridad, resguardada del poder, de la ética de la intención.⁴⁹⁰

No ignoramos que la idea de un “socialismo ético” era la posición filosófica del ala reformista de la IIª Internacional. La dicotomía entre, por un lado, lo ético y lo técnico (*juicios de valor*) y, por otro lado, lo explicativo (*juicios de hecho*) fue objeto de un largo debate entre los años 1904-1930. En este contexto, se desarrolló la pugna entre el determinismo de Kautsky y el neo-kantismo de Berstein y Vörländer. Según Lucien Goldmann, esta dicotomía en el interior del marxismo sólo encontró una resolución consecuente con el pensamiento de Marx en la concepción dialéctica de Georg Lukács en *Historia y consciencia de clase*. La salida dialéctica para la dicotomía entre valoración y explicación, en Lukács, estaría en la clave comprensiva de

⁴⁹⁰ *Ibidem*, pp. 68-70.

una “ontología del ser social”.⁴⁹¹

Goldmann piensa ser ésta la posición más fiel a la obra de Marx, en la cual “comprensión, explicación y valoración son rigurosamente inseparables”.⁴⁹² Ya para Oskar Gebt, la solución de *Historia y conciencia de clase* para el problema ético es, en realidad, una capitulación con relación a la perspectiva del joven Lukács en “Táctica y ética”.⁴⁹³

No pretendemos agotar este problema en toda su complejidad y con un largo antecedente de debates teóricos, aquí solo cabe notar que cuando se saca a relucir el tema de *lo ético* se tocan fibras sensibles en la formación del pensamiento socialista. A poco más de treinta años de la caída del muro de Berlín, este problema en el interior del marxismo occidental puede ser recuperado sin que se caiga obligatoriamente bajo el estigma de “revisionismo pequeño-burgués”.

⁴⁹¹ Como explica Goldmann a continuación: “Lo que caracteriza, según él [el Lukács de *Historia y conciencia de clase*], la acción histórica, es, precisamente, que no es un hecho de individuos aislados, sino de grupos *que conocen y constituyen, al mismo tiempo, la historia*. Ni el grupo, ni el individuo que hace parte del grupo, sabrían considerar, por tanto, la vida social e histórica desde el exterior bajo el modo objetivo. El conocimiento de la vida social e histórica *no es ciencia, sino conciencia, si bien tenga, evidentemente, que tender a obtener un rigor y una precisión comparables a aquellos que alcanzan, bajo el modo de la objetividad, las ciencias de la naturaleza*. Toda separación de juicios de hecho y de juicios de valor y, correlativamente, toda separación de lo teórico y lo práctico siendo irrealizable cuando se trata de la comprensión de la historia, su simple afirmación ya tiene, como tal, un carácter ideológico deformador. El conocimiento histórico no es una ciencia contemplativa, la acción histórica no es ni técnica social (Maquiavelo) ni acción ética (Kant), constituyen tanto una como la otra un todo indivisible que es tomada progresiva de conciencia y marcha de la humanidad hacia la libertad” (Goldmann, Lucien. *Recherches dialectiques*, Uqac, Quebec, 1959, p. 318).

⁴⁹² *Ibidem*, p. 326. Michael Löwy también comenta al respecto: “[La] position lukácsiana [de *Historia y conciencia de clase*] daba a la obra de Marx su verdadera coherencia interna y suprimía de un solo golpe todas las pretendidas ‘dualidades’, ‘incoherencias’, ‘insuficiencias filosóficas’, etc., también nos parece el punto de partida posible de un renacimiento verdadero del pensamiento dialéctico en toda su fuerza y en toda su fertilidad” (*Ibidem*, p. 319). En la misma dirección, Löwy, Michael. “O marxismo ou o desafio do ‘principio da carruagem’”, en *As aventuras de Marx contra o barão de Münchhausen. Marxismo y positivismo na sociologia do conhecimento*, Cortez, Sao Paulo, 2000.

⁴⁹³ Así lo expresa el autor: “Cuando en 1919 Lukács emprendió el intento de rehabilitar la ética de Kant en la forma en que ésta puede unirse como ética de la responsabilidad con el análisis de la sociedad de Marx, la historia europea estuvo en realidad abierta por unos instantes: en casi todos los países se perfilaban movimientos revolucionarios. Pero ya cuatro años más tarde, cuando apareció su gran obra *Historia y conciencia de clase*, había desaparecido también en Lukács la idea de una tensión insuperablemente productiva entre el pensamiento de Marx y el de Kant, y la gradación encubridora de la superación estaba de nuevo asegurada” (Gebt, Oskar. *Kant y Marx. Un diálogo de época*, Mínima Trotta, Madrid, 2004, pp. 75-76). Cabe mencionar que Lucien Goldmann, discípulo de G. Lukács, procuró recuperar esta “tensión insuperablemente productiva entre el pensamiento de Marx y el de Kant” bajo el modo de la *apuesta*: “Mencionemos solamente que, según nosotros, (y en este punto vamos más allá de Lukács que se contentaba de mostrar que un pensamiento dialéctico consecuente debe necesariamente rechazar, aún en el plano individual, toda concepción de la acción socialista como valor *ético* o como técnica social) lo que, sobre el plano de la conciencia individual corresponde a la concepción dialéctica de la historia es el acto de fe inmanente y, más exactamente, *el acto de fe inmanente bajo el modo de la apuesta*” (Goldmann, Lucien. *Recherches dialectiques*, Uqac, Quebec, 1959, p. 319).

Así, Oskar Gebt puede retomar el dilema de *lo ético*, es decir, la antinomia vieja y conocida de que *lo ético* deba fundarse en una *in-condición* y, al mismo tiempo, ser el producto necesario de una experiencia histórica (en el caso del “imperativo categórico” kantiano, podríamos verlo como una expresión filosófica del armisticio de 1648 conocido como paz de Westfalia, encerrando el periodo de guerras religiosas intestinas en Europa y auspiciando el auge del mercantilismo de la naciente burguesía⁴⁹⁴). A pesar de que la posibilidad de *lo ético*, en Kant, deba fundarse en un *factum* que se sustrae a toda justificación racional, no obstante, surge en un contexto social y de saberes determinados. En otras palabras, *lo ético* tiende a hacerse impotente si no se abre a su propio tiempo, a la problemática y a los saberes de su tiempo. No habría lección más kantiana y en “clave cosmopolita” que la de pensar al hombre como “*cópula*” que debe unir en su presente el significado del mundo y el *más que ser* de Dios en el horizonte abierto por la trascendencia ética.⁴⁹⁵

Después de que Gebt señala la “confusión ética” en el núcleo de la obra marxiana, su defensa de Marx consiste en decir que, en la correspondencia con Vera Sassulitsch, Marx le aclaró que sus análisis sobre el capitalismo y sobre sus potencialidades de un socialismo liberador sólo valían para los países desarrollados, de modo que el comunismo soviético y,

⁴⁹⁴ Como lo nota Reinhart Koselleck a continuación: “A través del orden político que creó el Estado al pacificar el espacio devastado por las guerras civiles religiosas, creó también los presupuestos para el desenvolvimiento del mundo moral. Pero en la medida que en que los individuos carentes de poder político se zafan del vínculo religioso, incurren en contradicción con el Estado, que si bien les concede plena libertad moral, les priva al mismo tiempo de su responsabilidad, por cuanto que reduce ésta a un ámbito privado. Los burgueses incurren forzosamente en contradicción con un Estado que, mediante la subordinación de la moral y la política, entiende lo político de modo formal, y de esta manera ajusta sus cuentas sin el gradiente de la emancipación de sus súbditos [...] La separación entre moral y política, consumada una vez por el Estado, se vuelve ahora contra éste, por cuanto que se ve forzado a someterse al proceso acusatorio moral por aquella prestación que consistió en la constitución de un ámbito dentro del cual se sobrevivió a sí mismo”. (Koselleck, Reinhart. *Crítica e crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 30-31). Por otro lado, sobre el vínculo entre formación de la economía mercantil y el tema de la *tolerancia* religiosa, caro a los ilustrados, consultamos Goldmann, Lucien. *La Ilustración y la sociedad actual*, Monte Avila, Caracas, 1968, pp. 34-37.

⁴⁹⁵ Y, posiblemente, el joven Marx tenía esto en mente cuando formula su propia versión del imperativo categórico: “Ser radical es tomar la cosa de raíz. Pero la raíz del hombre es el hombre [...] La crítica de la religión concluye con la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre*, por lo tanto, con el *imperativo categórico* de *derribar todas las condiciones* que hacen del hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, digno de desprecio” (Marx, Karl. *Introduction à la Critique à la Philosophie du droit de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000, p. 14).

particularmente, el estalinismo, no pasarían de una tergiversación y un abuso de sus ideas.⁴⁹⁶ Así es, entonces, como Gebt aboga “enérgicamente por el renacer del pensamiento de Kant y Marx”.⁴⁹⁷

Antes de pasar al próximo capítulo, concluimos con una nota sobre el filósofo latinoamericano Enrique Dussel, quien, en el ámbito de los estudios propiamente marxianos, encuentra otra forma de articulación del problema ético que subyace a la *Crítica de la economía política*. En *Las metáforas teológicas de Marx*, Dussel plantea el problema del fetichismo en Marx desde su contexto histórico teológico de formulación. El problema del fetichismo de la mercancía, tal como planteado en el libro I de *El capital*, sería la derivación de una tarea mucho más amplia de desfetichizar y descolonizar la configuración teológico-política que daría origen a la *ratio* moderna, en tanto crítica que atraviesa distintos campos prácticos de la existencia humana (religioso, cultural, legal, político y económico). Cabría, entonces, establecer los antecedentes teológico-políticos de lo que Marx entiende por *crítica* de la constitución histórica de la Modernidad capitalista y, posteriormente, de la “economía política” del sistema vigente.

En este sentido, Dussel cita el siguiente pasaje de *La cuestión judía*: “De ahí la crítica esté en su perfecto derecho, cuando obliga al Estado [cristiano prusiano] que invoca la Biblia, a reconocer lo torcido de su conciencia [...] desde el momento en que la vileza de sus fines seculares, cuando trata de encubrirlos con [el manto de] la religión, se hallan en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia religiosa”.

⁴⁹⁶ Así, concluye el Gebt, “Éste es uno de los motivos por los que busca el deber en la realidad y por los que ejerce la crítica cuando sólo es el pensamiento el que empuja para hacerse realidad y no también la realidad la que empuja para hacerse pensamiento. La crítica marxiana del capitalismo consiste en afirmar que esta riqueza que el capitalismo produce no la puede emplear adecuadamente para el desarrollo humano. El socialismo consiste en no desperdiciar ni dejar que se pudra la cosecha producida por el propio capitalismo sino en recolectarla de forma adecuada y respetuosa con la dignidad humana. Ésta es la auténtica idea original del socialismo en Marx, y lesionaríamos nuestra propia comprensión de nosotros mismos si no fuéramos ya capaces de distinguir la historia del abuso de las ideas, que puede estar completamente preparada en los textos originales, de las auténticas ideas fundamentales. El estalinismo tiene tanto que ver con Marx como el abuso mortífero del cristianismo en la Inquisición y en la opresión y la explotación de otros pueblos con el mensaje cristiano. Nadie podría hoy defender las ideas cristianas si considerara esta historia criminal como el misterio revelado del Nuevo Testamento” (Gebt, Oskar. *Kant y Marx. Un diálogo de época*, Mínima Trotta, Madrid, 2004, pp. 89-91).

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 91. Antes Gebt también retoma la ética de la responsabilidad de Jans Jonas como ejemplo más reciente de actualización del imperativo categórico kantiano frente a la crisis global del capitalismo que se presenta como una crisis ecológica sin precedentes: “Actúa de un modo tal que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”; o expresado negativamente: ‘Actúa de modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la posibilidad futura de una vida semejante’” (*Ibidem*, p. 80).

La dominación colonial capitalista se dio bajo los auspicios de un Estado que encubre su carácter extractivista, racista y opresor con el manto de la religión. Es decir, la conciencia europea está en contradicción consigo misma (con la “Pureza de su *conciencia religiosa*”), por lo cual debe encubrir la “vileza de sus fines seculares” bajo una forma de religiosidad fetichizada, “torcida” diría Marx. Por lo tanto, la crítica debió incidir primero en el problema teológico para entonces pasar al plano político (“la crítica de la teología [se torna] en la crítica de la política”). El individualismo y las formas privatizadas de la vida religiosa burguesa fundamentan una nueva práctica económica cuyo desarrollo también crea las condiciones propicias del pasaje a la industrialización. Finalmente, la nueva ciencia económica liberal de Adam Smith y Ricardo replica el fetichismo de la conciencia religiosa europea por el encubrimiento de la historia de despojo y explotación que está en su origen y que es indispensable para el desarrollo del capitalismo emergente.

Por otro lado, pasando a los *Grundrisse*, recuerda Dussel, el análisis económico de Marx se fundamenta en lo que este último llamó *corporalidad* (*Leiblichkeit*) o *personalidad viva* (*lebendigen Persönlichkeit*).⁴⁹⁸ Así, la salida del sistema hegeliano se da por una vía insospechada, según la lectura de Dussel, pues para criticar a la ideología alemana (a los jóvenes hegelianos de derecha y de izquierda), Marx se habría valido de la noción de exterioridad o de *nada* schellingeanas. La categoría de “trabajo vivo” sería la *nada* anterior y fundamento del *ser*, alterando el punto de partida de la *Ciencia de la lógica*. Lo que Schelling entiende por “absoluto” (*anterior*, *exterior* y *creador* de la totalidad del *ser*), Marx lo recupera como “trabajo vivo” con relación a la totalidad. Este giro mediante el cual el “trabajo vivo” se torna fuente creadora del *ser* desarma el dispositivo dialéctico hegeliano de *fetichización* del *ser*.⁴⁹⁹

En suma, lo que Marx entiende por *corporalidad* (*Leiblichkeit*) o *personalidad viva* (*lebendigen Persönlichkeit*), no sería ni objeto (*Gegestand*) ni fundamento (*Grund*), sino “fuente (*Quelle*) creadora del ser desde la nada”. De este modo, en la interpretación de Dussel, la obra de Marx se estructura por una división tripartita de la totalidad en los órdenes *óntico* (de la “circulación simple”), *ontológico* (de la extracción de *más valor* o de “valorización del valor”) y

⁴⁹⁸ Apud Dussel, Enrique. *El último Marx y la liberación latino-americana*, Siglo XXI, México, 2017, p. 334.

⁴⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 330.

trans-ontológico (del “trabajo vivo”).⁵⁰⁰

Así es como, en su “El método analéctico y la filosofía latinoamericana” de 1973, Dussel ya acercaba Kant al “Schelling definitivo” (de *Filosofía de la revelación*), crítico del ontologismo hegeliano: “De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensarse encuentra la positividad de lo impensable (por ello Heidegger con su ‘pensar esencial’ con respecto al ‘ser desde él mismo’ es criticado desde Schelling). El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando que, como para Kant, ‘la representación no da por sí misma la existencia a su objeto’”.⁵⁰¹ Sobre la exterioridad metafísica en la obra de Kant, en “La ética moderna de Immanuel Kant”, Dussel también afirmaba:

Kant no ha podido dejar de echar mano de una cierta fundamentalidad extra-trascendental, el Reino de fines incluido en la argumentación. Esto ya sobrepasa el estricto saber y entrar en el ámbito de la fe racional. Kant de hecho, sobrepasa siempre los límites del saber trascendental, y, por ello, la acusación de formalismo vacío es injusta, porque Kant no se mantuvo sólo dentro de un saber formal ético filosófico, sino que, como veremos, siendo un hombre de dos épocas, echará continuamente mano del Reino moral de fines, contenido entonces material de la fe, y con ello se abrirá otro sentido del ser, no meramente objetual.⁵⁰² Más adelante, se pregunta: ¿Pero no es acaso la idea de un mundo inteligible el supuesto de toda ética trascendental? ¿No pareciera al fin que todo sobrenada sobre esta fe, quedando para el saber sólo una forma vacía? ¿No ha reunido Kant como objeto de fe todo lo que para una ética-ontológica era lo que se comprendía hermenéuticamente del ser ad-veniente? ¿Pero, y al mismo tiempo, ese ‘estar obligado de subsumir el saber para dar lugar a la fe’, no es acaso la propia declaración de la infundamentabilidad de la ética trascendental y la necesidad de recurrir a otro horizonte más

⁵⁰⁰ Sobre esta división tripartite propuesta por Dussel, leemos: “Marx, como preciso poshegeliano que subsume y supera a Hegel, pasa de este orden superficial óntico al ámbito *profundo* ontológico. Los fenómenos del mercado aparecen desde su fundamento (*Grund*), que es el ‘ser’ del capital, el ‘valor que se valoriza’. Ese ser o fundamento permanece oculto detrás de la posibilidad superficial del mercado y es la esencia del capital [...] Hasta aquí nos encontramos en el nivel profundo ontológico describiendo el plus-valor como el fundamento del fenómeno de la ganancia que ‘aparece’ en el mercado [...] Pero hay todavía un tercer ámbito [...] *más allá* de la ontología económica [...] Este tercer momento es trans-ontológico, es la realidad (más profunda todavía que el ser de Parménides o de Heidegger) propiamente ética o metafísica (en la terminología de esta *tesis* de ética o de E. Lévinas). Esa trascendentalidad trans-ontológica queda definida como “trabajo vivo” (...) siendo trascendental al capital, tiene una dignidad no valorable (no tiene valor porque es la fuente creadora de todo valor; tiene dignidad, en la que se origina el valor del valor (como cualidad de la mediación que afirma la vida)” (Dussel, Enrique. *14 Tesis sobre Ética. hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, México, 2016, p. 127-128).

⁵⁰¹ Dussel, Enrique. “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 119.

⁵⁰² Dussel, Enrique. *Para una de-strucción de la Historia de la Ética*, Docencia, Buenos Aires, 2012, p. 294-295.

radical?⁵⁰³ [...] Ese mundo [inteligible] es un supuesto de fe racional, pero no un fundamento, porque la razón práctica es un *Ab-grund*.⁵⁰⁴

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 302.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 304.

3.11) Contexto filosófico de “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”

“La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, redactado como parte de las lecciones para una clase del 6 de febrero de 1976 en la Sorbonne, se lleva a cabo a la par de un contexto intelectual francés muy particular: la crítica antihumanista al existencialismo y a la dialéctica ha dado lugar a una filosofía postestructuralista promotora del método arqueológico y genealógico como nuevo horizonte crítico del pensamiento, propio de una temporada denominada a sí misma como posmetafísica. Ésta es una época habitada por “microfísicas del poder” y “máquinas de deseo” que pretende concluir con un último zarandeo el penoso proceso de mala-conciencia de la Modernidad europea. En otras palabras, la tarea crítica de toda esta generación fue demarcar un terreno inmanente de fuerzas al margen de las filosofías de la subjetividad, denunciando, al contrario, como *dispositivo* de poder, toda y cualquier variante de discurso humanista.

Más específicamente, el destino que tomó el “caso Heidegger” en Francia contribuyó en gran medida para el establecimiento de este nuevo programa crítico, en la medida que el posestructuralismo pretendía recuperar, de manera más radical y consecuente, la crítica heideggeriana a la *ratio* moderna. Para la generación posestructuralista, Heidegger no habría sido del todo consecuente en su crítica a los tiempos modernos, pues, si el discurso nacional-socialista insuflaba lo que hay de más *esencial* en el hombre germano — aunque por motivos ajenos a la eugenesia nazi — Heidegger se dejó atraer por una versión (la más brutal, dígame de paso) de la misma *vulgata* humanista.⁵⁰⁵ En suma, en medio a los conturbados acontecimientos de la vida política alemana en 1933-1934, Heidegger se vio embaucado por la astucia de una *ratio* moderna (humanista y espiritualista) insuficientemente “*deconstruida*”.

De hecho, si es posible establecer alguna conexión entre la obra filosófica y el compromiso político de Heidegger en 1933-1934, la noción de “espíritu” funciona, precisamente,

⁵⁰⁵ Al respecto leemos: “[...] el nazismo es un humanismo en tanto que se basa en una determinación de la *humanitas*, más poderosa a sus ojos, es decir, más efectiva, que cualquier otra. El sujeto de la auto-creación absoluta, incluso si trasciende todas las determinaciones del sujeto moderno dentro de una posición inmediatamente natural (la particularidad de la raza) reúne y concreta estas mismas determinaciones (como también lo hace el estalinismo con el sujeto de la auto-producción absoluta) y se instituye como *el* sujeto como tal. Que le falte a este respecto la universalidad que define la *humanitas* del humanismo en su sentido tradicional no convierte al nazismo en un anti-humanismo. Se inscribe sencillamente en la lógica, entre muchos otros ejemplos, de la efectuación y del devenir-concreto de las ‘abstracciones’”. (Lacoue-Labarthe, Phillipe. *La ficción de lo político*, Arena, libros, Madrid, 2002, pp. 111-112). Sobre la polémica francesa en torno a la adhesión de Heidegger al nazismo y su relación con el humanismo también consultamos *Heidegger et les modernes*, Grasset, Paris, 1988 de Luc Ferry y Alain Renaut.

como su elemento catalizador. Antes del *Discurso del rectorado*, esta palabra aparecía entrecomillada, como forma de rechazo a una larga tradición de la *ratio* moderna, de la cual se desprende, entre otras cosas, una definición abstracta de hombre.⁵⁰⁶ Sin embargo, en el *Discurso del rectorado*, espíritu (*Geist*) y sus variantes (*geistige*, *geistliche*, etc.) ahora aparecen sin comillas, celebradas como autoafirmación de la universidad y del pueblo alemán y como *apropiación* de su destino.⁵⁰⁷

La noción de espíritu ahora opera como lo más primigenio en la articulación entre lo no-pensado y el pensar. Aquello que se preserva en su “pureza” ante la contaminación de la técnica y es, a su vez, el “otro nombre del Uno y de la *Versammlung*, uno de los nombres del recogimiento y de la reunión”.⁵⁰⁸ El tema del espíritu, a partir del *Discurso del rectorado*, subsume todos los demás temas del análisis existencial, de modo que el mismo nivel ontológico donde se desarrolla la pregunta sobre el sentido del ser con la que inició *Ser y tiempo*, es donde se decide también por lo “histórico esencial”.⁵⁰⁹ Así, la ascensión nacional-socialista pudo ser celebrada por Heidegger como el *acontecimiento* que podría accionar el *factum* de la comprensión ontológica, la verdad latente del “ser-ahí historial” del pueblo alemán, tornándolo consciente de sí y de la “misión” de asumirse como el destino mismo del ser (*Ge-Shick*).

Ante esta *repetición* de lo ontológico en lo político en Heidegger — es decir, ante esta *sacralización* ontológico-política del ser o su *fetichización* que, en el fondo, es la fórmula básica

⁵⁰⁶ La concepción clásica de espíritu es, para Heidegger, una forma reificada de espacialidad del *Dasein* (en oposición cartesiana a la *res extensa*) a la que se sumó una “comprensión vulgar del tiempo” (temporalidad hegeliana, entendida como intromisión del *concepto* — universal y, puesto que universal, “abstracto” — en el tiempo). Precisamente, contra esta concepción del “espíritu” se alzan las descripciones de *Ser y tiempo* sobre el *ser-en-el-mundo* y sobre la temporalidad auténtica del *Dasein*.

⁵⁰⁷ Según el *Discurso de rectorado*, por *espíritu* o “mundo espiritual” no se entiende “una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia” (Heidegger, Martin. *Discurso de Rectorado*, Techno, Madrid, 1996).

⁵⁰⁸ Derrida, Jacques. *Del Espíritu, Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1984, p. 24.

⁵⁰⁹ Este sería el *nivel ontológico* de lo político, es decir, donde se juega el “destino del Ser” y donde también se realiza el acto auténtico de filosofar, *anterior* a todo saber positivo: “(...) el preguntar en dirección del ente como tal en totalidad, el preguntar de la pregunta del ser, es una de las preguntas fundamentales, esenciales para un despertar del espíritu, y de este modo también para el mundo originario de un ser-ahí historial, y para dominar el peligro de oscurecimiento del mundo, y para hacer cargo de la misión historial de nuestro pueblo en tanto que es el centro de Occidente” (Heidegger, Martin. *Discurso de rectorado*, Techno, Madrid, 1996).

de los *totalitarismos* — a la posteridad le quedaban dos alternativas. Una salida fue mantener el núcleo ontológico, seguir la pista del ser, pero abdicando de todo compromiso fundacionista y totalitario, éste es el caso del “pensamiento débil” de Gianni Vattimo.⁵¹⁰ La *meta-narrativa* eurocomunista como versión revisada del “destino historial” de *debilitamiento* del ser propuesta por Vattimo recupera una perspectiva histórica, pero su optimismo ontológico parece frustrarse por el contexto geopolítico de la etapa neoliberal del capitalismo globalizado (petro-guerras, crisis migratoria, ultra-derechas neo-fascistas, etc.).

La otra salida fue, como vimos, radicalizar la *deconstrucción* de la Modernidad y anunciar la emergencia de un pensamiento, finalmente, postmetafísico (que suprimiera, definitivamente, lo “histórico esencial” y, en fin, lo “ontológico-político”). En otras palabras, la estrategia francesa es la apuesta por la *discontinuidad* deshaciéndose definitivamente de la noción de espíritu y, con ella, de la discusión sobre *lo propio* y su “destino historial”. Éste es el caso de Michel Foucault y Jacques Derrida. Así y de un sólo carpetazo, se cerraba el caso de los años de adhesión de Heidegger al nazismo, se explicaba el supuesto giro a un “segundo Heidegger” anti-humanista posterior a 1946, se tornaba obsoleta en Francia cualquier discusión en torno a la dimensión fundamental de la ontología y se ponía en el centro del debate los temas de la *arqueología* del discurso, de la *genealogía* del poder y de la *deconstrucción*.

Por otro lado, lo que comparte el pensamiento posestructuralista francés con la “dialéctica negativa” de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en su ataque a la racionalidad instrumental o a los *dispositivos* de control biopolítico (en su versión francesa), es la crítica al humanismo, a la noción de progreso, etc. y la entrada al momento posmoderno.

En suma, después de la catastrófica historia europea en el avanzar del siglo XX, no parecía posible formular un pensamiento *crítico* que, a la vez, pretendiese fundamentarse ontológicamente en una definición de *lo humano* en el hombre. Después de Heidegger (al menos en su versión francesa), tal proyecto suena ingenuo y peligroso a la vez. Sobre este último punto, nos parece evidente que la intención de Lévinas al plantearse “La cuestión radical. Kant contra

⁵¹⁰ La noción de *debilitamiento* del ser le permite a Vattimo encontrar un último reducto para la metafísica: “(...) si se quiere pensar el ser en términos no metafísicos hay que pensar que la historia de la metafísica es la historia del ser y no sólo la historia de los errores humanos. Pero esto quiere decir que el ser tiene una vocación nihilista, que el reducirse, sustraerse, debilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad” (Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 32-33).

Heidegger” en el auge de producción de los autores postestructuralistas es ajustar cuentas con el legado de un Heidegger crítico de la Modernidad reclamado por estos autores.

Lévinas retoma aquí los temas clásicos del humanismo europeo para preguntarse si pueden significar más allá del atolladero al que nos condujo la Modernidad. Es decir, nuestro autor se pregunta si *lo humano* en el hombre puede significar algo *más allá* de la Modernidad o si acaso estamos obligados a aceptar que el humanismo es la transgresión metafísica responsable por todos los males que atañen del siglo XX, incluido el deslice filosófico-político del rector Heidegger.

Lévinas está al tanto de que razón, humanidad y, sobre todo, espíritu — nociones con una extensa tradición en la filosofía moderna y, en particular, en la filosofía alemana — podrían despertar sospechas en la generación francesa formada en el posestructuralismo, mismas sospechas que, al final del siglo XX, rondan el humanismo europeo y su ideario civilizador. Y, sin embargo, se pregunta: “La humanidad, simplemente en calidad de orden sensato, razón, sentido o racionalidad o inteligibilidad, como espíritu, y la filosofía, como expresión del hombre, ¿quedan reducidas a la ontología?”⁵¹¹

La posición del Lévinas lector de Kant contra Heidegger es responder a esta pregunta en la negativa. Pero, entonces, si la razón y la filosofía no quedan reducidas a la ontología ¿de qué razón y de qué filosofía está hablando Lévinas? Hemos intentado situar esta “cuestión radical” a lo largo de nuestra investigación. Vimos el error de lectura en el *Kantbuch* de haber relegado *lo ético* al plano *óntico*. La “cuestión radical. Kant contra Heidegger” es la cuestión sobre la dimensión meta-ontológica encubierta por el ontologismo de Heidegger. Así *lo ético* como *excedencia des-sacralizadora* del ser también nos conduce al problema de la dimensión propiamente “meta-física” de la dominación y de las relaciones de poder, es decir, al problema de la relación entre *lo ético* y *lo político*.

⁵¹¹ Lévinas, Emmanuel. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2016, p. 73.

3.12) *Entre lo político y lo meta-ontológico: ¿una Modernidad más allá de la Modernidad?*

Aquí nos proponemos considerar la “cuestión radical” de Lévinas como cercana de la “hipótesis abisal” de Jacques Derrida que “ya no se separa de [él], aun cuando tenga que silenciarla en el porvenir”, es decir, la hipótesis de que “quizá se trate de salvar el honor de la razón”.⁵¹² En este contexto, Derrida también plantea su propia “cuestión radical” sobre el 1) *origen*, 2) *fundamento* y 3) *fuentes* de la razón:

origen: ¿Es ante todo la razón (*logos* o *ratio*) una cosa del Mediterráneo? ¿Habría arribado a buen puerto, a la vista de Atenas o de Roma, para permanecer hasta el fin de los tiempos amarrada a sus costas marítimas? ¿No ha levado nunca anclas ni ha derivado? ¿No ha cortado nunca por lo sano, de una forma decisiva o crítica, con sus lugares de nacimiento, con su geografía y genealogía?

[...]

fundamento: Una pregunta cuya forma puede transferirse analógicamente hacia todo lo que evalúa, afirma o prescribe la razón: ¿preferir la razón es racional o, lo que es distinto, razonable? ¿El valor de la razón, el deseo de la razón, la dignidad de la razón, es algo racional? ¿Procede esto, de cabo a cabo, de la razón? ¿Qué es lo que permite inscribir todavía o ya bajo la autoridad de la razón semejante interés de la razón (*Interesse der Vernunft*), ese interés *de* la razón, ese interés dirigido *a* la razón, ese interés *por* la razón que nos recuerda Kant, es a la vez, práctico, especulativo y arquitectónico, pero ante todo arquitectónico?

[...]

fuentes: Si se considera que la razón es desinteresada ¿qué es lo que todavía le interesa? ¿Ese “interés” de la razón, procede todavía de la razón? ¿De qué racionalidad de la razón pasada, presente o porvenir?⁵¹³

Para introducirnos al problema de la relación entre *lo ético* y *lo político* en Lévinas, será necesario responder a otra cuestión: ¿Qué significa para Lévinas lector de Kant contra Heidegger “salvar el honor de la razón” desde el punto de vista de su *origen*, *fundamento* y *fuentes*?

⁵¹² Derrida, Jacques. “Teleología y arquitectónica. La neutralización del acontecimiento”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 145-146.

⁵¹³ *Ibidem*, pp. 146-147.

3.12.1) Origen

Sobre el problema del *origen*, nuestra tesis partió del acto de “creación de la nada” (*bara, arjé, fiat*) que referimos a la tesis kantiana sobre la “libertad trascendental” en la tercera antinomia de la razón pura. Para Lévinas lector de Kant contra Heidegger, el *factum* de la ética irrumpe:

no solamente respecto a la universalidad de una *máxima* de la acción, sino por el sentimiento de bondad. Simple sentimiento del que le hablamos a los niños, pero que puede portar nombres menos inocentes como caridad o amor. Entrelazarse al otro en su alteridad hasta concederle una prioridad con relación a sí mismo. Lo que significaría sin duda, con relación a la sensibilidad ‘patológica’, de la pura pasividad y de la ‘heteronomía’ de la cual Kant nos enseñó a desconfiar, una ruptura primordial. Ruptura del sacrificio. Ruptura de lo humano con relación a toda ontología pre-humana del ser perseverando en su ser.⁵¹⁴

En el mismo sentido, Silvana Rabinovich también nos recuerda que “es el imperativo ético de la acción *naasé venishmá* (haremos y escucharemos, actuaremos y entenderemos), que es la expresión bíblica relativa a la recepción de la ley” y que, en occidente, es visto como ingenuidad (*naïveté*).⁵¹⁵ La justicia en su origen pre-originario es responsabilidad ilimitada (*incondicional*) por el Otro. Rabinovich también nos recuerda que, en el derecho romano, “ingenuo” es aquel que ha nacido libre y que se ha mantenido libre (y, para una concepción heterónoma, todos nacemos libres, o con la posibilidad de ejercer nuestra libertad, en la medida que todos nacemos *en relación*):

Entonces esta libertad del *naïf* o ingenuo — nacido libre — de otro modo que saber es *tautológica*. Así como lo es esa ingenua y salvaje libertad que se pone en tela de juicio a partir de la puesta en cuestión de sí como hospitalidad [...] De este modo, la justicia de la ética es opuesta a la libertad de la ontología. Si la libertad de la ontología — que se define por el encadenamiento al Ser y en consecuencia a la posesión — lleva a la tiranía, es necesario replantearla. La ética heterónoma anuncia una libertad otra, una libertad del Otro con el otro, una libertad que está inscrita en la ley y cuyo origen no es la autoafirmación sino la apertura.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Lévinas, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, Librairie Général Française, Paris, 1995, pp. 152-153.

⁵¹⁵ Rabinovich, Silvana. “Prólogo. Lévinas un pensador de la excedencia”, en *La huella del otro*, Taurus, México, 2001, p. 37.

⁵¹⁶ *Ibidem*, pp. 37-38.

Esta “ingenua libertad”, en tanto *origen*, es también razón *an-árquica*.⁵¹⁷ Esta razón *an-árquica*, que es la respiración misma de la socialidad, sólo puede “objetivarse” con la entrada del *tercero*, con la entrada en escena de otros bajo el orden razonado — legislativo, jurídico y judicial — del Estado. La objetividad de la justicia, entonces, debe rehusarse a ver la *asimetría* constitutiva del *rostro*, abstrae la condición social y otras circunstancias “accidentales” de la biografía de un *rostro* ante el tribunal. La justicia, en sentido griego, es ciega: “La justicia es la primera violencia, porque sí es violencia. Pero ella no es el rostro. Es siempre la meditación sobre el rostro del otro y eso es siempre una violencia en contra del primero”.⁵¹⁸

Lévinas también concluye que, después que el abogado habla, queda mucho — o todo — por hacer. Y aquí, una vez más, Lévinas está hablando desde un “idealismo subjetivo” de tipo kantiano o desde un “infinito malo”. Recordando que Lévinas interpreta el “infinito malo” como el “Boquete de un abismo en la proximidad” o “infinitación del infinito”, es decir, como la distancia que aleja infinitamente en la *proximidad*.⁵¹⁹ En suma, sería desde la apertura concedida por la noción de “infinito malo” que Lévinas podrá “decir en griego los principios que Grecia ignoraba”.⁵²⁰ En otras palabras, la noción de “infinito malo” es el lugar preciso donde ocurre la intersección de lo griego con su Otro:

Lo invisible de la Biblia es la idea del Bien más allá del ser. Estar obligado a la responsabilidad no tiene comienzo. No en el sentido de una perpetuidad cualquiera o de una perpetuidad que se pretendiera eternidad (y que es probablemente la extrapolación del “mal infinito”), sino en una inconvertibilidad en presente asumible. Noción que no es puramente negativa. Es la responsabilidad desbordando la libertad, es decir, la responsabilidad por los otros. Es huella de un pasado que se niega al presente y a la representación, huella de un pasado inmemorable.⁵²¹

⁵¹⁷ Como comenta Lévinas: “Hasta ahora, hablando cristianamente, sólo hubo *Caritas* o Misericordia, una palabra que, por lo demás, amo. O, como en el judaísmo, donde siempre se llama a Dios el Misericordioso, *rajman* en hebreo, lo cual designa el lugar donde yace el hijo de la madre, que es una forma de pensar a Dios como mujer. El saber es primeramente una proclamación o una necesidad de un estado cuya justicia está siempre puesta en cuestión” (LÉVINAS Emmanuel, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del otro*, Taurus, México, 2001, p. 113).

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁵¹⁹ LÉVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 157.

⁵²⁰ Lévinas, Emmanuel. *L’au-delà du verset. Lecture et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982, p. 233.

⁵²¹ Lévinas, Emmanuel. “Humanismo y an-arquía”, en *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2011, p. 104.

En este punto cabe recordar cómo en la tradición judía la *tzedaká* — la responsabilidad total por el otro — es el supuesto fundamental de la justicia. El conflicto entre el prójimo y un *tercero* es lo único que puede limitar y cuestionar la *tzedaká* y exigir criterios de objetivación. De este modo, tenemos el paso de la *tzedaká* a la *tzédek*, es decir, a una concepción de justicia que debe corregir la *unicidad* asimétrica de la bondad — su *diferencia* absoluta — estableciendo una proporción o medida de comparación para el juicio. Esta tensión (que sí supone un grado de violencia) corre el riesgo de perder el equilibrio y de degenerar si se pierde de vista el sentido de la *tzedaká*. De modo que la exigencia ética primera pone permanentemente en cuestión el orden social, jurídico y político.⁵²² En el mismo sentido Lévinas traduce el “ama a tu prójimo como a ti mismo” desde la asimetría pre-originaria constitutiva de la relación de alteridad:

¿Qué significa “como a ti mismo”? Buber y Rosenzweig se sentían muy incómodos debido a la traducción. Se dijeron: ¿“cómo a ti mismo”, significa que lo que más se ama es a uno mismo? [...] entonces tradujeron: “ama tu prójimo, es como tú”. Pero si consentimos en separar la última palabra del versículo hebraico ‘*kamokha*’ del inicio de versículo, podemos aún leerlo todo él de otro modo: “Ama a tu prójimo, esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo, eso eres tú mismo”; “ese amor al prójimo eres tú mismo”.⁵²³

En la interpretación de Buber y Rosenzweig el mandamiento exige simetría, en la interpretación de Lévinas, por el contrario, exige una irreductible *asimetría*, su “inconvertibilidad en presente asumible”, supone un primado del otro y define lo *humano* en el hombre como la posibilidad de otorgar al prójimo primado sobre sí mismo. En suma, la identidad del sujeto no es una identidad *a priori*, sólo *a posteriori* en la obra de amor, llamado del Bien al que se atiende como el único e insustituible de la “intriga ética”.

En la obra de amor, el uno encontraría su identidad *fuera de sí* en el otro. La demanda

⁵²² En este sentido, a pesar del mal-entendido con respecto a la filosofía de Lévinas por parte de Vattimo, pensamos que acierta en su descripción de lo que Lévinas entendería por escatología: “Escatología no significa primordialmente una determinada anticipación de las cosas últimas, que se presentaría como ‘complementación’ de las evidencias filosóficas. Se configura en primer lugar como idea de un juicio pronunciado sobre cada ser en todo momento, desde afuera de la sucesión y del devanarse de su destino en la historia como totalidad. Y solamente en cuanto ‘capaces’ de ser sometidos a un juicio de tal carácter que los pone en relación con el más allá de la historia, es decir de la totalidad, que los hombres pueden valer como ‘Otros’ y presentarse como rostros abiertos al infinito. Ante el ‘extraordinario fenómeno de la escatología profética’, la filosofía occidental aparece dominada por la idea del ser como totalidad y por la violencia que ella implica” (Vattimo, Gianni. “Metafísica, violencia, secularización”, en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 80).

⁵²³ Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 128.

infinitamente abierta de amar al prójimo como a uno mismo, en la clave hermenéutica de Lévinas, permite vincular lo imperativo y la vida en un único principio de heteronomía. Con relación a la ley, la vida del otro hombre siempre se presenta como un *exceso*. Esta es la paradoja de la normatividad que tiene lugar en el mandamiento “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Es el llamado a una libertad que *excede* lo normativo y la bi-polaridad del valor. Este mandamiento — en tanto *palabra* o mandato divino — no es coercitivo, no obliga por la fuerza, sino que se trata de un llamado a una responsabilidad infinitamente abierta a la alteridad del otro hombre.

Cuando la relación entre lo imperativo y la vida del otro hombre no está fundada en esta forma de trascendencia, la ley se hace *positividad* ontológica y, por ende, violencia. La ley está expuesta a volverse ocasión para un ejercicio de poder y de dominación. El prójimo se vuelve medio para un deseo de control y de dominio. En esto consiste la ambivalencia del “don de la ley”. En esta ambivalencia también se juega el sentido hebreo de la *sabiduría*, en tanto circunscrita a una forma ética de objetivación de la justicia, es decir, de establecer una *tzédek*, sin encubrir o transgredir la *tzedaká*. En las palabras de Silvana Rabinovich:

Se entiende entonces la lectura de la *philosophia* como ‘sabiduría del amor’, en la que lo primero — el objeto — es el amor-responsabilidad y en este sentido la *prima philosophia* es la ética — el saber solamente define el modo de abordar el amor —. Así, se lee en dirección contraria (porque el concepto de temporalidad es radicalmente opuesto al de la hegemonía de la presencia) a la de la tradición intelectualista que siempre privilegió a la sabiduría como objeto de amor [...] Esta filosofía, así entendida, se define como ética. Y de este modo podemos comprender por qué tiene prioridad la ética ante la ontología [...] En este sentido, el humanismo levinasiano debe entenderse de otro modo: en su base no debe buscarse al “hombre”, sino al otro.⁵²⁴

3.12.2) *Fundamento*

Los “derechos del hombre”, fundamento occidental del derecho, son el *límite* donde se circunscribe una justicia entendida como cambio entre equivalentes y relación de reciprocidad o reversibilidad entre ciudadanos en el corazón del Estado, pero *límite* que puede ser trastocado en *frontera* por un pensamiento crítico del individualismo burgués. De hecho, según la lectura “genético-estructural” de Lucien Goldmann, en la filosofía de Kant ya existen todos los elementos necesarios para una crítica al individualismo (en su raigambre racionalista y

⁵²⁴ Rabinovich, Silvana. *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México, 2005, p. 365.

empirista).⁵²⁵ Para Goldmann, como ya vimos, si bien la crítica de Kant al mundo burgués naciente no es la negación absoluta de su bases sociales y políticas — de su forma *contractual*, libertad *formal*, igualdad *jurídica*, propiedad *privada* — sí evidencia sus límites y muestra las “antinomias” dialécticas que surgen de su *absolutización*, cuya consecuencia política será la indiferencia metafísica y axiológica con la que la racionalidad técnica se desgarrará de fines éticos y de derechos fundamentales.

Como afirma Goldmann, frente a posiciones extremas — entre el individuo y la colectividad — Kant procuró conciliarlas, evitando los riesgos de las tesis unilaterales al respecto, como lo son el racionalismo y el misticismo. Pero esta superación de las soluciones parciales supone una modificación epistémica de fondo, pues ya no se trata del individuo de la concepción burguesa sino de la *persona* y no se trata de la noción de colectividad del misticismo sino de una “comunidad ética”. En otras palabras, para Kant, un grupo humano no es un mero agregado de individuos tomando decisiones racionales y persiguiendo sus propios intereses (conforme a la máxima liberal “vicios privados, beneficios públicos”), pero tampoco es una colectividad elevándose sobre los individuos (como los movimientos fascistas del siglo XX), sino el medio por el cual cada miembro encuentra las condiciones materiales necesarias para determinar su facultad práctica de desear con vistas a constituir una comunidad ética (“virtudes personales, beneficios comunitarios”).

Este *ideal* regulador cosmopolita de comunidad, en Kant, no se orienta por la idea de nación, pueblo o identidad nacional (Fichte), ni por la idea de Estado en tanto comunidad o unidad política imaginada (Hegel). Sólo podría guardar el sentido *universal-concreto* en el contexto de un movimiento permanente en dirección a un pluralismo democrático, transversal y

⁵²⁵ Sobre el método sociológico de Lucien Goldmann de análisis genético-estructural: “El resultado más claro de las interminables controversias metodológicas de los últimos años ha sido sin duda mostrar que en todo trabajo científico o filosófico existen premisas que el autor no intenta fundar lógicamente. Admitido esto, el primer deber del pensador es explicitar sus premisas en lugar de dejarlas, como casi siempre ocurre, en estado implícito o virtual” (Goldmann, Lucien. *Introducción a Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 45). A respecto del método de Goldmann, Michael Löwy afirma: “En tanto sociólogo de la cultura, Goldmann se interesa por los fundamentos sociales y históricos [del] individualismo y examina críticamente los lazos existentes entre el desarrollo de la economía de mercado, en la cual el individuo aparece como fuente autónoma de las propias decisiones y actos, y la aparición de las visiones del mundo que ven en ese mismo individuo la fuente primera del conocimiento y de la acción” (Löwy, Michael. “Lucien Goldmann ou a aposta comunitária”, *Revista Estudos avançados* 9 (23), São Paulo, 1995, p. 183). Sobre el ejercicio del método genético-estructural (comprensivo explicativo) aplicado al caso de la Ilustración europea, Goldmann, Lucien. *La Ilustración y la sociedad actual*, Monte Avila, Caracas, 1968.

subalterno cada vez más amplio (y éste es, de hecho, el contexto a partir del cual adquieren un sentido concreto las nociones kantianas de *persona* y de *autonomía*).⁵²⁶ Esta concepción también llevó a Goldmann a concluir que “la mayor diferencia entre el mundo de Heidegger y el de Kant consiste en que para el primero el mundo es *dado* [para un *Mitsein*], mientras que para Kant es una *tarea por realizar*”.⁵²⁷

Como también vimos, el fundamento crítico de la razón kantiana es su *incondicionalidad*, es lo que hace que el fundamento del idealismo trascendental (y de su *Idea* en tanto “tarea infinita” de la razón) se encuentre fuera de sí (*hors sujet*). La dignidad (*Würde*) del hombre “se opone a lo que tiene un precio en el mercado (*Markpreis*) y puede dar lugar a unos equivalentes calculables”.⁵²⁸ En este sentido, se puede decir que la dignidad es aquello que, en el *otro hombre*, es “universal y a la vez excepcional”:

Por un lado, el principio formal de las máximas para todo ser racional que actúa como si (*als ob*) fuese un legislador es “actúa *como si* (*als ob*) tu máxima deba servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales”. Por otro lado, el reino de los fines y, por consiguiente, de la dignidad incalculable, no es posible más que por analogía (*nach der Analogie*) con el reino de la naturaleza (*Reich der Natur*).⁵²⁹

La razón kantiana sólo puede realiza el pasaje (*Übergang*) a un “uso práctico” *por analogía* (del *como si*) con el reino de la naturaleza. Es precisamente esta *razón* la que le permite al kantismo encontrar “su sentido propio a lo humano sin medirlo con la ontología [...] el sentido que no se mide por el ser y el no ser, sino el ser que, por el contrario, se determina a partir del

⁵²⁶ En su comentario al texto de Kant sobre la *Aufklärung*, Michel Foucault nos recuerda que la diferencia entre un “uso privado” y un “uso público” de la razón no se refiere al ámbito de las cosas y de la propiedad sobre ellas, mas de un uso de las facultades. Usamos las mismas facultades en el “uso privado” y en el “uso público”, pero de manera distinta. El “uso privado” consiste en ejercer una función social de carácter técnico, como parte de un organismo colectivo; ya el “uso público”, es un uso esencialmente libre y crítico que se dirige a todos los hombres y que, por tanto, tiene pretensión de universalidad, en conformidad con la vocación (*Beruf*) de todo hombre de pensar por sí mismo. En este sentido, dice Foucault, la minoridad del hombre consiste en confundir los dos usos de la razón: “Cuando obedecer se confunde con no razonar y cuando, en esa confusión del obedecer y el no razonar, avasallamos lo que debe ser el uso público y universal de nuestro entendimiento, hay minoría de edad. En cambio, habrá mayoría de edad cuando se haya restablecido de alguna manera la justa articulación entre esos dos pares. En la mayoría de edad, disociamos razonamiento y obediencia. Se hace valer la obediencia en el uso privado y la libertad total y absoluta de razonamiento en el uso público. Como se darán cuenta, tenemos aquí la definición de lo que es la *Aufklärung*” (Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, México, 2009, p. 53).

⁵²⁷ Goldmann, Lucien. *Introducción a Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 52.

⁵²⁸ Derrida, Jacques. “Teleología y arquitectónica. La neutralización del acontecimiento”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 161.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 161.

sentido”.⁵³⁰ Pero la cuestión permanece: “¿Cómo articular esta justa incalculabilidad de la dignidad con el indispensable cálculo del derecho? Cómo articular conjuntamente una justicia y un derecho igualmente racionales”.⁵³¹

Pensamos que la respuesta que más se alinea con la posición de Lévinas lector de Kant contra Heidegger es la propuesta de Claude Lefort. Esta propuesta es una reivindicación de los derechos humanos y de la democracia desde el campo socialista y en respuesta a los totalitarismos y regímenes de segregación racial en los que la individualidad se disuelve en el organismo político, el partido, el pueblo y donde la libertad de expresión y de creencia, el derecho a la disidencia y la objeción de conciencia no están asegurados. Así como Derrida y Lévinas (lector de Kant contra Heidegger) pretenden “salvar el honor de la razón”, de manera similar Lefort desea salvar la Declaración de 1791 de la crítica demoledora del joven Marx.

Lefort nos recuerda que el Marx de *La cuestión judía* no veía en los derechos del hombre sino la expresión de la *reificación* de la sociedad burguesa, es decir, derechos del individualismo burgués, por tanto, derechos que aseguran la actividad del hombre egoísta que sólo ve por su propio interés. Hombre “*mónada*”, el burgués de Marx sólo encuentra en el otro hombre y en la colectividad un *límite* y nunca su realización. Los derechos del hombre son, para esta concepción, única y exclusivamente, la garantía para su egoísmo.⁵³²

No se trata de negar la pertinencia de esta crítica marxista, pero sí de sospechar de su incapacidad de descubrir en ella un alcance práctico liberador, la potencialidad de una real emancipación al margen de la ideología o de una interpretación burguesa de la ley. Es también su incapacidad aparente de descubrir el valor de la exterioridad de la vida social con relación al

⁵³⁰ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 203.

⁵³¹ Derrida, Jacques. “Teología y arquitectónica. La neutralización del acontecimiento”, en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 161.

⁵³² *Cfr.* Lefort, Claude. “Direitos do homem e a política”, en *A invenção democrática*, Brasiliense, São Paulo, 1983, pp. 37-69.

poder, la importancia de la alteridad en la constitución de *lo político*.⁵³³ Por ejemplo, sobre el artículo 11, tocante a la libertad de expresión, Lefort comenta: “En la afirmación de los derechos del hombre, se trata de la independencia de la opinión frente al poder, de la brecha entre poder y saber y no solamente, no esencialmente, de la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre la propiedad privada y la política”.⁵³⁴ También cita el artículo 9 “todo hombre es considerado inocente hasta que haya sido declarado culpable” como la institución de un Estado de derecho y la institución misma de *lo político*.

En la formación del Estado de derecho y de la democracia Lefort no ve la mera ilusión ideológica de una “comunidad ideal” como efecto de la *reificación* de la sociedad civil, al contrario, la aborda como el proceso de disolución de una teoría absolutista de la soberanía política en la que el “cuerpo del rey” encarnaba la comunidad, figuraba la nación y mediatizaba la justicia ante la plebe. En esta disolución se realiza la “*desincorporación*” del poder y del derecho, se crea la brecha entre ambos — el “lugar vacío” de *lo político* — y se realiza, a la par, la “*desincorporación*” de las instancias medievales de la sociedad.

Ahora el derecho encuentra un nuevo soporte y este soporte es el “hombre” *tout court* cuya “esencia” es la posibilidad de tener derechos. El “tener derecho a tener derechos” en una indeterminación constitutiva que *excede* el terreno circunscrito del poder, configurándose como una dinámica *trascendente* a las partes: “dimensión transversal de las relaciones sociales de las cuales los individuos son el término [...] que confieren a éstos su identidad tanto cuanto es producida por ellos”.⁵³⁵ Como también afirma Lefort: “Los derechos del hombre reenvían el derecho a un fundamento que, a pesar de su denominación, no tiene figura, se da como interior a

⁵³³ Lefort recuerda que si bien este es el caso de *La cuestión judía* lo mismo no sucede en otros textos de juventud: “¿Estaría Marx obcecado por su esquema de la revolución burguesa para no ver que la libertad de opinión es una libertad de relaciones? De acuerdo, en otros textos de juventud, él defendió la libertad de prensa. Sin embargo, no es nuestro asunto examinar las variaciones de su pensamiento; nos importa solamente la coherencia de una argumentación cuyos efectos siempre podemos medir, en nuestra época, en aquellos que ciertamente no tienen las intenciones generosas del fundador” (*Ibidem*, p. 48).

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 54.

él, y en esto se disimula ante todo poder que pretendiese apoderarse de él — religioso o mítico, monárquico o popular”.⁵³⁶

La cuestión es, entonces, cómo responder a la crítica de Marx de que la *Declaración de los derechos del hombre* inaugura la ficción burguesa del “hombre sin determinaciones”. Esta crítica de Marx lo acerca, incluso, del conservador Joseph de Maitre que solía decir “encontré italianos, franceses, alemanes, rusos, pero nunca conocí al hombre”, asimismo Marx considera que es necesario confrontar el humanismo abstracto burgués con los hombres concretos socialmente determinados y con su respectivo condicionamiento de clase. En otras palabras, en esta su *indeterminación* originaria, ¿cuál es, realmente, la naturaleza del *soporte* que asegura los derechos del hombre para que “A partir del momento en que los derechos del hombre son puestos como referencia última, el derecho establecido [esté] destinado al cuestionamiento”⁵³⁷?

Para responder a esta cuestión cabe regresar, una vez más, a Kant contra Heidegger. En la “sexta proposición” de *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, Kant establece el principio antropológico de que el hombre es un animal que necesita de un señor que limite su voluntad de dominio y lo obligue a obedecer una voluntad sobre la suya propia y sobre todas las demás. Sin embargo, este principio recae en una petición de principio, en la medida que sólo se encuentra señor en la especie humana, el señor necesita, a su vez, otro señor que pueda limitar su libertad y voluntad de dominio.⁵³⁸ Así, la forma de desarrollo espontáneo de la historia humana se cierra en un círculo. Este principio antropológico, que se cierra en un círculo, conduciría la historia humana a una concepción de progreso semejante a la del *abderitismo* de Moses

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁵³⁸ Kant lo formula del siguiente modo: “El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser *hombre*. Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede talarse nada enteramente recto. La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. Que tal empresa será realizada posteriormente se deduce del hecho de que además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se pueda dar a la vez estos tres requisitos y de ocurrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos” (Kant, Emmanuel. *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, UNAM, 2006, pp. 48-49).

Mendelssohn, según el cual la humanidad no progresa, sino que más bien oscila entre límites fijos.

Kant establece tres requisitos para poder superar la totalidad nacida de las pasiones naturales y de la dominación política hacia la realización de un auténtico proceso de emancipación: “Que tal empresa será realizada posteriormente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución”. En este pasaje, el umbral de transición del momento antropológico (la totalidad de las pasiones y de la dominación política) hacia la emancipación es el criterio normativo de una constitución posible y el ejercicio de una *libertad interna* dispuesta a aceptar dicha constitución. Pero lo que define la apertura a un horizonte utópico es que, para pasar de la totalidad del juego de pasiones y de dominación política a una forma auténtica de emancipación, debemos tomar en cuenta la *imposibilidad* de que los tres requisitos (constitución, un conocimiento pragmático exhaustivo del mundo y una libertad interna dispuesta a aceptar dicha constitución) confluyan en una “solución perfecta” que resuelva definitivamente el problema de la dominación política.

Si bien la preeminencia es dada a la libertad interna como emancipación de una dominación sobre el hombre de la que “el propio hombre es responsable”, la brecha entre poder y derecho es insuperable para la filosofía de la historia de Kant, no hay en esta filosofía mediación política que lo resuelva definitivamente. En el pensamiento de Kant, el republicanismo democrático implica una tensión permanente e insuperable entre poder y derecho. A este respecto, Alexis Philonenko afirma:

[...] el autor de la *Crítica de la razón pura* no puede en ningún caso hacer de la “buena voluntad” una función antropológica particular; sería abismar la filosofía trascendental en lo político-estratégico — es necesario reflexionar apoyándose en una “buena voluntad” ideal, es ahí donde la utopía interviene [...] Ahora bien, Kant sólo puede hacer intervenir esos dos puntos de vista [progreso y utopía de la emancipación humana total] porque tiene algo que es superior tanto a la utopía como al progreso y es la razón práctica.⁵³⁹

⁵³⁹ Philonenko, Alexis. “L’idée de progrès chez Kant”, en *Études kantienne*, Paris, 1982 p. 67.

En otras palabras, la razón práctica es un punto de vista “superior” al punto de vista del progreso como *hecho* y del criterio normativo de una constitución en la medida que se fundamenta en la *brecha* entre poder y derecho abierta por la libertad interna, es decir, en la posibilidad siempre renovada de una “relación *irrespectiva* con el Otro” desde donde se puede poner en cuestión al poder y al derecho constituidos. La *posibilidad* de “relación *irrespectiva* con el Otro” tiene lugar al margen de las definiciones *respectivas del* hombre que son la *materia histórica* de la dialéctica hegeliana. Como vimos en el primer capítulo de la primera parte, una definición *respectiva* de *hombre* sólo es posible por su negación en el predicado (“ciudadano romano”, “señor feudal”, “burgués”, etc). En este contexto, “*el hombre es y no es*”, es pero sólo en sus predicados que son la negación del *subjectum* universal del que son predicados.⁵⁴⁰

El criterio normativo-universal de igualdad, por ejemplo, puede pautar la lucha social moderna por *simetría* política, pero esta lucha no se fundamenta en una noción de progreso como *hecho* histórico (racionalidad político-estratégica), ni en una expectativa utópica irrealizable, sino en lo que permite el salto kantiano de una a la otra, es decir, la “relación *irrespectiva* con el Otro” como *núcleo crítico* de la razón práctica. En la democracia moderna el lugar de la soberanía queda vacío. Este lugar ya no lo puede ocupar nadie *en particular*, ningún particularismo *respectivo*, sino que es el “lugar vacío” de una universalidad *genérica*, de los derechos del “*hombre*” sin más, allende toda determinación histórica, de clase, raza o género.

Así, en el republicanismo moderno, lo que ocupa el “lugar vacío” es un criterio normativo fundamental y constituyente de *lo social*. Ni siquiera la noción de *pueblo* podría ocupar este lugar sin el perjuicio de la universalidad abstracta de “*hombre*”. Ahora bien, el momento de *universalidad concreta* es el momento en que un sujeto político particular exige igualdad, la restitución de su dignidad negada por su inclusión en la condición de “*hombre*”, es decir, en la condición de tener el derecho fundamental de tener derechos y, si es el caso, de crear derechos políticos, sociales, económicos, etc., estableciendo, de este modo, una relación *irrespectiva* con relación a la dominación de los poderes fácticos. De este modo pasamos de una

⁵⁴⁰ Es esta *equivocidad* la que produjo la *inversión* dialéctica del humanismo moderno en su contrario, es decir, en colonialismo, imperialismo, fascismo, etc. El núcleo dialéctico de esta inversión es el “humanismo *respectivo*” (el humanismo europeo, en este caso), es decir, el humanismo que considera como no-humanas otras expresiones de lo humano.

universalidad abstracta a la realidad histórica concreta de hombres enclasadados, racializados, sexualizados, etc., en lucha por la restitución política de su dignidad negada.⁵⁴¹

3.12.3) Fuente

Concluimos este capítulo estudiando el posible vínculo entre *lo ético* y *lo político* en Lévinas. ¿Cómo “salvar el honor de la razón” del punto de vista de su fuente? Nuestro autor evitó tratar del problema de la fundamentación de *lo político* desde *lo ético*, como si no hubiese lugar para un horizonte de utopía más allá de la ontología de la guerra (y de *lo político* como continuación de la guerra por otros medios). Podríamos decir que, en este contexto, para Lévinas, la ética sólo se ve obligada a entrar en la escena política toda vez que “la libertad está en peligro”.⁵⁴² *Lo ético* en *lo político*, se entiende, entonces, cómo cada acto que retrasa “el instante de inhumanidad” en las manecillas de la política.

Esta concepción, que justifica el papel de *lo ético* en *lo político* únicamente como el *katejon* (aquel que evita lo peor), deriva de una filosofía que radicalizó la vigilia crítica hasta el insomnio, es decir, una filosofía que extiende la responsabilidad de sí (*auto-nomos*) a una responsabilidad por la responsabilidad del otro hombre hasta la *substitución*. En el mismo

⁵⁴¹ Como leemos a continuación: “No existe ninguna sociedad que haya *realizado* el enunciado revolucionario (ninguno es ‘súbdito’, sino que *todos* son ‘sujetos’), pues los privilegios de clase, raza, género, sexualidad y religión continúan vigentes como valores instalados en el ‘sentido común’ de todas ellas. Sin embargo, es precisamente la *ambigüedad* del enunciado (ese paso jamás realizado enteramente del *subjectus* al *subjectum*) aquello que abre la posibilidad de abolir estos privilegios mediante la lucha política [...] Todas [las] luchas [políticas] son llevadas a cabo por individuos o grupos que si bien formalmente son declarados ‘libres’ por las constituciones democráticas, viven sin embargo como *súbditos* en sus propios países y reclaman ser *sujetos*”. (Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Javesiana, Bogotá, 2019, p 190).

⁵⁴² Así lo expresó nuestro autor: “La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Y saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar y prevenir el instante de la inhumanidad. Es este aplazar perpetuamente la hora de la traición: diferencia ínfima entre el hombre y lo no-hombre, que supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica (LÉVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 29). También en *De otro modo que ser...* leemos al respecto: “Para nosotros occidentales, el verdadero problema no consiste tanto en rechazar la violencia cuanto en preguntarnos por una lucha contra la violencia que, sin languidecer en la no-resistencia al Mal, pueda evitar la institución de la violencia a partir de esta misma lucha — y el mismo Lévinas se hace la pregunta — ¿Acaso la guerra a la guerra no perpetúa lo que está llamada a hacer desaparecer, para consagrar dentro de la buena conciencia la guerra y sus vicisitudes viriles? [...] Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser, lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre mí y el otro, esta desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión” (Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 259).

sentido, Silvana Rabinovich recuerda la definición levinasiana de hombre como “animal profético”, es decir, como capaz de “transmitir la palabra del otro”, como leemos a continuación:

En este marco, es preciso que la ética se sitúe al margen de la política, y constantemente la cuestione (al modo de los profetas bíblicos que eran críticos insobornables del rey). Justicia heterónoma imposible de ser incorporada al sistema político: la ética obliga a reclamar por los excluidos y desposeídos (las figuras bíblicas del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda). La ética heterónoma levinasiana — fuente de ‘difícil libertad’ por su exigencia infinita — inspira a una política *de otro modo*, sin embargo, el filósofo de la alteridad no quiso hacer una filosofía política, sino una ética como filosofía primera. En cuanto a la política ya que la considera un mal necesario, se queda con el menos grave, que sería el liberalismo político. Esta postura cercena la promesa de paz que anida en la ética heterónoma. Sin embargo, algo la resguarda y promete una palabra política que acaricia la utopía”.⁵⁴³

Por otro lado, Miguel Abensour retomará esta ética exigente de Lévinas para llevarla a dar el paso que Lévinas evitó. Si bien Lefort reflexiona sobre el terreno de *indeterminación* de los principios de libertad e igualdad que fundan las democracias modernas y escenifican la dinámica de tensión y resolución del conflicto social en el interior de un Estado de derecho, Abensour parte del mismo terreno de *indeterminación*, pero para centrarse en el principio de la fraternidad como *fuerza de lo político*. Para Abensour, el Estado no se origina de la limitación de una violencia hobbesiana original del “hombre lobo del hombre”, sino de la limitación del principio de que el hombre es para el hombre.⁵⁴⁴ En otras palabras, la necesidad de Estado y de instituciones no es pensada desde las consecuencias negativas de la guerra de todos contra todos, más bien se trata de pensar el sistema político y económico existente como limitación de la solidaridad originaria de unos para con otros.

Lévinas describió el “*factum* de la ética” mediante una fenomenología del *rostro*, como dimensión originaria del cuidado y la responsabilidad por la vida del otro hombre — la “extravagante generosidad del *para-el-otro*”⁵⁴⁵ más allá del Estado y de sus instituciones. El

⁵⁴³ Rabinovich, Silvana. “Dos éticas en el laberinto político levantino: Buber y Lévinas”, en *Lévinas y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2014, p. 299.

⁵⁴⁴ Como leemos a continuación: “Intento deducir la necesidad de un social racional a partir de las exigencias mismas de lo intersubjetivo tal como yo lo describo. Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo del hombre, o si, al contrario, la sociedad resulta de la limitación del principio de que el hombre es para el hombre” (Lévinas, Emmanuel. *Éthique et infini*, Fayard, 1982, p. 85, *apud* Abensour, Miguel. “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, 2005, Santiago, p. 170).

⁵⁴⁵ Lévinas, Emmanuel. “Paix et proximité”, en *Cahier de la nuit surveillée*, pp. 339-346, *apud* Abensour, Miguel. “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, 2005, Santiago, p. 169.

rostro ofrece una resistencia, pero “no opone una fuerza a otra fuerza — un dato objetivo que se podría calcular y controlar — sino que opone lo impredecible de su reacción, y además, la trascendencia de su ser en relación con la totalidad, con el sistema de fuerzas”.⁵⁴⁶ Llevándolo al extremo, un régimen político, un sistema económico, una facción criminal, un grupo o una única persona pueden detentar el poder suficiente para subyugar, excluir, herir y asesinar, pero esta dominación es impotente frente al *factum* de la ética, la absoluta independencia del *rostro*.⁵⁴⁷

Otra formulación de esta “hipótesis extravagante”, ya la encontramos en *Sobre una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. En este texto, Benjamin define la violencia como la esencia misma de la ley, fuerza instauradora o mantenedora del derecho a la que se contrapone la “esfera del entenderse” o de los “medios puros de entendimiento”, completamente libres de violencia (en “paz y sin contratos”, por lo tanto, en torno a relaciones de respeto, fiabilidad y confianza mutuas, etc. que crean el lazo ético comunitario).⁵⁴⁸ Así, la extrema fragilidad y transitoriedad de los “medios puros de entendimiento” se mantienen al margen de la violencia positiva del derecho (de su aparato jurídico, estatal y policial) y, en determinadas condiciones, según Benjamin, podrían incluso irrumpir como medios destituyentes del poder de la ley.⁵⁴⁹

Para Abensour, la elección entre la hipótesis moderna sobre la soberanía del Estado (poder de la ley) y su “hipótesis extravagante” lleva a dos consecuencias. En primer lugar, esta elección “determina las formas del Estado en la oposición de la una a la otra; la primera persevera en su naturaleza estatal, se aferra a ella hasta el punto de engendrar un realismo y el

⁵⁴⁶ Abensour, Miguel. “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, 2005, Santiago, p. 179.

⁵⁴⁷ Como Lévinas lo afirma: “no puedo querer matar más que a un ser absolutamente independiente: a quien sobrepasa infinitamente mis poderes y que, por eso mismo, no se les opone sino que paraliza el mismo poder poder. El Otro es el único al que puedo querer matar” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 220).

⁵⁴⁸ Benjamin, Walter. *Para un crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995, p. 22.

⁵⁴⁹ Para una propuesta benjaminiana: “[...] es necesario que la excepción se vuelva regla, es decir, que ni siquiera las resistencias y luchas históricas que buscan la justicia estén inscritas en el marco jurídico-legal del Estado moderno: desde la ley — al unísono de sus aparatos de sujeción y poder — no podrá establecer ningún tipo de justicia. Al contrario, [...] habría que romper con dicha legalidad a través de una violencia revolucionaria, mesiánica” (Aviña Ángel, Cortés Bernardo, Orospe Mario, Priego Aldo, Rodríguez Jorge, Vázquez Hugo, Vázquez Raúl, Villegas Mariano, “Fragmentos de una aproximación en común a la noción de justicia heterónoma”, en *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México, 2018, p. 194).

mito del Estado, horizonte insuperable; la segunda toma ya suficiente distancia como para poder mantener abierta la posibilidad de cumplir un paso más allá, hacia la utopía”.⁵⁵⁰ La otra consecuencia es que la elección suscita distintas formas de relacionar ética y política. En el primer caso, o la ética no tiene lugar o es vista como un dispositivo de control ideológico entre otros. En el segundo caso, la ética se funda en una dimensión anterior a *lo político*, en la *proximidad* del uno con el otro — “fraternidad originaria” — de modo que “su concepción misma, permite abrir un espacio crítico respecto al Estado que se ve así destronado de una soberanía sin discusión, o al abrigo de cualquier objeción”.⁵⁵¹

Como vimos, el *factum* de la ética es un *exceso* irreductible con relación a la centralidad soberana del Estado y del mercado, *exceso* que evade el cierre de la totalidad. Claude Lefort lo llamó “lugar vacío del soberano” dado a una “invención democrática” en tanto dimensión de *lo político*, pero es Abensour lector de Lévinas quien mejor lo relaciona con el principio de la fraternidad o solidaridad como *fuerza* de *lo político*.

Su “hipótesis extravagante” establece, entonces, una forma muy particular de exterioridad o *excedencia* originarias con relación al Estado y al mercado, lo asienta en un “pluralismo primero” y lo subordina a una instancia crítica que lo sobrepasa y que puede poner en cuestión su legitimidad, más allá de la eficacia de sus mecanismos de control y dominación. A contrapelo de una concepción hobbesiana de poder del Estado — pero también weberiana de “dominación ante obedientes” o la concepción nietzscheano-foucaultiana de poder — la “hipótesis extravagante” hace irrumpir otra forma radicalmente distinta de racionalidad política, una contraviolencia o un contrapoder al margen del Estado — un “discurso antes del discurso” o una “racionalidad

⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 186-187 Sobre la “contra-violencia” o “paz ética” fundando un lazo comunitario, Simon Critchley considera: “Tal es el potencial, pero solo el potencial, de transformar la condición de la simple vida — o nuda vida como se diría en la bio-política contemporánea — en una praxis de la sagrada fugacidad de la vida, lo que podríamos llamar de un anarquismo provisional” (Critchley, Simon. *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política* Trotta, Madrid, 2017, p. 231). En la formulación de Miguel Abensour: “(...) para evitar esta inversión de la lucha contra la violencia [en violencia de la ley o violencia de Estado], hay que re-evaluar la paciencia, una cierta debilidad humana, bajo el signo de la asimetría, de manera a encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser” (Abensour, Miguel. “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, 2005, Santiago, 181).

⁵⁵¹ *Ibidem*, p 187

anterior a toda constitución”⁵⁵² — en suma, una Modernidad más allá de la Modernidad en tanto principio restaurador del pluralismo de *lo social* e irruptor de *lo político* frente a la ofensiva *reificadora* y unidimensional de la “valorización del valor”: “haciendo jugar el polo positivo de lo social en tanto que Bien — el estar juntos de los hombres — contra el polo negativo, lo maligno de la política”.⁵⁵³ De este modo, “El Estado descentrado sufre una torsión destinada a arrancarlo de su sueño de soberanía, de su enraizamiento en el mundo y sus fronteras para dejar remontarse a un más acá, ‘anárquico’, de cuyo lugar procede, el infinito de la responsabilidad del *para-el-Otro*”.⁵⁵⁴ Finalmente, según Abensour,

Esta concepción se orienta también hacia la idea de un Estado descentrado, hacia un Estado en el que ella somete los propios determinismos a un movimiento centrífugo, y esto en la medida en que una eficacia orientada de otro modo viene a superponerse a la institución. La llamada a la intriga primera — la proximidad — y el *telos* del Estado — la justicia — permitirían luchar contra la inclinación natural del Estado que consiste en recentrarse a sí mismo y en instalar una lógica centrípeta que lo lleva a construirse y reconstruirse en tanto que totalidad”.⁵⁵⁵

Si la ética de Lévinas es un *humanismo del otro hombre*, Abensour, uno de los herederos más ilustres del círculo “Socialismo o barbarie” y fiel a Lefort en este punto, entiende *lo político* como un pasaje de “la disimetría de la relación ética a la reversibilidad entre ciudadanos”. Para esta lectura, *lo político* no sufre una depreciación frente a *lo ético*, mas alcanza una “articulación original que apunta a dar a lo político su consistencia y su dignidad”.⁵⁵⁶ A esta “reversibilidad entre ciudadanos” (o supuesto de igualdad) también podemos llamarla “relación *irrespectiva* con

⁵⁵² Lévinas, Emmanuel. “Liberté et commandement”, Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 37 *apud* Abensour, Miguel, “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, 2005, Santiago p. 189.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 189. Abensour también dice encontrar una forma de exterioridad con relación al Estado en el joven Marx. Así, para el pensador francés: “[...] la democracia, según los términos del manuscrito de 1843, consagrados a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, figura como ‘enigma absoluto de todas las constituciones’. Pero este enigma no sólo no es resuelto sino duplicado, pues Marx lector de los autores franceses de su tiempo nota el surgimiento de un nuevo enigma. ‘En la democracia el Estado en tanto que Particular es solamente Particular, en tanto Universal es Universal real [...] Ahí donde la democracia crece hasta conocer un pleno desarrollo, el Estado decrece’ (Abensour, Miguel. *La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997, p. 2).

⁵⁵⁴ Abensour, Miguel. “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, 2005, Santiago, p. 189-190.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 187.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 188.

el Otro”, más allá de lo político-estratégico, del contrato y de toda otra relación de dominación, explotación o exclusión.⁵⁵⁷

De este modo, en su abordaje del paso de *lo ético* en Lévinas a *lo político*, Miguel Abensour vuelve a dialectizar la relación del Estado y su Otro, pero descentrando el primero y poniéndolo permanentemente en cuestión. La relación entre las instancias meta-ontológica (de la “sagrada fugacidad de la vida”), ontológica (de *lo político*) y óptica (del *universalismo* o de la normatividad de la ley) no es, en tal caso, de exclusión. La dialéctica se orienta, en esta propuesta, a la subordinación de las dos últimas a la *discontinuidad* de la primera.

⁵⁵⁷ En suma, una “relación *irrespectiva* con el Otro” es otra manera de definir la dignidad o la “vida digna”. En entrevista, Jérôme Baschet, discutiendo sobre el sentido zapatista de vida digna, la define del siguiente modo: “La dignidad es... es el hecho de siempre sentir que la mirada del otro, o de los otros es una mirada de igual a igual; y el hecho de poder vivir con la seguridad que siempre vas a sentir la mirada del otro, o de la otra, esa mirada de igual a igual. Que es todo lo contrario de, lo que entre otros, los pueblos indígenas, pero también toda la gente que ha sido humillada, dominada, explotada... que es al contrario el hecho de vivir interiorizando que en la mirada del otro o de la otra vas a encontrar desprecio y un sentimiento de superioridad. Eso te lleva a interiorizar una condición que se te impone, una condición de inferior, que hace que tampoco te respetes a ti mismo. Esa es la dignidad precisamente, es lo que hace desaparecer esto” (Baschet, Jérôme. “Colonización, autonomía y lucha zapatista. Entrevista a Jérôme Baschet”, en *Voces en lucha* (<https://vocesenlucha.com/2020/11/23/zapatismo-y-autonomia-jerome-baschet/?fbclid=IwAR0Pgieje519ke4MLSdY7uOKvJ0kY-B6kimK1hrDVDnGf2AOd08EoJYExOc> - última visita, 26/01/2021).

Conclusión: ¿universalidad más allá del universalismo?

a) Pensamiento posfundacional y teología

Lo estudiado hasta ahora sobre “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, nos lleva a concluir con el siguiente cuestionamiento: ¿es posible un saber teológico *posfundacional*? A respecto de la relación entre trascendencia ética y saber teológico, Lévinas se pregunta:

Heidegger nos ha acostumbrado a buscar, en la historia de la filosofía, la auténtica historia del ser; todo su trabajo consiste en conducir la metafísica a la historia del ser. Pero, sea cual sea el lugar de la aventura del ser, ¿no designa la historia de la filosofía otra inquietud? ¿Acaso el más allá del ser se inscribe en la aventura del ser? ¿La trascendencia del ser respecto al ente (trascendencia cuyo sentido supo despertar Heidegger) permite reflexionar a fondo sobre él? ¿La inquietud de Dios no tiene, en filosofía, más significados que el olvido del ser y el vagabundo de la onto-teo-logía? ¿El Dios de la onto-teología, quizá muerto, es el único Dios, sin que haya otros significados de la palabra Dios?⁵⁵⁸

A pesar de que no tratamos directamente de este tema a lo largo de la tesis, ahora podemos establecer algunas conclusiones respecto de la relación del pensamiento de Lévinas con la tradición talmúdica, en particular, con la cosmogonía del *tsimtsum* de Isaac Luria y la interpretación del nombre *Elohim* de Jaim de Volozhin. En principio, en el caso de un *quehacer* teológico, también sería necesario atravesar la finitud heideggeriana y su crítica a la onto-teología. En una entrevista a *Der Spiegel* Lévinas afirma que

éste Dios es el Dios muerto de Nietzsche. Él se ha quitado la vida en Auschwitz. El otro Dios, en comparación, el que no es estadísticamente comprobable, y que solo aparece como hecho consumado de la humanidad, es una protesta contra Auschwitz. Y este Dios aparece en el rostro del otro. Es en este sentido como Dios viene al pensamiento, pero solo en un pensamiento constituido de manera fuertemente fenomenológica. Y esto es la ética. La significatividad y el sentido como tal emanan del rostro del otro.⁵⁵⁹

En este pasaje, Lévinas nos remite, una vez más, a la “significatividad y el sentido que emanan del rostro del otro” como elemento originario de una teología *posfundacional*. Pero, por

⁵⁵⁸ Lévinas, Emmanuel. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger”, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 74.

⁵⁵⁹ Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*, Taurus, México, 2000, p. 104. Modificamos esta traducción, substituyendo el término “significancia” (del francés *signifiance*) por significatividad (empleada en las traducciones de Miguel García-Baró).

otro lado, la manera como “Dios viene al pensamiento” es en la forma de *huella*, en la dimensión pre-originaria de la alteridad cuya *figura* subjetiva no es el “alma bella” hegeliana, ni un derivado del *ser-para-la-muerte* heideggeriano, sino trascendencia de un “pasado *pre-original*”: significatividad del rostro “más antigua que el pensamiento que puede ser rememorado”.⁵⁶⁰

Lévinas siempre marcó la separación entre su filosofía de orientación fenomenológica y los textos talmúdicos y nunca los sobrepuso o pretendió articularlos.⁵⁶¹ Sin embargo, en algunos momentos de su obra pareciera posible anudar la dimensión pre-originaria de su ética con aspectos de la mística judía.⁵⁶² Por ejemplo, no es difícil establecer una analogía entre la noción pre-originaria de *huella* y la “cosmogonía dramática” luriana del *tzimtzum* (creación como *contracción* en oposición a la idea neoplatónica de *emanación*): “la existencia del universo se hace posible por un proceso de contracción en Dios [*ein-sof*], abandonando una región en el interior de sí mismo, por decirlo así, una suerte de espacio místico en el que se retira para regresar en el acto de la creación y de la revelación”.⁵⁶³

Para extender esta analogía a la tradición cristiana, el propio Lévinas indica trazos de la

⁵⁶⁰ Lévinas, Emmanuel. “L’ idée de Dieu”, en *De Dieu que vient à l’ idée*, Vrin, Paris, 2004, pp. 107-108.

⁵⁶¹ Como Lévinas afirma a continuación: “La filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración. No podemos atribuirle a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad. En este sentido no considero mi trabajo como teológico [...] Claro que cito la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico. La fenomenología es, en cierto sentido, la verdadera fuente de mi filosofía” (LÉVINAS Emmanuel, “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del otro*, Taurus, México, 2000, p. 98).

⁵⁶² Sobre todo si partimos de la trascendencia levinasiana tal como la hemos estudiado hasta aquí. Al respecto podemos leer: “En Lévinas, el problema de la trascendencia — el problema de un Dios ‘no contaminado por el ser’ o de un Dios que ‘viene a la idea’ o, aún, de un ‘Dios sin [el] ser’ [‘Dieu sans l’ être’] — y el problema de la subjetividad irreductible a la esencia, procediendo paralelamente [...] No obstante, esta afirmación corre el riesgo de caer en la ambigüedad. Si, efectivamente, esta no-identidad es pura privación, si es la falta angustiante de un ser comprometido en su raíz misma, no vemos cómo podría, de una manera u otra, vincularse a la significación, significación ella misma dinámica y que, inversamente, requiere en tanto condición una ‘fuerza’ o una energía” (Petrosino, Silvio y Rolland, Jacques. “créaturalité et trace”, en *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, La découverte, Paris, 1984, p. 56).

⁵⁶³ Scholem, Gershom. *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 2014, p. 381.

kenosis neotestamentaria en el Antiguo Testamento.⁵⁶⁴ Son trazos del mismo *vaciamento* del Dios que se exilia para hacerse siervo (Filipenses 2:5-11); y, para completar una posible economía trinitaria *posfundacional*, podríamos agregar al Espíritu (*ruaj*) que *en el principio* se encontraba también exiliado sobre la faz de las aguas (Génesis 1:2) y que será anunciado en el Evangelio de Juan (14:16) como el migrante consolador (*parakletos*). En suma, teología del *exilio divino* como lo hace notar Silvana Rabinovich a propósito de la cosmogonía luriana: “El Eterno que se destierra para que su creación exista; es la misma acción del exilio que separa a Dios de su creación por el *tzimtzum*”.⁵⁶⁵

En esta concepción, según hemos estudiado, lo analógico de la *imago Dei* estriba en que, ante la significación del *rostro*, “Estoy involucrado en la responsabilidad para con el otro según el esquema singular que dibuja una criatura que responde al *fiat* de *Génesis*, que oye la palabra antes de haber sido mundo y en el mundo”.⁵⁶⁶ De modo que, esta respuesta de la criatura es lo que la hace a *imagen, conforme a la semejanza* del Creador (Génesis 1:26) en tanto “profundidad de la interioridad, su secreto más allá de la distinción trivial de la exterioridad del mundo y de la interioridad de lo psíquico”.⁵⁶⁷

Como vimos, para Jaim de Volozhin, en tanto “gobierno de todas las fuerzas”, *Elohim* es el Nombre de la divinidad que se asocia a la humanidad del hombre. En la medida que al hombre le es delegado cierto dominio sobre los mundos que atrae sobre él la trama inviolable de la responsabilidad (Génesis 1:28), *sujetado* a la heteronomía del *Decir* divino como mandato creador: “Frente a Dios los actos de los hombres cuentan porque involucran a los otros. El temor

⁵⁶⁴ Como Lévinas lo expresa a continuación: “La grandeza de la humildad está también en la humillación de la grandeza. Sublime *κένωσις* de un Dios que acepta la contestación de su santidad en un mundo incapaz de mantenerse en pie a la luz de su revelación [...] De lo que llamamos *κένωσις* — y que para un lector del Antiguo Testamento se deja ver, como vengo de decirlo, en la letra y el espíritu de un número considerable de versículos hasta la evidencia —, encuentro notable el testimonio en un libro de más de ciento cincuenta años y que leo seguido. Publicado a título póstumo en Vilna en 1824. El libro pertenece a la pluma del Rabino lituano, Rabi Haim de Volozine (1759-1821), discípulo notable de Vilna y se intitula *Nefesh Hashaim* (el Alma de la vida)”. (LEVINAS Emmanuel, *Judaïsme et kénose*” en *À L’heure des nations*, Minuit, Paris, 1988, pp. 138-141).

⁵⁶⁵ Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM/IIIF, México, 2018, p. 220.

⁵⁶⁶ Lévinas, Emmanuel. “Nota sobre el sentido”. En: *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 216.

⁵⁶⁷ Lévinas, Emmanuel. *Más allá del versículo*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 248.

de Dios, es el temor por los otros”.⁵⁶⁸ Y, en este punto, pudimos abordar el problema levinasiano de la *pasividad* (“más pasiva que toda pasividad”) como des-fundamento (*Ab-grund*) en la tercera antinomia de Kant (entre libertad y determinismo) y en el corazón de la ley moral, pues ¿acaso la imposibilidad kantiana de atribuirse una intención ética “pura”, leída en clave heterónoma, no deriva, precisamente, de la profundidad abismal de una “*pasividad* que desconfía de las certezas, y que es capaz de percibir lo invisible al permitirse escuchar los silencios. Una pasividad susceptible de ser afectada por los gestos que escapan a lo explícito”?⁵⁶⁹

Michel Foucault, también lector atento de Kant, nos ayudó a situar el lugar epistémico de un Kant *posfundacional* en el interior de la Modernidad europea como emergencia de una problemática inédita en filosofía en torno a su *actualidad* o a una “ontología del presente”. En *Las palabras y las cosas*, Foucault le reserva a Kant un lugar *sui generis* en la historia de la filosofía occidental. Se trata de un “Kant-bisagra” entre la “*episteme* clásica” y la “*episteme* moderna”, que concluye la primera y anticipa la segunda, pero sin pertenecer a ninguna.⁵⁷⁰ Con relación a la “*episteme* clásica”, la filosofía de Kant es crítica del proyecto de *mathesis universalis*, es decir, del ordenamiento exhaustivo del lenguaje, de la vida y del poder político bajo la superficie traslúcida de la representación.

Al cuestionar la validez de un conocimiento que se ordena por el sólo orden lógico entre representaciones, Kant se plantea el problema de la participación del sujeto en la síntesis de las representaciones como condición última de posibilidad del conocimiento y, de este modo, inaugura una problemática totalmente inédita en el horizonte epistémico de la Modernidad, a

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 242.

⁵⁶⁹ Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México 2018, p. 76.

⁵⁷⁰ Traducido en los términos de la biopolítica del último Foucault, podríamos decir que Kant se sitúa en el preciso intervalo histórico (*discontinuo*) entre una *gubernamentalidad clásica* (colonialista mercantil) — en la cual la soberanía se ejerce como potestad de *hacer morir* (de castigar o matar infractores) y en un *dejar vivir* a todos lo demás súbditos — y una *gubernamentalidad moderna* (propia de la capitalista) — en la cual la soberanía pasa a definirse como técnicas disciplinares y de control sobre las poblaciones (regulación de los procesos poblacionales: vivienda, natalidad, fecundidad, enfermedad) con el objetivo de optimizar condiciones sanitarias, urbanas, laborales, policiales, etc. que fomenten las condiciones de una vida “económicamente activa” al servicio del capital, es decir, un *hacer vivir* y un *dejar morir* (Cfr. Foucault, Michel. “Clase 17 de marzo de 1976”, en *Defender la sociedad (cursos del Collège de France 1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2001, pp. 217-238).

saber, la cuestión antropológica.⁵⁷¹ Foucault destaca la importancia de la emergencia de la cuarta pregunta kantiana “¿*Qué es el hombre?*” en el horizonte epistémico de la Modernidad. Pero, por otro lado, la “retracción del saber fuera del espacio de la representación” será recibida por la “*episteme* moderna” de una manera que pretende superar el formalismo kantiano. Lo cierto es que, gracias a Kant, pero a su pesar, se abría a la “*episteme* moderna” el campo de las “*empiricidades*” (del trabajo, del lenguaje y de la vida).

Si bien, en Kant, el ser del sujeto es un punto ciego que ya no podría darse a la representación en la medida que es finito (carece de intuición intelectual), pero que tampoco podría darse a una experiencia (en la medida que no es empírico), en la “*episteme* moderna” será dislocado al campo de las “*empiricidades*” y la figura antropológica que, en Kant, se planteaba exclusivamente en la forma de pregunta (y en la ausencia de respuesta), pasa a ser la “condición material” de la economía, del lenguaje y de las ciencias de la vida (en tanto tecnologías de gestión y control poblacional). El trabajo, el lenguaje y la vida, se tornan los “trascendentales” (o “*a priori* materiales”) que hacen posible la objetividad misma del conocimiento, son “la verdad de la verdad del hombre”, el hombre se torna, entonces, en la expresión de Foucault, un “duplicado empírico-trascendental”.⁵⁷²

Kant se sitúa, de este modo, en un lugar intermedio: “Entre ambos [entre la *episteme* clásica y la *episteme* moderna] forma una bisagra el momento kantiano: es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto ser racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal”.⁵⁷³ Ahora bien, cabría preguntarse si la manera como Foucault aborda el sujeto de la razón práctica (quien “se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal”), destacando un voluntarismo radical como el elemento novedoso y excepcional de la ética kantiana, no confirmaría, de cierto modo, la misma clave individualista, monológica y supremacista con la que la Modernidad

⁵⁷¹ Como leemos a continuación: “la crítica kantiana marca [...] el umbral de nuestra época moderna; interroga a la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho. Sanciona así, por vez primera, este acontecimiento de la cultura europea que es contemporáneo del fin del siglo XVIII: la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación (Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 238).

⁵⁷² *Ibidem*, p. 310.

⁵⁷³ *Ibidem*, p 319.

europea se leyó a sí misma. De hecho, todo acercamiento a la obra de Kant tendría que plantearse este género de objeción.⁵⁷⁴

Pero, regresemos a Lévinas lector de Kant. Así como Foucault, nuestro autor también atribuye a Kant el umbral o la bisagra entre la *episteme* clásica y la *episteme* moderna. Atribuir a Kant esta posición es invalidar la interpretación de la “realidad suprasensible” de la ley moral bajo el régimen epistémico de la representación clásica (*intellectus archetypus*, es decir, punto de vista absoluto del *cogito* moderno), pero también diferenciarla de algún modo del mero régimen epistémico del antropologismo moderno o del “duplicado empírico trascendental”. En este sentido, si bien la solución de Foucault apunta hacia una genealogía *transvalorativa* de una “estética de la existencia”, de “tecnologías del yo” o de “gobierno de sí y de los otros”⁵⁷⁵, Lévinas parte de la razón práctica bajo el signo de una pasividad constitutiva de la subjetividad ética (“más pasiva que toda pasividad”). Vimos cómo el imperativo kantiano de la “comunidad ética” (de la “promoción del bien supremo como bien comunitario”) plantea el problema de la autonomía (del “darse una ley para sí mismo”) sobre el trasfondo de una apertura infinita hacia

⁵⁷⁴ Para el pensamiento decolonial, por ejemplo, la Ilustración se fundó sobre un dispositivo de *colonialidad del poder*. Santiago Castro-Gómez lo formula del siguiente modo: “Michel Foucault tenía razón: la pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?* es una pregunta por el estatuto ontológico del presente. Pero lo que Foucault no logró ver es que la *observación* de ese ‘presente’ se funda en la contraluz, establecido por el discurso colonial de las ciencias humanas, entre Europa y sus colonias de ultramar. Es aquí, precisamente, donde cobra sentido la categoría analítica de la *colonialidad del poder*, desarrollada por la teoría crítica latinoamericana” (Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada*, PUJ, Bogotá, 2005, p. 42).

⁵⁷⁵ Cfr. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003; *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Madrid, 1990; *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires, 2010; *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth 1980*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2016; *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Madrid, 1999.

Otro/otro.⁵⁷⁶ El problema radicó, entonces, en como una descripción fenomenológica podría develar la naturaleza esta forma de trascendencia.

Para responder a esta cuestión hubo que rastrear toda la obra de Lévinas desde sus primeros escritos, reconstituir este humanismo *posfundacional* desde su programa para una “ontología fenomenológica” en *De la evasión* y en *De la existencia al existente*, donde el hombre de la vida cotidiana no es el *Das Man* (el “hombre masa”) del capítulo 4 de *Ser y tiempo*, pero que tampoco se reconoce en la *hybris* de un *Übermensch* o de un *Dasein* que “no tiene hambre”.⁵⁷⁷ Habría una *autenticidad sin a-propiación* en esta fenomenología “*naïf*” de la vida cotidiana que escapa tanto a la *mala-fe* sartreana como a las hermenéuticas de la sospecha.⁵⁷⁸ Si es así, ¿cómo entender entonces el “sentido irrefutable” de la razón práctica sobre una pasividad constitutiva de la subjetividad ética sin constituir la desde una ontología de la inmanencia o del

⁵⁷⁶ Con relación a esta pasividad que Lévinas piensa encontrar en el fundamento del imperativo categórico kantiano, Lucien Goldmann nos recuerda que, cuando Kant quiso enfatizar el carácter novedoso y excepcional de su ética lo hizo acercándola del cristianismo, como leemos a continuación: “¿En que medida Kant podía, a pesar de su actitud negativa frente a la religión cristiana en sus formas positivas y tradicionales, designarse legítimamente como un *cristiano*? No es un asunto sin importancia destacar que lo hace frecuentemente (sobre todo en sus escritos póstumos) cuándo quiere distanciarse del estoicismo y del epicurismo. Pues los elementos que separan la filosofía crítica de estas dos visiones de mundo son justamente aquellos que ella tiene en común con el cristianismo [...] Por eso, a pesar del platonismo y del aristotelismo de la escolástica, la filosofía cristiana constituye, con relación al pensamiento antiguo, una visión del mundo esencialmente *nueva y diferente* [...] la posición del cristianismo y de Kant son idénticas bajo todos los puntos esenciales. Y, en esta medida, pero sólo en esta medida, Kant puede designarse a sí mismo como un cristiano. Las dos visiones de mundo ven en el hombre un ser limitado cuyo destino auténtico es de tender hacia el incondicionado, hacia la totalidad, hacia el bien soberano, hacia el reino de Dios, sin jamás poder esperar alcanzarlo por sus propias fuerzas. Ambos *creen* en una providencia sobrehumana que únicamente por su concurso puede permitir al hombre la realización de su destino” (Goldmann, Lucien. *Introduction à Kant*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 271-273).

⁵⁷⁷ “El *Dasein*, en Heidegger, nunca tiene hambre. El alimento no puede ser interpretado como un utensilio más que en un mundo de explotación” (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 146. “[...] la aventura ontológica en el mundo es un episodio que, lejos de merecer el nombre de caída, tiene su equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva: la posibilidad de arrancarse del ser anónimo [...] Llamarlo cotidiano y condenarlo como *inauténtico* es no reconocer la sinceridad del hambre y de la sed; es, bajo el pretexto de salvar la dignidad del hombre comprometida por las cosas, cerrar los ojos sobre las mentiras de un idealismo capitalista y las evasiones en la elocuencia y el opio que propone” (Lévinas, Emmanuel. *De l’existence à l’existent*, Vrin, Paris, 2004, pp. 68-69).

⁵⁷⁸ Hasta donde sabemos, el autor cuyo pensamiento tendría más afinidad con esta fenomenología del hombre de la vida cotidiana de Lévinas es el joven teólogo Dietrich Bonhoeffer: “Nada corrompe tanto nuestra vida en común como el desconfiar de lo naturalmente dado, del ingenuo, el poner en duda su motivación [...] Esta moda psicologista de analizar a las personas es la descomposición de toda confianza, la difamación pública de todo lo decente, la revuelta de lo vil contra lo libre y genuino. Los hombres no existimos para mirarnos unos a otros en el abismo del corazón — lo cual después de todo ni siquiera podemos —, sino que debemos tratar con los otros aceptándolos tal como son, de modo sencillo, ingenuo, en valiente confianza” (Bonhoeffer, Dieter. *Fragments aus Tegel*, Dietrich Bonhoeffer Werke VI, Chr Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München, 1986-1999, p. 66, *apud* Svensson, Manfred. *Resistencia y gracia cara. El pensamiento de Dietrich Bonhoeffer*, CLIE, Barcelona, 2011, p. 59).

“mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y, por otro lado, sin caer en trascendentalismos?

Reapareció, bajo otro ropaje, el problema asaz *clásico* de la conciliación entre eternidad y tiempo, pero en esta versión no se trata de la eternidad del *concepto*, sino de eternidad en tanto *otro modo que ser*, pues, como leíamos desde la apertura de *Totalidad e infinito*: “‘La verdadera vida está en otra parte’; pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene gracias a esta coartada. Esta vuelta hacia *otra parte* y hacia *lo de otro modo* y hacia *lo otro*”.⁵⁷⁹ Consideramos que este es el mayor y principal problema filosófico que Lévinas debió enfrentar a lo largo de toda su obra: ¿Cómo conciliar la finitud de un sujeto *posfundacional* (*desnucleizado*) con la *apodicticidad* de la revelación del Otro? A las dos claves levinasianas de resolución de este problema — como “idea de infinito” y “*epifanía* del rostro”, por un lado, y como “diacronía radical sin síntesis posible” y *substitución*, por otro lado — hemos dedicado esta tesis.

Y ahora podemos concluir que en el paso de la primera clave a la segunda, en las páginas de Lévinas lector de Kant contra Heidegger, el libro *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, permaneció, todo el tiempo, “demasiado presente [...] como para ser citado”.⁵⁸⁰ En otras palabras, debemos buscar el *origen* de la temporalidad diacrónica antes que nada en el “paradigma de la redención” de Rosenzweig, el cual

[se] mantiene permanentemente tendido hacia el porvenir, en la esperanza que su utopía se realizará. Es un tiempo paradójico, a la vez, inmóvil y proyectado hacia el porvenir, que Rosenzweig denominaba eternidad [...] La eternidad es, a la vez, un estado, fundamentalmente meta-histórico, en el cual la experiencia religiosa permite vivir la Redención fuera del tiempo, y una tensión hacia el porvenir. Todo se pasa como si su función fuera suspender el tiempo sin abolir la esperanza.⁵⁸¹

¿No sería éste el *no-lugar* de encuentro de un Rosenzweig demasiado presente, en el pensamiento levinasiano, como para ser citado y un Lévinas lector de Kant contra Heidegger? ¿No sería éste también el trasfondo religioso de la recurrente proposición categorial Dios, hombre y mundo en la *Opus postumum*? ¿Acaso no es ésta también la manera de Lucien Goldmann leer a *Immanuel* Kant (aprendiz de hebreo) contra Heidegger cuando afirma: “la mayor diferencia entre el mundo de Heidegger y el de Kant consiste en que para el primero el

⁵⁷⁹ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2012, p. 27.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 22

⁵⁸¹ Mosès, Stéphane. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982, pp. 180-181.

mundo es dado [para un *Mitsein*], mientras que para Kant es una tarea por realizar”⁵⁸² Finalmente, ¿no será que la radicalidad de la finitud kantiana consistió precisamente en no permitirle al *Dasein* encontrarse en el (*su*) lenguaje como en su propia casa? Como observamos a continuación:

“Dios crea el mundo antes de revelarse al hombre, el hombre nace a la existencia parlante antes de volverse al mundo y a su prójimo. Desde este punto de vista, concebimos el tiempo como el despliegue de virtualidades de una substancia, como un proceso de degradación del ser en el flujo de apariencias. En el caso del mundo, al contrario, el ser está aún por venir; su substancialidad indestructible no le será dado sino al final: lo inacabado no es para él una falta, es su esencia misma [...] El tiempo específico del pueblo judío será fundado en la negación del tiempo histórico o, al menos, en su *suspensión*. Para comprender cómo puede producir un tiempo tan particular, nos es necesario establecer primero cómo puede, en lo que le concierne, abstraerse de un mundo gobernado por la temporalidad histórica”⁵⁸³.

Y ¿qué es lo que permite a la espiritualidad judía suspender el tiempo histórico, inmovilizarlo, sino las fiestas como “tiempo ritual” (estructurado según las categorías de la creación, revelación y redención) anticipando en el presente su cumplimiento utópico? Por otro lado, ¿acaso no es esta forma de trascendencia o estructura temporal en la obra de Kant la que le valió duras críticas por parte de Hegel y de Nietzsche?

Por esta razón, Hegel se referirá despectivamente a la *Aufklärerei* kantiana, es decir, la falsificación de una “Ilustración” que se invierte en su contrario, es decir, que recae nuevamente en la fe. La afirmación kantiana de *abolir el saber para dar lugar a la fe* proviene, según Hegel,

⁵⁸² Goldmann, Lucien. Introducción a Kant, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 52. Como nos recuerda el biógrafo Manfred Kuehn, Kant fue bautizado como “Emanuel”, sin embargo, tras aprender hebreo, se habría cambiado el nombre a “Immanuel” por pensar que de este modo se acercaba más al original hebreo (*cf.* KUEHN Manfred, *Kant*, Acento, Madrid, 2003, p. 59).

⁵⁸³ Mosès, Stéphane. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982, p. 181.

de un “principio protestante” del cual una razón libre de dogmas deberá deshacerse.⁵⁸⁴ Por otro lado, en los últimos escritos de Nietzsche, la crítica a Kant se vuelve burla despiadada. Para Nietzsche, la filosofía práctica de Kant es “reacción a la vida plena y libre en donde es menester ver la forma moderna del ideal ascético”.⁵⁸⁵ En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche usa el apodo de “gran chino de Königsberg” para referirse a Kant y al carácter servil de su filosofía, limitada a un *quehacer* exclusivamente “crítico”. Nietzsche atribuye esta limitante al elemento judeo-cristiano del pensamiento de Kant. Este elemento de “inmovilidad” sería un nihilismo inconfeso de vertiente contemplativa, un evadirse del mundo en búsqueda de trascendencia, característica de cierto *ethos* oriental.⁵⁸⁶ Con el apodo de “gran chino”, Nietzsche expresaba entonces la forma como, en Kant, la *transvaloración* del cristianismo — la rebelión imaginaria de los esclavos negadora de la vida — se seculariza y se *vacía* de todo contenido inmanente en el formalismo de la ley moral, en la eternidad inmóvil del *concepto*. El sujeto kantiano oscilaría, de este modo, entre la imposible concreción de un “principio supra-sensible” y la “creencia

⁵⁸⁴ Cfr. Hegel, G. W. F. *Fe y saber*, Colofón, Madrid, 2010, pp. 30-31. Sobre la presencia del “principio del norte” o del protestantismo en la ética kantiana, podemos leer: “[...] en la filosofía de la religión de Kant reaparece una positividad, y esta vez como declarado elemento de la propia razón. En este contexto Hegel ve la diferencia entre ‘el salvaje mongol’ que está sometido a un dominio ciego y el hijo racional de la modernidad que sólo obedece a su deber, no en una oposición entre servidumbre y libertad, sino sólo en que ‘aquél tiene a su señor fuera de sí y éste lleva a su señor dentro, al tiempo que es siervo de sí mismo; para lo particular, para los impulsos, para las inclinaciones, para el amor patológico, para la sensibilidad o como quiera llamársele, lo universal es necesaria y eternamente algo extraño, algo objetivo; queda un indestructible resto de positividad que resulta totalmente vergonzoso por cuanto el contenido que el precepto universal del deber comporta, es decir, un determinado deber, presenta la contradicción de ser a la vez limitado y universal y, a causa de la forma de la universalidad, plantea las más duras exigencias en favor de la unilateralidad que representa” (Habermas, Jürgen. *Discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 41-42).

⁵⁸⁵ Reboul, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos / UAM, Barcelona, 1993, p. 6.

⁵⁸⁶ Sobre la afinidad entre cierto orientalismo y la filosofía de Kant, así como su principal diferencia leemos: “El monje del cristianismo primitivo y el cuáquero tenían una fuertísima influencia contemplativa en su búsqueda de dios; sin embargo, el contenido global de su religiosidad, ante todo el dios creador trascendente y el modo de asegurarse la certidumbre de la gracia, les remitía una y otra vez a la vía de la acción. También el monje budista actuaba, pero esa acción se sustraía a toda racionalización consecuente en el mundo por la orientación última del afán de la salvación, a la huida de la ‘rueda’ de las reencarnaciones [...] Consideradas externamente, muchas comunidades religiosas hinduístas aparecen como ‘sectas’ similares a las de Occidente; sin embargo, el bien de salvación y el tipo de mediación para conseguirlo estaban en direcciones radicalmente opuestas” (Weber, Max. *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2012, pp. 370-371).

racional” en un “supremo bien” *post-mortem*.⁵⁸⁷ El desprecio que Hegel y Nietzsche destilan contra la filosofía de Kant se debe a que la consideran como el fruto de una cultura menor ya dejada atrás. Filosofía subalterna, de vestir modesto, pequeño porte y extraña austeridad, de paso corto y metódico como si evitase, por todos los medios posibles, enfrentar el “curso del mundo” o la nervadura inmanente de la vida.⁵⁸⁸

Vimos un episodio curioso en torno a Kant, el debate entre los marxismos de Antonio Lavriola y Eduard Bernstein, ante el proyecto de Bernstein de un retorno socialdemócrata a Kant, Lavriola se pregunta, “¿pero, qué Kant? ¿El de la privadísima vida privada del señor *Philister* de Königsberg, o el otro, autor revolucionario de escritos subversivos, que fue para Heine uno de los héroes de la gran revolución?”.⁵⁸⁹ Podríamos ver ahí el efecto de una actitud ambivalente de Kant con relación a los acontecimientos del otro lado del Rin. Pero también podríamos concluir que *lo político* en Kant es, precisamente, la *contracara* dialéctica del Estado hegeliano, la *contracara* de esta monumental expresión especulativa de la formación del Estado moderno que es el sistema hegeliano. Para ilustrar la posición política de Kant, Domenico Losurdo destaca la relación directa entre el opúsculo *Hacia la paz perpetua* y la propaganda revolucionaria jacobina contraria a la esclavitud en las colonias, a las guerras imperialistas de conquista y al propio colonialismo, tal como quedó redactada en la constitución de 1791:

aquel ordenamiento republicano en cuyo mantenimiento y difusión Kant veía la garantía principal para la instauración de la paz perpetua. Se comprende entonces la ironía de Gentz, a cinco años de distancia del ensayo de Kant, cuando ya es evidente el carácter expansionista asumido por la política exterior francesa, cuando ya, con la llegada de Napoleón y la emergencia

⁵⁸⁷ “El concepto de Dios, falsificado; el concepto de moral, falsificado: — ni siquiera el orden sacerdotal judío se detuvo [...] Y a la iglesia la secundaron los filósofos: la mentira del ‘orden moral del mundo’ forma parte del desarrollo de la filosofía moderna” (Nietzsche, Frederick. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Gredos, Madrid, 2011, § 26, p. 277).

⁵⁸⁸ El *Conflicto de las facultades* es una defensa de la autonomía de la filosofía (en tanto posibilidad permanente de examen público y libre), pero sin hacer de ella la “facultad superior” (con relación a las facultades de teología, derecho y medicina). Esta modestia no se debe a una *servidumbre* de la filosofía con relación a la teología, el derecho o la medicina, sino a un reconocimiento de la finitud constitutiva de la razón y el establecimiento de sus límites, cuya transgresión la enreda en anfibología, antinomias, paralogismos, etc. Es decir, su autonomía no implica la aspiración o la reducción de lo absoluto a su esfera, sino en mantenerse dentro de los límites de su competencia con relación a todo aquello que escape a esos límites. El conflicto entre facultades se da, por otro lado, cuando una pretende imponer a las demás sus propios criterios de validez.

⁵⁸⁹ Labriola, Antonio. *A proposito della crisi del marxismo*, ed. de E. Garin, Bari, 1969, p. 167, *apud* LOSURDO Domenico, *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, p. 19.

irrefrenable de las ambiciones económicas de la burguesía francesa, la prometida *pax perpetua* se iba transformando en una ‘guerra de conquista sin fin’”.⁵⁹⁰

Ahora bien, si la filosofía kantiana de la finitud (o de la “*mala infinitud*”) impide ver el Estado moderno como la realización universal del espíritu, ¿su pensamiento político está, entonces, condenado a vacilar entre legalismo y una “privadísima vida privada”? No necesariamente. Si pensamos *lo político* en Kant, desde la noción de “libertad pragmática” y como el punto de fuga que atraviesa y escapa a la concepción hegeliana del Estado como realización del universal, es decir, que escapa al cuadro de la representación moderna. Este punto de fuga es un lugar de *indeterminación* ontológica (o “lugar vacío del soberano”, en la jerga de Claude Lefort), momento de suspensión del sistema de dominación, explotación y exclusión de la Modernidad capitalista.⁵⁹¹ Esta conclusión también nos acercó de la tesis de Lucien Goldmann sobre el carácter anticapitalista del imperativo categórico kantiano, así como de la hipótesis más reciente de Kojin Karatani según la cual: “La posición de Kant, tan abstracta como pudo ser, fue precursora de las visiones de los socialistas utópicos y de los anarquistas (tales como Proudhon). Precisamente por esta razón, Hermann Cohen identificó a Kant como el verdadero precursor del socialismo alemán”.⁵⁹²

¿Acaso podemos pensar el kantismo como el momento de una Modernidad descentrada de sí misma? Para responder a esta pregunta nos apoyamos en la concepción decolonial de progreso de Amy Allen y en la noción de “cosmopolitismo subalterno” de Boaventura de Souza Santos, con la finalidad de, munidos del Kant heterónimo de Lévinas, pensar algunos elementos de una universalidad más allá del universalismo europeo.

⁵⁹⁰ Losurdo, Domenico. *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y mayo, Madrid, 2010, pp. 182-183.

⁵⁹¹ Recordamos que en nuestra propuesta de *lo político* acercó la *imaginación democrática* de Claude Lefort de la noción de *actualidad* o de “ontología del presente” de Michel Foucault. Por otro lado, el lugar (o “no-lugar”) de *lo político* en la tradición marxista es, de por sí, un tema de fundamental importancia, pero que escapa a los límites de esta tesis. A este respecto, sugerimos la interpretación de Miguel Abensour sobre el papel de *lo político* en el pensamiento del joven Marx de la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* (en Abensour, Miguel. *Démocratie contre l’Etat. Marx et le moment machiavélien*, Puf, Paris, 1997).

⁵⁹² Karatani, Kojin. *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*, UNAM, México, 2020, p. 8.

b) Hacia una idea decolonial de progreso

La tarea de Amy Allen de decolonizar la noción moderna de progreso también puede ayudarnos a entender la posición ambivalente de Lévinas con relación a la Modernidad. En el caso de la autora estadounidense, ella empieza por deshacerse del postulado moderno de la “negación de la simultaneidad”, central para la noción hegemónica de progreso. Este postulado reza que el género humano es uno y, siendo una la naturaleza humana, también debe existir un único modelo de progreso a ser replicado en todos los continentes según un mismo patrón evolutivo.

De acuerdo con esta concepción etapista de la historia, la simultaneidad geográfica de distintos modos de organización social corresponde a una no simultaneidad en el orden evolutivo del tiempo y todos estos modos pertenecen a etapas evolutivas *anteriores* con relación al modelo europeo. Es con relación a este modelo de no simultaneidad cómo la etnografía moderna pudo constituir su objeto de investigación como “sociedades frías” o estancadas en su evolución histórica. La negación de la simultaneidad es el postulado de una filosofía secular de la historia que inicia con la Ilustración europea y se consolida, en el siglo XIX, con el positivismo y el evolucionismo.

Y ¿cuál es la relación del kantismo con este imaginario europeo de la segunda Modernidad o de la “*episteme* moderna” (*cf.* Foucault)? Con respecto a la geografía física, a pesar de que el propio Kant considere que la clasificación de las razas es una operación meramente formal del entendimiento sin correspondencia constitutiva con la realidad social y su historia, considera que su utilidad científica estriba en el hecho de que ayuda a entender cómo una misma especie humana desarrolló distintas características hereditarias diferentes como, por ejemplo, la coloración de la piel. Esta diferencia, no obstante, no distingue clases de hombres, pues todos corresponden a un mismo tronco, sino a cuatro distintas razas, cada cual perpetuando su propio genotipo, la blanca (Europa), amarilla (Asia), negra (África) y roja (América). El problema empieza cuando Kant considera que las diferencias no se limitan a aspectos fisiológicos y geográficos, sino a diferencias en cuanto al *carácter moral de los pueblos*, es decir, diferencias en cuanto a las capacidades de superar el determinismo natural y abrirse paso a la libertad, siendo el color de la piel un indicativo de la capacidad o incapacidad de desarrollar una moralidad innata en el hombre.

Por su peculiar comportamiento psicológico, algunas razas serían incapaces de acceder a una autoconciencia moral y a la autodeterminación política. Así, los asiáticos, los africanos y los americanos serían considerados como *razas moralmente inmaduras*, sin historia, incapaces de hacer uso de su propio entendimiento sin la ayuda de tutores, incapaces de alcanzar la edad ilustrada de la razón y realizar un ideal superior y verdaderamente humano. Solamente la supremacía del europeo, por sus características internas y externas, sería el único capaz de desarrollar un ideal supremo de humanidad y alcanzar el mayor grado de perfección y de progreso. Así, las interpretaciones decoloniales pudieron considerar a Kant como el antecedente epistémico de las teorías colonialistas y eugenistas decimonónicas.⁵⁹³

No podríamos dejar de enfrentar el hecho sumamente controversial de las referencias discriminatorias, racistas o supremacistas dispersas en la obra antropológica y estética de Kant, por lo menos, hasta 1794 (cuando empiezan a aparecer declaraciones explícitas de Kant contra la esclavitud, el colonialismo y a favor de la migración). Consideramos la tesis de Luis Moisés Lopez Flores la más acertada al respecto.

Lopez Flores defiende la incompatibilidad “trascendental” entre la “ética pura” de Kant y sus declaraciones racistas y supremacistas. Su tesis es dialéctica, en otras palabras, no reduce la “ética pura” kantiana (el nivel trascendental de su obra) a un estratagema colonialista eurocéntrico, pero tampoco minimiza las declaraciones racistas, sencillamente ve una contradicción evidente entre ambas. Si la ética pura debe renunciar a todo contenido empírico para ascender sus *máximas* a ley universal, con relación a la cuestión racial, debe conducir necesariamente al ideal moral de la “ceguera del color”, es decir, a la eliminación de toda forma de discriminación, explotación y exclusión por diferencia racial.

Luis Moisés Lopez Flores también advierte sobre la ambivalencia de esta forma de universalidad ética. Por un lado, la “ceguera de color” puede encubrir heridas coloniales y males raciales, pero también puede tornarse fundamental a la hora de radicalizar principios de justicia imparcial. La ética kantiana tiene como *materia* una voluntad autónoma y libremente

⁵⁹³ Cfr. Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, PUJ, Bogotá, 2005, p. 30 y sig. Ver, a este respecto, por ejemplo, CHUKWUDI EZE Emmanuel, “The color of reason: the idea of race in the Anthropology of Kant”, en *Postcolonial african philosophy*, Bluckewell, 1997.

determinada (independiente de diferencia racial), de tal modo que este sentido moderno de libertad pudo justificar la dependencia de las colonias bajo la tutela del imperialismo (en la medida que los pueblos bárbaros son inmaduros, no son libres, etc.), pero también pudo volverse demanda de igualdad y exigencia de restitución de la dignidad negada.⁵⁹⁴ Es esta, precisamente, la ambivalencia constitutiva del sentido moderno de libertad e igualdad retomado por Stefan Gandler:

El concepto de *igualdad*, que se percibe en la Revolución francesa como la gran fórmula para garantizar el éxito del proyecto liberal y solidario ('fraternal'), implica un gran problema [...] Este concepto, por un lado, resulta indispensable y de central importancia para poder superar las *viejas* formas de explotación y opresión, pero al mismo tiempo es ya la base de nuevas formas represivas y explotadoras [...] Ahí está la razón de por qué el liberalismo político se puede desarrollar con más fuerza en el entorno de una lucha anti-colonial (y en el mejor de los casos antirracista), mientras la esbozada contradicción dialéctica (interna) del concepto liberador de *igualdad* coincide, en el continente colonizador, con cierta necesidad, con una falsa 'universalización' del propio modelo civilizatorio, como el único modelo aceptable.⁵⁹⁵

Ahora bien, el punto es que Amy Allen refuta dos concepciones de progreso — la ilustrada y la positivista —, pero sin pretender deshacerse de la noción como tal, sino dándose la tarea de *decolonizarla*.⁵⁹⁶ Esta tarea la realizará, en resumen, a través de una clave de dos movimientos:

1) el primero parte de una tesis básica de la dialéctica negativa de la Ilustración, Allen retoma la máxima de Theodor Adorno de que "El progreso se produce, ahí donde termina", es decir, ahí donde, de alguna manera (por lo general, catastrófica), se rompe el *hechizo del progreso* como dominación técnica.⁵⁹⁷ Por lo tanto, decolonizar la noción de progreso conduce a

⁵⁹⁴ Lopez Flores, Luis Moisés. "¿Ética pura o impura? Kant, el racismo y la ceguera del color", en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde hispanoamérica. II Filosofía moral, política y del derecho*, UNAM / Anthropos, México, 2018, pp. 99-121.

⁵⁹⁵ Gandler, Stefan. *El discreto encanto de la Modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, Siglo XXI/UAQ, México, 2013, p. 32.

⁵⁹⁶ Allen, Amy. *The end of progress. Decolonizing the normative foundations of critical theory*, CUP, Nueva York, 2016.

⁵⁹⁷ Como leemos a continuación: "Progreso significa: salir del hechizo mágico, incluso del *hechizo del progreso* que es en sí mismo naturaleza, en que la humanidad se da cuenta de su propia naturaleza endogámica y detiene la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual la dominación por la naturaleza continúa. De esta manera se podría decir que *el progreso se produce ahí donde termina*" (Adorno, Theodor. *Critical model. Interventions and catchwords*, CUP, Nueva York, 2005, p. 150).

una concepción discontinua, transversal y subalterna de racionalidad y de desarrollo humanos.

2) El segundo consiste en refutar la concepción inmanentista y unidimensional de progreso propio de la Modernidad capitalista, pero sin desechar el argumento trascendental de que la *idea* de progreso es inevitable para orientar el objetivo hacia el cual dirigir la teoría crítica (su principio heurístico). Para este argumento, una teoría sólo es crítica si postula una *esperanza racional* respecto a la cual puede evaluar formas de sociabilidad más justas y libres en torno a las cuales se construye una teoría crítica. En este contexto Amy Allen alude directamente a Kant:

El progreso entendido en este sentido está ligado a la famosa tercera pregunta de Kant: *¿qué puedo esperar?* Para que una teoría sea crítica, debe estar conectada a la esperanza de una sociedad significativamente mejor — más justa o, al menos, menos opresiva. Esa esperanza sirve para orientar luchas políticas y, para contar como esperanzas genuinas, deben estar fundamentadas en una creencia en la posibilidad del progreso.⁵⁹⁸

De este modo, Allen retoma el sentido prospectivo de progreso como “imperativo moral-político”, pero evitando caer en una impostura *trascendentalista* que no resista a la crítica de ser un eurocentrismo epistemicamente disfrazado, otra versión eurocentrada que se toma por universal: “el intento de articular un punto de vista fuera de las relaciones de poder — sea un punto de vista *nouménico* o el punto de vista de la razón práctica ‘como tal’ — no sólo es metodológicamente problemático para la teoría crítica, sino también es potencialmente un ardid de los poderosos”.⁵⁹⁹ Finalmente, para evitar este riesgo, Amy Allen propone una profundización permanente del análisis genealógico-crítico (en sentido foucauldiano) con el fin de desarmar dispositivos de poder y estructuras de dominación arraigadas en las culturas subalternizadas.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Allen, Amy. “O fim do progresso”, en *Dissonância: Revista de Teoria crítica*, volume 2, número especial, Campinas, junho 2018, p. 20.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁰⁰ Consideramos que un ejemplo de esta profundización del análisis genealógico-crítico es el aporte de Santiago Castro-Gómez para una teoría crítica de la *colonialidad*. Este autor nota una superposición entre las ideas provenientes de la ilustración europea y el dispositivo colonial de la “limpieza de sangre” o del “imaginario aristocrático de la blancura” en la Nueva Granada del siglo XVIII (Cfr. Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, PUJ, Bogotá, 2005, pp. 58-59). Esta tesis representa una profundización genealógico-crítico del problema del racismo con relación a teorías como el “mito de las razas”, es decir, del racismo pretendidamente basado exclusivamente en una diferencia de genotipo o pigmentación de la piel. En la misma dirección ya apuntaba la reflexión de Bolívar Echeverría sobre Modernidad y blanquitud (Cfr. Echeverría, Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista*, Oxfan, La Paz, 2011, pp. 133-165).

c) Lévinas “Al margen”: nota heterónoma sobre el espacio

Al retomar el Kant heterónomo de Lévinas, lo hacemos atravesar el filtro de esta clave de Amy Allen (discontinua, transversal y crítica). En este sentido, para refutar el punto de vista absoluto del *cogito* occidental, en el último capítulo de *De otro modo que ser...* intitulado “Al margen”, Lévinas se vale una vez más de Kant, más precisamente, de su concepción de espacio. Según Lévinas, gracias a esta concepción, la *hybris* del punto de vista absoluto de la filosofía occidental se hace consciente de sí misma. De modo que

el espacio es para Kant un modo de la representación de los entes. Ni atributo de ente, ni relación entre entes, no-concepto. De ningún modo ente: este enunciado negativo es una adquisición [...] el ente en tanto que ente — la *Esencia* — no se efectúa *primeramente* en sí para mostrarse luego y de modo ocasional. La esencia sigue su desarrollo de presencia como ostentación, como fenomenalidad o como aparecer y, precisamente, en cuanto tal, requiere un sujeto a modo de conciencia y lo reviste como llamado a la representación [...] El kantismo es la base de la filosofía, si la filosofía es ontología. La objetividad no significa de ningún modo la reificación de la esencia, sino que es su misma fenomenalidad, su aparecer.⁶⁰¹

Este movimiento de venir a la superficie de la *esencia* es el mismo que requiere del sujeto un punto de vista localizado que lo constituye como fenomenalidad en el tiempo y en el espacio.⁶⁰² No hay nada a ser develado, en su “llamado a la representación”, el sujeto sólo descubre que la fenomenalidad del aparecer de la esencia no es sino aquello que él mismo ya había puesto (su “voluntad de poder” diría Nietzsche). Este “giro copernicano” de Kant disuelve la paradoja moderna de la “objetividad” del *ente* como *develamiento* y lo dispone en una exterioridad *más allá de la esencia* sobre el fondo no objetivable de la *cosa en sí*.

Que el espacio no sea *ente* remite el *ente* a su realidad de *cosa en sí* (o de *noúmeno* en el paso a la razón práctica). El postkantismo trató la *cosa en sí* como residuo empírico a ser suprimido por la lógica trascendental (Hegel) o como el “concepto límite” de una experiencia pura no-empírica (neokantismo). Pero si en estas interpretaciones el kantismo parece ser la

⁶⁰¹ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 261-262.

⁶⁰² También podemos leer en *De otro modo que ser...*: “[...] Kant distinguiendo dentro de la solución de las antinomias la serie temporal de la experiencia por una parte y la serie intemporal (¿o sincrónica?) pensada por el entendimiento por otra parte, ha mostrado en la *objetividad* misma del objeto su *fenomenalidad*: una referencia al carácter fundamentalmente inacabado de la sucesión y, por tanto, a la subjetividad del sujeto” (Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 62).

versión trascendental del encierro del *ente* sobre sí mismo en una totalidad de sentido, en la lectura de Lévinas es la denuncia y refutación definitiva de este encierro. Gracias a la concepción kantiana del espacio, éste podría “*desnucleizarse*” hasta alcanzar su reverso en el que:

la apertura del espacio significa el *margen* en el que nada cubre nada, la no-protección, el reverso del repliegue, lo *sin-domicilio*, el *no-mundo*, la no-habitación, el reparto sin seguridad. No se trata sólo de significaciones privativas; significan el final o lo más acá de los negros designios de la interioridad, la desmitificación de los mitos, el alargamiento de la enclaustración, que las nociones abstractas de libertad y no-libertad no agotan porque se trata de un complejo de significaciones más profundo y más amplio que la libertad, de la cual es la misma animación, el soplo, la respiración de un aire fuera, donde la interioridad se franquea de sí misma expuesta a todos los vientos. Exposición sin asunción, pues ésta sería ya cierre”.⁶⁰³

En su replanteamiento de la noción de exterioridad en el último capítulo de *De otro modo que ser...*, Lévinas retoma de Kant la refutación al “idealismo dogmático” en la medida que éste no distinguía fenómeno de *cosa en sí*. En este sentido, el kantismo desarmó el *dispositivo* de totalización de la objetividad clásica (su “reificación de la esencia”). Por otro lado, el dualismo cartesiano de alma y cuerpo que descorporifica y deslocaliza al sujeto, Kant también lo refutó en los paralogismos de la razón pura. El punto de vista absoluto fuera del cuadro de la representación del racionalismo clásico se torna, en el kantismo, una *excedencia* de sentido no dado a la manipulación del sujeto.

Excedencia de sentido que no es *éx-tasis* de un *ser-hasta-la-muerte*, pero tampoco su “caída” en lo cotidiano, sino “ignorancia de ojos abiertos” dice Lévinas. Una *in-diferencia ontológica* que es, en realidad, “no-indiferencia respecto a otro, respecto al Otro”:

Ignorancia y apertura, indiferencia a la vista de la *Esencia* designada en el título de este libro con la expresión bárbara de lo “de otro modo que ser”, pero que debe medir todo el alcance del desinterés y, en tanto, que indiferencia ontológica, es el terreno necesario para la distinción entre verdad e ideología. Indiferencia que no es simplemente negativa ya que, en otro sentido, es no-indiferencia: no-indiferencia respecto a otro, respecto al Otro. La misma diferencia entre yo y el otro es no-indiferencia, es *el-uno-para-el-otro*.

Ahora bien, con la “expresión bárbara” de *de otro modo que ser...* ¿Lévinas estaría ensayando un acercamiento al horizonte *decolonial* más allá de la historia, filosofía e imaginario europeos? A continuación, en el mismo pasaje, leemos:

¿Cómo emprender semejante investigación sin introducir algunos barbarismos en el lenguaje de la filosofía? [...] Por cierto, no nos habríamos atrevido aquí a recordar lo *más allá de la esencia*,

⁶⁰³ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 262.

si esta historia de occidente no contuviese en sus márgenes la huella de acontecimientos dotados de una significación distinta y si las víctimas de los triunfos, que dan título a las eras de la Historia, pudiesen ser suprimidas en su sentido.⁶⁰⁴

Basado en este pasaje sobre la “introducción de barbarismos en el lenguaje de la filosofía”, Santiago Slabodsky defiende que el encuentro del filósofo francolituano con intelectuales latinoamericanos en la década de los setenta (entre los cuales se encontraba el joven Enrique Dussel), lo habría llevado a dar un giro decolonial a su pensamiento.⁶⁰⁵ Según esta lectura, al final de *De otro modo que ser...*, al distinguir la Modernidad europea de sus “márgenes bárbaros”, Lévinas cambia la valencia de un sentido negativo de barbarie a una acepción positiva de “barbarismos”. Así, ya no se trata de acusar un “mal elemental” en la nevadura del ser en Occidente, responsable por producir fenómenos como el nazi-fascismo, sino de revalorizar epistemologías y formas de vida más allá de los márgenes de la historia europea. Europa es ahora la historia de *a-propiación* y de dominio del ser, mientras define el *De otro modo que ser* como barbarismos “Al margen”, como si sólo fuese posible ir *más allá de la esencia* en los márgenes de Occidente. El hecho de que aquí Lévinas hable de “barbarismos” en plural ¿quiere decir que su definición de *Otro* ahora daría lugar a *otros modos que ser* que no el judaísmo (en tanto Otro intra-europeo)? ¿habría, en *De otro modo que ser...*, una apertura epistémica a otras formas de alteridad y de heteronomía, por ende, apertura a la posibilidad de una re-interpretación decolonial de la historia europea y del pensamiento político de Occidente a contrapelo, es decir, desde las “víctimas de sus triunfos”?

El pasaje transcrito permite un acercamiento de Lévinas al giro decolonial y, no obstante, también hay evidencias de que, si bien el pensamiento levinasiano es un momento importante en la formulación epistémica del giro decolonial (particularmente, en la obra de Dussel), él mismo arriesgó pasos muy tímidos en esa dirección. Un ejemplo paradigmático de lo anterior es su posición frente al conflicto palestino-israelí, como afirma Silvana Rabinovich:

El esfuerzo monumental que despliega Lévinas en el terreno ético, se empequeñece ante la aplicación política en Medio Oriente [...] El filósofo lituano pensaba que la moral profética podría dar la clave para una “invención política” propia de la región, demostrando [...] “la

⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 260-261.

⁶⁰⁵ Cfr. Slabodsky, Santiago. *Decolonial judaism. Triumphal failures of barbaric thinking*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2014, pp. 93-114.

sugerencia que la paz es un concepto que desborda el pensamiento puramente político”. Sin embargo, a la hora que se hacía necesario evocar el gesto impopular de los profetas — ético y *político*, como crítico de los abusos de *la política* — Lévinas callaba o profería de vez en cuando alguna palabra con una prudencia a veces rayana en la complicidad.⁶⁰⁶

En lo tocante al incremento de la violencia en el conflicto palestino-israelí, Lévinas nunca dio pasos propositivos en dirección a una solución alternativa para los males propios del modelo de Estado-Nación europeo (hegemónico y centralizador hacia dentro e imperialista hacia afuera), mostrando cierta falta de imaginación política que parece resignarse con el estado de cosas. Como también muestra Rabinovich, es Martin Buber quien, en los hechos, dio pasos en esa dirección:

Buber abogó por un modelo de organización política diferente al dictado por Europa en el que los judíos, en tanto minoría, no habían tenido cabida. El filósofo, que se opuso firmemente a la partición del territorio Palestina-Israel, sostenía que una federación de comunidades autónomas en que ninguna mayoría determinara a una minoría era el tejido político que el Levante podría enseñar al mundo occidental (una verdadera amenaza para las potencias del momento, que ordenaron inmediatamente la partición de Palestina). La idea de federación de comunidades, inspirada en Gustav Landauer, debía resultar en una institución que — a diferencia del Estado centralista — constantemente se pondría en cuestión a sí misma, cuidándose de no volverse rígida. Así se trataba de crear un equilibrio: “la rebelión como régimen, la transformación y reordenación como norma constante”. Otro pensador que influyó en Buber fue H. D. Thoreau, en que valoraba el acercamiento dialógico con el lector. De su enseñanza, aplicada a la relación entre los pueblos palestino e israelí, consideraba que los “desobedientes” (dialogantes) son capaces de restituir el diálogo roto por los gobernantes (monológicos). Se trata de una “comunidad de alteridad” y no de intereses. Esto se relaciona con la diferenciación del plano social y el político. Mientras el principio social remite a una auténtica solidaridad y comunidad, el principio político es abstracto, y sacrifica la realidad social de la solidaridad en aras de la dominación gubernamental.⁶⁰⁷

Finalmente, Rabinovich concluye: “Si bien el dialogismo buberiano no alcanza la infinita exigencia de la heteronomía levinasiana, en la traducción al plano político se muestra más fiel a la ética heterónoma que su impulsor”. La cuestión es, entonces, cómo orientarse en la imaginación política a partir del horizonte de la ética exigente levinasiana.

⁶⁰⁶ Rabinovich, Silvana. “Dos éticas en el laberinto político levantino: Buber y Lévinas”, en *Lévinas y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2014, p. 301-302. Sobre el comunalismo de Buber consultamos también Rabinovich, Silvana. “Martin Buber: diálogo en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”, en *Pensamiento judío contemporáneo*, Prometeo, Buenos Aires, 2015, pp. 117-144.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 304-305.

d) Pensamiento posabismal y cosmopolitismo subalterno: nota heterónoma sobre el tiempo

En la introducción de esta tesis ordenamos las tres posiciones de 1) Cassirer, 2) Heidegger y 3) Lévinas respecto a Kant, del siguiente modo: 1) *lo óntico* como la estructura trascendental constitutiva de la Modernidad, 2) *lo ontológico* como dimensión abismal de la imaginación trascendental, de la *a-propiación* del ser, de la destrucción de la metafísica y de crítica a la Modernidad, 3) fundamento meta-ontológico de la Modernidad como superación de su dimensión abismal en un más allá del historicismo de Heidegger y de las críticas *deconstructivas* a la modernidad de inspiración heideggeriana. Si Cassirer representa el universalismo europeo en crisis y el ontologismo de Heidegger es expresión del ocaso de la Modernidad como proyecto civilizatorio, podríamos pensar el final de *De otro modo que ser...*, como un ensayo de giro decolonial que pretende supera preservando cierto núcleo de la Modernidad.

Si leemos el esquema anterior en la clave decolonial propuesta por Boaventura de Souza Santos, tendríamos las tres instancias siguientes: 1) la Modernidad occidental con su dogma etnográfico de la no simultaneidad y su racionalidad monológica y universalista; 2) la fase abismal de esta Modernidad como límite inmanente, es decir, su *violencia ontológica* que aniquila o invisibiliza formas de vida del otro lado de su línea abismal (la “colonialidad del poder y del ser”), legitimada por una *violencia epistémica* negadora de otros saberes (*epistemicidio* o “colonialidad del saber”); y, por fin, 3) un pensamiento *posabismal* en torno a la posibilidad de simultaneidad o “co-presencia de los dos lados de la línea”, formador de una “ecología de saberes”, “cosmopolitismo subalterno”, en suma, radicalización del principio de pluralismo político y de un imaginario democrático descentrado, transversal y contrahegemónico.⁶⁰⁸

Según Boaventura de Souza Santos, la línea *abismal* de Occidente determina la imposibilidad de simultaneidad o *co-presencia* entre los dos lados de la línea. Línea *abismal* invisible que, no obstante, demarca aquello que puede ser visto y aquello que no puede ser visto. De un punto de vista *económico* se estableció el “mito del desarrollo” encubriendo la necesaria

⁶⁰⁸ Cfr. Souza Santos, Boaventura. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO / Prometeo, Buenos Aires, 2010, p 32.

condición de dependencia de una periferia en su condición de “subdesarrollada” con relación al centro. De un punto de vista *identitario*, se estableció la línea abismal que separa aquello que pertenece a la humanidad europea de aquello que carece de humanidad. Desde la óptica del *derecho*, se estableció la línea abismal que separa legalidad de la ilegalidad (de lo enteramente sin ley). Finalmente, con relación a lo *epistémico* estableció la línea abismal que separa saberes aceptables de creencias sin base científico-experimental y que reduce el otro lado de la línea a un mero *objeto* del saber etnográfico y de dispositivos de control político y securitario.⁶⁰⁹

La problemática de *lo abismal*, en su naturaleza histórica, incide en la raíz misma de la colonialidad del poder.⁶¹⁰ Sus profundas secuelas son la propia condición abismal de deshumanización encubierta bajo una condena al silencio, es decir, bajo la sentencia de ineptitud o de inexpresividad políticas de los dominados en un sistema colonial política, identitaria y epistemicamente eurocentrado. Es cierto que la línea abismal puede retrotraerse o dilatarse conforme el contrapunto entre una lógica territorial de apropiación-violencia o regulación-emancipación pese más hacia un lado de la balanza. En la actualidad, nos advierte Souza Santos:

lo colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, el colonial retorna no sólo en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas. aquí reside la gran transgresión, pues lo colonial del período colonial clásico en caso alguno podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador (como esclavo, por ejemplo). se está ahora entrometiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos fugitivos. Bajo estas circunstancias, el metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede sino ser conocida con la lógica ordenante de apropiación/violencia. La época

⁶⁰⁹ “La importancia de pensar el problema de la posibilidad de co-presencia en los dos lados de la línea está en el hecho, está en que Souza Santos sostiene que “la cartografía metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el Viejo del nuevo mundo la injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe ser, por lo tanto, también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal” (*Ibidem*, pp. 19-20).

⁶¹⁰ Sobre las formas de *violencia colonial*, Fanon se concentra en la idea de una especie *sui generis* de inconsciente colectivo *a cielo abierto*, el cual configura una constelación racializada de sentidos pesando sobre una subjetividad negra sistemáticamente negada e incidiendo, no sólo en el nivel de las relaciones políticas y geopolíticas, sino, antes, en un circuito de afectos cotidianos, entañándose en las relaciones *simbólicas* y *microfísicas* de poder que pesan sobre la subjetividad negra subalternizada (Cfr. Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras blancas*, Edufba, Salvador, 2008, p. 130).

de la pulcra división entre el Viejo y el nuevo mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, ha terminado.⁶¹¹

El problema de *lo abismal* muestra su actualidad geopolítica por la profundización de la relación de dependencia en la era neoliberal, una “regresión colonial” donde dinámicas cada vez más difusas y complejas de *colonialidad* parecieran embargar toda salida económica y política alternativa al orden vigente.

El neoliberalismo se caracterizó por medidas político-económicas de anclaje estructural entre Estado, sistema productivo (línea de producción posfordista, fragmentada en zonas de maquila) y sistema financiero internacional, teniendo por objetivo estratégico activar una competencia generalizada entre mercados, bancos y fondos de inversión y, de este modo, la transición de un sistema económico de intercambio para un sistema de competencia. Cada país está obligado a entrar en una disputa fiscal para atraer inversionistas, deflacionar salarios y dismantelar su sistema de protección social para alcanzar niveles aceptables de competitividad. Por otro lado, esta presión sobre el Estado lo dispone ya no como guardián de un marco económico nacional, sino que lo somete a una misma lógica de competición transnacional. Finalmente, la esfera pública termina igualmente sometida a los criterios de rentabilidad y productividad. La presión de inversionistas privados en el mercado de la deuda pública y la presión de las agencias de calificación, en los últimos 30 años, condujo a la privatización de la infraestructura estatal, a políticas de austeridad, de ajuste fiscal y presupuestario, precarización de los servicios públicos, “uberización” del mundo del trabajo, desempleo estructural en todo el mundo, retrotrayendo hacia el centro la línea abismal y desdibujando, de este modo, el límite entre el centro y la periferia.

Esta forma de gestión económica modificó drásticamente el funcionamiento económico de la dinámica “Norte-Sur” o “centro-periferia”, profundizando la relación de dependencia en su

⁶¹¹ SOUZA SANTOS Boaventura, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO / Prometeo, Buenos Aires, 2010, p. 22.

variante neo-extractivista.⁶¹² También modificó drásticamente el funcionamiento institucional de las democracias liberales. Se llevó a cabo una desintegración del espacio político como espacio de debate sobre la distribución equitativa de los bienes comunes y de las condiciones materiales para el ejercicio de la ciudadanía. La participación ciudadana, el carácter mediador de actores políticos y formas de organización colectiva de base, pierden fuerza de negociación y son suplantados por el ciudadano-consumidor emprendedor de sí mismo, “sujeto mínimo” ante ofertas políticas de mejor gestión administrativa. De ahí concluyen Dardot y Laval:

Lo esencial aquí es que la reducción de la democracia a un modo técnico de designación de los gobernantes permite no seguir viéndola como un régimen político distinto de los demás. En este sentido, se abre la vía a la relativización de los regímenes políticos. Si se sostiene, inversamente, que la democracia descansa en la soberanía del pueblo, se pone de manifiesto que como doctrina el neoliberalismo es, no accidentalmente sino esencialmente, un *antidemocratismo*.⁶¹³

En la antípoda de esta dimensión ontológica del sistema-mundo capitalista en su etapa neoliberal — sistema responsable por retrotraer hacia el centro la línea abismal — el contramovimiento *decolonial* — que Souza Santos también llama de “cosmopolitismo subalterno” — organiza una resistencia crítica *posabismal*. La resistencia de los movimientos sociales de base que comprenden *lo político* como un ejercicio *dialógico* permanente y *constituyente*, así como

⁶¹² La cuestión securitaria es otro dispositivo central de la forma de gubernamentalidad neoliberal. Mientras que la teoría liberal clásica articulaba la libertad política con la seguridad, es decir, con la garantía de protección de la persona contra el abuso del poder de Estado, en el neoliberalismo, al contrario, *lo securitario* es estrictamente una política de Estado y de empresas privadas. Es la propia lógica de competencia generalizada y de disputa entre mercados la que exige el reforzamiento de la seguridad.

⁶¹³ LAVAL Cristhian y DARDOT Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013, p. 391. En otro libro de Laval y Dardot también leemos: “En realidad, ya no nos enfrentamos a un marco abierto en el que puedan tomar posición ‘opciones políticas’ diferentes, por ejemplo socialdemócratas en el sentido tradicional del término. Nos enfrentamos a un sistema neoliberal mundial que ya no tolera desvío alguno respecto al establecimiento de un programa de transformación radical de la sociedad y de los individuos. Ciertamente, no es un sistema de partido único, pero es con toda seguridad un sistema de razón política única. Y a esta razón deben someterse tanto la competencia entre los partidos como la alternancia de la derecha y la izquierda” (*La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Gedisa, Barcelona, 2016, p. 12).

una tarea de traducción de la “justicia *del Otro*”.⁶¹⁴ El *pensamiento posabismal*, en este sentido, se desarrolla desde el Sur global como un proceso de formación de nuevas maneras de organización democrático popular que confrontan la aculturación neoliberal.

Souza Santos llama a este pensamiento “ecología de saberes” en tanto espacio donde circulan saberes heterogéneos, el diálogo y la interconexión continua entre ellos sin comprometer su identidad y autonomía. Un proceso de aprendizaje dirigido por una ecología de los saberes no puede partir de una “*tabula rasa*”, ni puede consistir en algo semejante a una “transferencia bancaria” (conforme a la conocida expresión de Paulo Freire). Este proceso de aprendizaje es necesariamente autoreflexivo y también, si es el caso, autocrítico, debiendo estar dispuesto a nuevas prácticas y a la formación de nuevos saberes.⁶¹⁵ Por otro lado, debe ser consciente que trata con prácticas y saberes siempre inacabados y provisionales y que “ningún conocimiento puede dar explicación de todas las intervenciones posibles en el mundo”.⁶¹⁶

Un *pensamiento posabismal* representa, entonces, la posibilidad de una *co-presencia* donde “las práctica de los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales”.⁶¹⁷ Posibilidad de *simetría* o de *co-presencia*, pero no como subordinación a una *episteme* homogénea, superior y acabada, sino como una práctica fundamentalmente *heterológica* de diálogo e interconexión entre saberes heterogéneos que toma en cuenta la *pluriversalidad* de formas de vida. La “ecología de los saberes” sería la epistemología consistente con un proceso siempre inacabado de construcción propositiva y plural de saberes en

⁶¹⁴ “La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo para desarrollar una epistemología del sur, conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contra-movimiento subalterno. al movimiento principal lo denomino el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contra-movimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno” (Souza Santos, Boaventura. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO / Prometeo, Buenos Aires, 2010, p. 21).

⁶¹⁵ Como leemos a continuación: “La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracción; los concibe como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. Una pragmática epistemológica está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, las consecuencias son primero, las causas después” (*Ibidem.*, p. 38).

⁶¹⁶ *Ibidem.*, p. 37.

⁶¹⁷ *Ibidem.*, p. 32.

permanente vía *desdialectizada* y *descentrada* de realización. En otras palabras, es “una epistemología general de la imposibilidad de epistemología general”, como afirma Souza Santos. Pero ¿cuál sería esta “epistemología general de la imposibilidad de epistemología general”? Para responder a esta pregunta cabe una nota final sobre el tiempo en Kant.

En su “Refutación al idealismo”, Kant expuso la tesis materialista de la anterioridad de la experiencia externa con relación a la experiencia interna (la intuición de objetos en el espacio empírico como condición de la experiencia). De este modo, eliminó las bases del dualismo de tipo cartesiano. Sin embargo, en la “Estética trascendental” el sentido interno (forma pura del tiempo) también es una condición necesaria de posibilidad de la experiencia y se trata de una condición aún más originaria que el espacio.⁶¹⁸ En otras palabras, de un punto de vista subjetivo (para Kant, único punto de vista posible), el espacio no puede intuirse sin el tiempo, pero el tiempo sí puede intuirse sin el espacio. De hecho, sobre esta posibilidad se asienta *la* condición de posibilidad del acto ético. El acto ético no admite la intromisión del espacio (por identidad numérica, equivalencia, contigüidad, causalidad mecánica, etc.), de tal modo que no podría esquematizarse. Es, como vimos, dimensión *incalculable* de la experiencia. Esta independencia del sentido interno en el acto ético, con relación a la experiencia objetiva (que involucra el espacio) marca la forma de trascendencia ética en Kant, es decir, el carácter “atemporal” del imperativo categórico que lo hace capaz de *iniciar* una “nueva serie de condiciones”.

Para una lectura heterónoma, la *resistencia inteligible* del sentimiento kantiano de respeto corresponde a la fase sensible de la *huella* pre-originaria levinasiana en su *antigüedad inmemorial*, capaz de hacer irrumpir la temporalidad diacrónica de una intriga ética. Como recuerda Silvana Rabinovich, es Borges quien también supo extraer lecciones valiosas de esta anterioridad del sentido interno con relación a la experiencia objetiva en el acto ético:

Borges, en su conferencia “El tiempo”, sostiene que es irrespetuoso hablar parejamente del espacio y del tiempo, ya que mientras del espacio es posible prescindir, del tiempo no. El espacio

⁶¹⁸ Como leemos a continuación: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, como todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero este estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto, [bajo la condición] del tiempo, entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos” (Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011, [A 34 / B 50] p 82).

se ocupa y es exclusivo; el tiempo, en cambio, obligatoriamente se comparte y no puede poseerse, se “visita” pero es imposible instalarse en él. La temporalidad entendida en función de la presencia se encuentra reducida al espacio, es inquilina de la espacialidad. El tiempo de la huella, en su trascendencia, se define exactamente a la inversa: es la “inserción del espacio en el tiempo”. Así entendida, la huella no sólo se sustrae al presente, sino que lo subvierte, volviéndolo extranjero. Ya no es el tiempo que habita en el espacio, sino el espacio que se inserta como un extraño en el tiempo. Así, la huella en el pensamiento judío debe entenderse a partir de la imposibilidad de poseer la tierra que se expresa en el ya citado Levítico 25:33, a saber, la condición de “extranjero-habitante”.⁶¹⁹

Espacialidad vivida como temporalidad diacrónica, es ahí donde se anidan las significaciones humanas *más allá de la esencia*, la *irreversibilidad* del tiempo en la “huella de una partida, figura de un pasado irrecuperable, igualdad de una multiplicidad, homogéneo ante la justicia”.⁶²⁰ Tal concepción de la universal *irreversibilidad* del tiempo, exilio irremediable en el tiempo, sólo puede tener como correlato la *reducción* definitiva a la “esfera primordial” de una espacialidad desnuda, en la cual “nada cubre nada, la no-protección, el reverso del repliegue, lo *sin-domicilio*, el *no-mundo*, la no-habitación, el reparto sin seguridad”.⁶²¹

En este contexto, la filosofía levinasiana de la alteridad puede pensarse en relación estrecha con una “epistemología general de la imposibilidad de epistemología general”. La dimensión pre-originaria de la *huella*, tal como descrita en *De otro modo que ser...*, liberó una subjetividad heterónoma constituida por la *excedencia* en su forma más pura. Como vimos, la *excedencia inmemorial* de la *huella* irrumpe en *acusativo* como inadecuación y equivocidad absolutas. Por otro lado, el tiempo se despliega como *irreversibilidad* en la relación con otros (“intriga ética”).

En esta condición originaria podría irrumpir una forma de *extimidad decolonial* en tanto demanda de traducción de la “justicia *del Otro*”, encuentro de subalternidades. Finalmente, la “diacronía radical sin síntesis posible”, la temporalidad *irreversible* del encuentro con el otro, puede volverse reversibilidad – “co-presencia de los dos lados de la línea” – si el porvenir se

⁶¹⁹ Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México, 2018, p. 86.

⁶²⁰ “¿Pero se agota el sentido del espacio en transparencia y en ontología? ¿Está limitado por la Esencia y el aparecer? ¿No comporta otras significaciones? Huella de una partida, figura de un pasado irrecuperable, igualdad de una multiplicidad, homogéneo ante la justicia: todas estas significaciones humanas han sido evocadas en este trabajo” (Lévinas, Emmanuel. “Al margen”, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, p. 262).

⁶²¹ Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003, p.262.

hace espacio, es decir, si el tiempo se materializa en “relaciones *irrespectivas*” de equidades, hermenéuticas y constituyentes subalternas.

APÉNDICE: Emmanuel Lévinas y el giro decolonial

I) El “grado cero” de la Modernidad

Bolívar Echeverría vislumbra una tensión dialéctica en el núcleo de la Modernidad, entre su potencia utópica original, que él llama de “Fundamento de la Modernidad” (o su régimen de esencia) y, por otro lado, las modernidades realmente existentes (o su régimen “*óntico*”). Echeverría define, entonces, el fundamento de la Modernidad como “la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra”.⁶²²

Consideramos que la interpretación levinasiana de la Modernidad también establece una ambivalencia entre un *excedente* de expectativas utópicas y la *facticidad* de las modernidades realmente existentes. Pero el fundamento de la Modernidad no estaría sólo en la potencialidad ontológica de su revolución científico-tecnológica, sino en la dimensión meta-ontológica que *funda* el supuesto moderno de la igualdad política. Lévinas desarrolla esta ambivalencia en el núcleo de la Modernidad — entre dimensión meta-ontológica y dimensión ontológica — en su texto “Sobre la unicidad”:

¿En nuestra vocación de hombre en Europa, no escuchamos algo todavía más alto que las “buenas nuevas” del conocimiento verdadero, que dispondría nuestras voluntades sin coaccionarlas y las orientaría hacia la paz, el imperativo del decálogo: No matarás? Detrás de la alteridad recíproca y formal de los individuos [...] detrás de su negatividad recíproca [...] significa una otra alteridad. Como si, en la multiplicidad humana, el otro hombre fuese brusca y paradójicamente [...] aquél que me concernía por excelencia.⁶²³

La misma razón instrumental que redujo la heterogeneidad de la Naturaleza a la identidad

⁶²² Esta distinción entre fundamento de la Modernidad y modernidades realmente existentes se encuentra en un pasaje de sus 15 tesis sobre Modernidad y capitalismo: “La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la *civilización occidental europea* y consiste propiamente en un reto —que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra” Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Ilusiones de la Modernidad*, UNAM / El equilibrista, 1997, p. 141-142.

⁶²³ Lévinas, Emmanuel. “Sobre a unicidade”, en *Entre nós. Ensaaios sobre a alteridade*, Voces, Petrópolis, 1997, p. 251.

del Mismo es la que también eleva el individuo a la autonomía de una ley universal que se da a sí mismo como ser racional. La racionalidad como igualdad y equivalencia es la espiritualidad del hombre moderno y el derecho es el orden ineludible de humanización del individuo-ciudadano en el Estado moderno. Pero, se pregunta Lévinas, ¿realmente es este acaso el momento más original de humanización del individuo? Por detrás del supuesto de igualdad política que funda ontológicamente el Estado moderno, Lévinas busca otro sentido de universalidad, un *humanismo del otro hombre* donde, de hecho, se *abisma* la “falsa conciencia” del hombre europeo.

En la lección de 1976 “La cuestión radical. Kant contra Heidegger” Lévinas retoma el problema de cómo pensar, más allá de la crítica heideggeriana a la Modernidad, la racionalidad *de otro modo que ser*. Como vimos, tocante al problema de la racionalidad y la secularización, el proceso de *desencantamiento* en Occidente ha dependido, en última instancia, del desarrollo de la técnica y, no obstante, la técnica “destructora de los *dioses del mundo*” tiene también, según Lévinas, un “efecto de embrujo”.⁶²⁴ En el origen de la *ratio* moderna, en tanto racionalidad instrumental, Lévinas develó una actitud de *sacralización* del ser que el “*desencantamiento del mundo*” de la Ilustración carga consigo en el núcleo de su dialéctica negativa.

La *cuestión radical* “¿dónde está tu hermano?” (en un *decir* pre-originario que antecede al *cogito*) es, en realidad, la manera como Lévinas pone en cuestión a la *ratio* occidental, haciéndola *decir* el “no-ser” que la pregunta sobre el ser encubría.⁶²⁵ Fenomenología de la desnudez “meta-ontológica” del *rostro*, racionalidad cuyo fundamento abismal (*Ab-grund*) es, por lo tanto, responsabilidad anterior a toda deliberación: “Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como ‘el uno para el otro’, hasta llegar a uno *rehén* del otro, rehén de su propia

⁶²⁴ Cfr. Lévinas, Emmanuel. “Don Quijote, el embrujo y el hombre”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Catedra, Madrid, 2008, p. 201.

⁶²⁵ A respecto de la base epistémica de este *de otro modo que* racionalidad: “El primado de la razón práctica en Kant está fundado en un análisis tradicional de la razón. Pero está claro que el resultado es la Ética. Para aquel que mire a través de la historia de la filosofía, lo verdaderamente nuevo en Kant consiste en que él le concede el primado a la razón práctica en lugar de a lo teórico. Se trata de una invitación no sólo a comportarse diferentemente, sino a filosofar de otra manera. No solo se trata de una revolución de la conducta práctica, sino también de una invitación a contemplar de otra forma la relación entre lo teórico y lo ético” (Lévinas, Emmanuel. “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética”, en *La huella del otro*, Taurus, México, 2001, p. 98). Es decir, “decolonizar” la racionalidad kantiana sería preservar su forma epistémica de articulación entre “lo teórico y lo ético”, pero despojándose de su “análisis tradicional de la razón”.

identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo”.⁶²⁶ Este fundamento del *otro modo* que racionalidad es, por lo tanto, una *praxis* esencialmente “secularizadora”, es decir, crítica de la *sacralización* occidental del ser y de toda creencia, interés y poder negadores del primado de la vida del otro hombre.

Finalmente, también ataca el ideario del universalismo occidental, en tanto dispositivo de objetivación etnográfica, de “neutralidad” tecnocrático-política o de supremacía racial y cultural ¿Acaso el *grado cero* de esta “civilización hipócrita, o sea, apegada a la vez a lo Verdadero y al Bien” no es la querrela entre de Bartolomé las Casas y Ginés de Sepúlveda, de la cual el colonialismo externo e interno de la Modernidad occidental, en su dialéctica negativa, hasta la fecha, no ha logrado salir?⁶²⁷

Por otro lado, esto nos conduce, al problema de la universalidad de *lo humano*, más allá del universalismo europeo.⁶²⁸ Si bien cuando hablamos de universalidad de *lo humano* en Lévinas nos referimos a una subjetividad heterónoma, es decir, *posfundacional*, habría que precisar qué se entiende en este caso por universalidad en tanto *otro modo* que universalismo; es decir, universalidad que no se deja embaucar por la “falsa consciencia” de un universalismo eurocéntrico, pero que tampoco cae en las versiones postmodernas del historicismo, relativismo cultural y “fin de las grandes narrativas”. En otras palabras, ¿en qué medida el pensamiento de Lévinas abrió la posibilidad de recuperar una forma de universalidad más allá del universalismo

⁶²⁶ Lévinas, Emmanuel. “La subjetividad como an-arquía”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 207.

⁶²⁷ Nos referimos a la noción de “El colonialismo interno (1969)” de Casanova, Pablo Gonzales. en *De la sociología del poder a la sociología de la exploración*, Clacso / Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, pp. 129-156.

⁶²⁸ Retomamos la diferencia entre universalismo (eurocéntrico) y universalidad tal como desarrollada por Santiago Castro-Gómez (Cfr. Castro-Gómez, Santiago. “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”, en *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Javeriana, Bogotá, 2019, pp. 63-88).

europeo, pudiendo, incluso, ir más allá de sí mismo?⁶²⁹

⁶²⁹ Retomando a Enrique Dussel y Walter Mignolo, podemos afirmar que el universalismo europeo — en tanto creencia de la superioridad étnica y cultural de Europa — pasó, por lo menos, por tres momentos. El primero coincide con la expansión colonial de la primera modernidad ibérica. Este **primer momento** se caracteriza por considerar el nuevo continente como una extensión natural de Europa, de este modo, las “*Indias occidentales*” son consideradas como el extremo occidente y no su alteridad. Según Walter Mignolo, el occidentalismo corresponde al primer imaginario geo-político del “*Orbis universalis christianus*” o del sistema-mundo moderno/colonial; este imaginario como expansión mundial de la cristiandad católica y de su ideal aristocrático de blancura, de identidad basada en la *distinción étnica* frente al Otro (Mignolo, Walter. *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, 2000). A este imaginario corresponde la subjetividad del “*ego conquiro*” (cfr. Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural / UMSA, La Paz, 1994). Por otro lado, también cabe destacar que el episodio de 1449 de los bautismos multitudinarios forzados de judíos en Toledo también estará bajo este imaginario del mito de la “pureza de sangre” (cfr. Di Cesare, Donatella. *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*, Gedisa, Barcelona, 2017, p. 164). El **segundo momento** del universalismo europeo es el del *ego cogito* cartesiano: al universalismo expansionista de la Europa cristiana, se le suma el punto de vista absoluto del racionalismo; para éste, el lugar del observador está necesariamente fuera del marco de la representación, punto de vista del soberano sobre el cual no se puede imponer ningún otro punto de vista. El lugar del soberano es un punto de vista absoluto descorporificado y deslocalizado que se mantiene fuera del marco de la representación, al mismo tiempo que la constituye. Los instrumentos de medición y la matematización de la *physis* son acompañadas de esta absolutización de la mirada descorporificada y deslocalizada pretendiendo romper con todo particularismo cultural. De modo que, Dussel muestra como el *ego cogito*, en tanto marco inaugural de la filosofía moderna, estaría impregnado de técnicas de poder y formaciones discursivas propias de la gubernamentalidad colonial; Castro-Gomés también llama a este imaginario de “hybris del punto cero” (cfr. Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, PUJ, Bogotá, 2005.). El **tercer momento**, es el de la Ilustración europea, revolución francesa y guerras de independencia. A este imaginario corresponde el kantismo.

II) Lévinas lector de Kant entre la pragmática y la filosofía de la liberación

Sobre la relación entre el fundamento de *lo político* y el *factum* de la ética, también podríamos afirmar que, si en algo se acercan Lévinas de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, es en una crítica similar a la clausura de la totalidad en el *logicismo* hegeliano (que se extiende al economicismo y el “*diamat*” marxista-soviético). Sobre esta clausura, afirma Habermas:

al final del período de Jena Hegel sólo tiene todavía a su disposición el *sí mismo* de una oscura autoconciencia como único modelo para un metasujeto, al que pudiera atribuir un saber superior, un saber que es categorialmente superior a todos los saberes que pueden resultar de la búsqueda cooperativa de la verdad por parte de los participantes en los discursos racionales de una cultura que se funda a sí misma. El espíritu absoluto encarna y perpetúa la *actuación de la acción* (*Tathandlung*) del yo que se *pone* a sí mismo de Fichte, en la medida en que él atraviesa el proceso de la evolución natural y la historia mundial. Este acontecer que se extiende por la naturaleza y la historia como un proceso lo entiende Hegel como una autorreflexión con mayúsculas que tiene por finalidad *un saber que se comprende a sí mismo*, que no consiste en nada más que en recordar todas las estaciones mediante las que el espíritu que se extraña a sí mismo se realiza como absoluto.⁶³⁰

Sobre la consecuencia política de esta clave epistémica, también señala Habermas más adelante:

El problema del rebasamiento de las capacidades de las personas que se determinan a sí mismas se agudiza hasta convertirse en el problema del autorrebasamiento de las capacidades de una cultura que, por medio de una revolución del Estado y la sociedad, quiere crear nuevos fundamentos éticos. Hegel opone a esto la certeza de que la historia está *totalmente* sujeta a la razón. Los ciudadanos políticamente activos sólo mediante una razón que se realiza históricamente *por encima de sus cabezas* pueden ser descargados del peso de tener que crear ellos mismos las instituciones del Estado constitucional que les descarguen moralmente. Sin embargo, esto requiere la construcción de una transición desde el espíritu objetivo al saber absoluto. Esta construcción se sustenta en la confianza histórico-filosófica de que la realidad ética del mundo moderno es capaz, incluso sin nuestra intervención, de llegar a ser racional.⁶³¹

Según Habermas, la dinámica de “búsqueda cooperativa de la verdad” o la autodeterminación democrática (en la lucha por derechos civiles, por ejemplo) ha mostrado que la resolución final de la tensión entre el “espíritu subjetivo” de los individuos y el “espíritu objetivo” de las instituciones posiblemente no sea la tarea histórica del Estado, como pensaba Hegel. Es decir, la diferencia entre el *concepto* y la “realidad existente” posiblemente no se deba

⁶³⁰ Habermas, Jürgen. “Caminos hacia la destrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 212.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 218

a limitaciones subjetivas (de un individuo o grupo humano) rebasadas por una dinámica inmanente a la formación social. Por el contrario, mientras se constaten en la sociedad civil tendencias a una autodeterminación política, cabe pensar en una progresiva institucionalización de derechos civiles en tanto salida *posmetafísica* al problema hegeliano del rebasamiento estructural de las capacidades de los individuos políticos. En este sentido, Lévinas lector de Kant y el pragmatismo de Habermas y Apel son críticos de una racionalidad totalizante de tipo hegeliano (*monológica, logocentrada, omniabarcadora*, etc.), en tanto razón instrumental colonizadora del “*mundo de la vida*” (de *lo político* y de la esfera cultural, popular, de la cotidianidad, etc.).

Podemos aducir que *lo ético* en Lévinas y la ética del discurso en Habermas y Apel parten de un mismo fenómeno, de una situación interlocutiva abierta que consideran como *discontinua* con relación a la razón instrumental. Y la “cuestión radical” aquí, en realidad, es saber de qué manera cada uno se posiciona con relación a la crítica de Heidegger a la Modernidad (también entendida por el filósofo de la Selva Negra como voluntad de poder y dominación técnica).

Así como en el caso de Lévinas lector de Kant contra Heidegger, así también la divergencia entre Habermas y Apel gira en torno al historicismo. Según Habermas, pretensiones universales de validez no pueden ser más que eso, *pretensiones*, y la divergencia con Apel radica en negarle la posibilidad de fundamentación última a dichas pretensiones de validez del discurso. La pragmática universal de Habermas defiende la carencia de un fundamento normativo último más allá del particularismo de las formas de vida: “[...] no existe el contexto de todos los contextos al que nosotros tengamos acceso. Nada nos autoriza a albergar la esperanza de tener la última palabra”.⁶³²

Para Apel, por el contrario, fundamentar normativamente una teoría crítica en formas particulares de existencia representa “un círculo vicioso, es decir, una petición de principio y una falacia naturalista”; es exponerse además a un “idealismo insostenible, algo que podría llamarse

⁶³² *Ibidem*, p. 211.

una glorificación [*Verklärung*] del mundo de la vida [*Lebenswelt*]”.⁶³³ Apel apunta, de esta forma, hacia el problema del vacío ontológico (o de la ausencia de fundamento) por debajo de esta *destrascendentalización* habermasiana del “mundo de la vida”.

Sólo un *metadiscurso* filosófico con pretensiones de universalidad puede, según Apel, sacar a la ética del discurso de esta *zona de indeterminación* donde Habermas demarca el espacio y los límites de su pragmática universal, proporcionándole un fundamento último y una definición trascendental rigurosa y definitiva. Apel propone un cierto Kant contra Habermas, de modo a pensar en condiciones trascendentales que permitan “una visión exenta de ilusiones del mundo de la vida [y que] sólo es viable si la fundamentación última definitivamente no depende del mundo de la vida sino de una reflexión radical de la argumentación hecha desde arriba”.⁶³⁴ De este modo, Apel se da a la tarea de fundamentar una ética universalmente válida que no esté atada a formas de vida locales o nacionales, pero que tampoco se entienda como la concreción de una forma superior imponiéndose a las demás, sino que opere como un “tribunal de la razón” que asegura el respeto mutuo y la co-responsabilidad entre distintas formas de vida.

El *archienemigo* de Apel es el historicismo y el relativismo cultural en todas sus variantes postmodernas, incluido el pragmatismo universal de Habermas.⁶³⁵ La idea básica que debe atacarse es que todo argumento racional se asienta en una estructura inmanente de sentido que le antecede y lo agota (la “*mundaneidad* del mundo de los artefactos”, el “sentido común” o una forma de vida hegemónica que se imponga a todas las demás). Y precisamente la estrategia de Apel para escapar del historicismo consiste en una adaptación del *trascendental* kantiano como

⁶³³ Apel, Karl-Otto. “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI / UAM, México, 1994 p. 206. En un caso extremo: “¿la puesta en duda de las ya ridiculizadas representaciones de derecho humanitario universalista y morales en el nacional-socialismo (por ejemplo, el dicho ‘Derecho es lo que es útil para el pueblo’) no podría apelar con gran éxito a los sentimientos de solidaridad convencionales prefilosóficos de una moral interna nacionalista? (Apel, Karl-Otto. “Pensar con Habermas contra Habermas”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI / UAM, México, 1994 p 218).

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 206.

⁶³⁵ *Cfr.* Apel, Karl-Otto. “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI / UAM, México, 1994, pp. 192-206.

“*Faktum* irrebasable de la argumentación”.⁶³⁶ Es decir, este *factum* sería una situación empírica de interlocución cuya especificidad radica en contener *de facto* una normatividad *a priori* (de forma que su existencia *de facto* ya asegura su legitimidad *de jure*).

En esta versión de Kant contra Habermas, se trata de asumir una especie de contrato tácito en toda acción comunicativa (de renunciar a la violencia y aceptar la simetría de derechos) que constituye el horizonte *pragmático-trascendental* de fundamentación de su teoría crítica. Esta fundamentación es *pragmática* porque incide en el nivel de la forma dialógica presente en todo *acto de habla* concreto, al mismo tiempo que es *trascendental* en la medida que, a pesar de emerger en el dominio de los hechos, presupone una estructura *a priori* de posibilidad. De este modo, sería posible partir del “*factum* de la argumentación” en dirección a una “comunidad *ideal* de comunicación” de la cual formarían parte todos y cada uno de los implicados en una posición argumentativa de igualdad y de perfecta simetría. Pero Apel también concede que no sería posible aplicar la norma básica de fundamentación del discurso mientras no se den las situaciones histórico-concretas necesarias de simetría entre los argumentantes. Mientras no se hallen estas condiciones, sería necesario orientarse por el “principio de responsabilidad”, es decir, por el compromiso de transformar la realidad asimétrica para establecer condiciones reales de simetría.

Ahora bien, a nuestro parecer ¿cuál sería el problema de la salida trascendental de Apel para fundamentar su ética del discurso? Pues, como observamos, el *factum* kantiano de la ética (su paradójica estructura *a priori* de *facticidad*), según una lectura heterónoma, es la relación meta-ontológica con el Otro, por lo tanto, precisamente, es la *imposibilidad* de simetría y de temporalidad sincrónica.⁶³⁷ La *imposibilidad* de una “comunidad *ideal* de comunicación” basada en criterios de simetría material, formal o hermenéutica entre los participantes. De tal suerte que el imperativo de transformar la realidad *asimétrica* en condiciones reales de simetría se funda en

⁶³⁶ Apel, Karl-Otto. “¿Límites de la ética discursiva?”, en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 255-258.

⁶³⁷ Como también lo expresa Kojin Karatani: “Ver a los otros como la *cosa-en-sí*, tal como lo hizo Kant, equivale a verlos como alguien con quien no es posible convocar un consenso mutuo, sobre quien no es posible proyectar una representación, y de quien nunca es posible hablar en tanto que su representante. Son, sin embargo, diferentes al “otro absoluto” de Lévinas. Son los otros relativos que, a diario, están a nuestro alrededor. Lo absoluto no son los otros en sí mismos sino nuestra relación con los otros relativos” (Karatani, Kojin. *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*, UNAM, México, 2020, p. 143).

su *imposibilidad* (de hacer del Otro Mismo), en todo caso, aplaza indefinidamente la posibilidad de una simetría que el “*factum* irrebalsable de la argumentación” debería tener como punto de partida de una ética del discurso.

En otras palabras, trascendentalizar criterios de comunicación es suponer un *a priori* universal al margen del plano geopolítico-estratégico que constituye las condiciones de la “comunidad *real* de comunicación”.⁶³⁸ Así el *a priori* en donde se renunció a la violencia y se aceptó una supuesta igualdad entre los participantes corre el riesgo de volverse una “casuística de la virtud” encubriendo la *asimetría* ontológica real (de *lo social* racializado, enclasado, sexualizado, etc.), *más acá* del espacio legitimado por las reglas de una ética del discurso, de tal manera que, en los hechos, la idea de consenso llegue a ocultar disensos reales o latentes.

Si bien la pragmática se abrió paso ante la posibilidad histórica de una sociedad civil organizada en tanto poder constituyente dentro del marco de las constituciones existentes (regulando progresivamente la tensión entre reglamentación y emancipación), para quedarnos sólo en un ejemplo de lo que estamos diciendo, Habermas vislumbra el riesgo de que el texto constitucional se vuelva no más que una “fachada simbólica de un orden jurídico que se ha impuesto sólo de una forma altamente selectiva. La realidad social desmiente [...] la validez de normas, para cuya realización faltan verdaderas condiciones y la voluntad política”.⁶³⁹

⁶³⁸ ¿Acaso Apel no es también víctima de cierta “ilusión”, similar a aquella que acusa en su conterráneo Habermas (y, en esta condición, podríamos agregar una lista de lectores de la *Crítica de la facultad de juzgar*, tales como Hanna Arendt, Alain Renaut y Luc Ferry, John Rawls, etc.)? En palabras de Otilia & Paulo Arantes, “el primer impulso en la aglutinación de un público burgués racionante se debe a una embrionaria socialización del juicio de gusto (*Si fuésemos escarbar, ahí probablemente encontraríamos el subsuelo de las situaciones ideales de habla*) [...] La esfera pública del arte autónomo no sólo anticipaba como prefiguraba la ilusión política burguesa. Iguales en el juicio estético — cuya universalidad presupuesta, no obstante, indeterminable y tácitamente compartida, reprimía el *bourgeois* en el hombre genérico —, iguales también en el cielo abstracto de la política, futuros *citoyens* de una República de los fines que antes fue de las Letras: ambos dominios evolucionando en el reino de la Apariencia, le daban la espalda al bajo mundo de la reproducción social, esperando así sustraerse al ciclo material de la producción y del consumo” (Arantes, Otilia y Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Habermas. Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*, Brasiliensis, São Paulo, 1992, pp. 40-41).

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 220. En la secuencia del mismo fragmento, Habermas concluye: “Una tendencia parecida a la ‘brasileñización’ podría darse incluso en las asentadas democracias de Occidente. También en ellas podría socavarse la sustancia normativa de los órdenes constitucionales, si no se logra establecer un nuevo equilibrio entre los mercados globales y una política que fuera más allá de las fronteras del Estado nacional y al mismo tiempo conservara su legitimación democrática” (*Ibidem*, p. 220). Sobre la “brasileñización” del mundo, también consultamos Arantes, Paulo Eduardo. “A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização”, en *Zero à esquerda*, Conrad, Sao Paulo, 2004.

Pero, además de este problema relacionado con la esfera política, hay todavía un problema de fondo en la pragmática trascendental de Apel, de que fácilmente puede recaer en una conducta *monológica* aun en situaciones interlocutivas concretas, ya que la base egológica de la argumentación y comprensión reales no puede ponerse tan fácilmente entre paréntesis.⁶⁴⁰ En este sentido, mientras Apel parte de los criterios de una ética de la comunicación, Enrique Dussel va a partir del “*factum* de la dominación” (dominación del otro en tanto negación de su exterioridad constitutiva cultural e histórica, su instrumentalización o exclusión de la totalidad social). En tal caso, no habría criterios de validez universal que se sustraigan de una actitud eurocentrica (la cual universalizó una formación geo-política particular que encubre la polarización Norte-Sur global). Pero esto no implica recaer en el relativismo del que Apel acusaba a Habermas, Dussel también busca el fundamento de las *eticidades*, pero un fundamento que no encubra en el trascendentalismo la pluralidad de mundos de la vida realmente existentes y que permita, por otro lado, una *des-totalización* contra-hegemónica permanente del consenso fáctico hegemónico.

Al contrario del recurso de Apel al formalismo del “*factum* de la argumentación”, Dussel busca este fundamento en la libertad y exterioridad del Otro como el límite de toda pretensión histórica de universalismo. Como ya destacamos antes, el punto de partida de Dussel es la situación de encubrimiento del Otro, su invisibilización, la negación de la especificidad de su forma de vida y de su dignidad.

Es necesario enfatizar que, de este modo, la Filosofía de la liberación se sitúa *más acá* de una dialéctica convencional, debiendo des-fundarla o “perforarla” para descubrir — desde una exterioridad metafísica — el momento *analéctico* de la *eticidad* concreta, de la “afirmación originaria” del Otro.⁶⁴¹ Según Dussel, de esta apertura debe seguirse la posibilidad de comprensión *analógica* del Otro, cuya irrupción *des-totalizante* supera el horizonte de comprensión del intérprete hacia la traducción de las demandas de “justicia *del* Otro” desde su

⁶⁴⁰ Cfr. SHELKSHORN Hans, “Discurso y liberación”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2013, p. 18.

⁶⁴¹ Cfr. Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, p. 188.

mundo de la vida propio.⁶⁴² La geografía de la colonialidad es, entonces, para Dussel, el lugar donde pueden revelarse formas *otras* de *eticidad* (de poder, de ser y de saber). Sin embargo, esta apertura a otras formas de consenso contra-hegemónico debe también ser conducida a un consenso más amplio, es decir, debe tomar en cuenta la posibilidad de establecer la *simetría* necesaria de los afectados y el momento cognitivo normativo de la justicia.

Para este propósito, la irrupción levinasiana del *rostro* sería muy limitativa según esta lectura, pues la noción levinasiana de *rostro* en el cara-a-cara sólo libera una relación *indeterminada* de alteridad. De acuerdo con Dussel, en la medida que define al otro desde un *absolutamente Otro*, la definición de Lévinas incurre en una forma de “equivocidad absoluta”. De hecho, afirmar la *imposibilidad* del “infinito malo” de realizar el *factum* de la ética — de repetir lo trascendental en lo empírico — ¿no nos expuso al carácter *abismal* del fundamento de la ontología? Pero, según Dussel, “si se le sitúa de manera anterior a su determinación privada o pública, singular o comunitaria, como mera relación intersubjetiva gana en posibilidades y no cae en aporías innecesarias”.⁶⁴³ El *absolutamente Otro* puede entonces ser pensado como *analógicamente Otro* o como “Otro antropológico”, de tal manera que se abre un dominio de ambigüedad dialéctica relativa (no *absoluta*) entre el Mismo y el Otro, una “relación intersubjetiva todavía no determinada” y en la cual se libra la acción estratégica y el juego

⁶⁴² En este caso, “la base egológica no se abandona nunca, porque yo puedo entender cualquier cosa desde mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con el otro. De ahí que la otredad del otro emerge con la descentralización continua del Yo y del Nosotros; la exterioridad del otro que no puede ser ‘comprendida’ en el marco de la precomprensión inicial ahora aparece sin agotar su misterio” (Shelkshorn, Hans. “Discurso y liberación”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2013, p. 19).

⁶⁴³ “Dussel saca la categoría del *otro* del idilio privado: el otro no es solo el amigo privado sino también el otro género, la otra generación, la otra clase social, la otra nación, la otra cultura. La exigencia moral más fuerte es la del otro fuera de la totalidad social: los huérfanos fuera de las familias, los pobres fuera del Estado de bienestar, el viejo fuera de una sociedad basada en la eficiencia, los extranjeros fuera de su país de origen, etc.” (*Ibidem*, p. 15).

político, por medio de los cuales es posible pensar procesos políticos de “en-totalización del Otro [antropológico]”.⁶⁴⁴

Es necesario notar que, de este modo, la Filosofía de la liberación se aleja del imaginario político europeo, pues el modelo europeo de la emancipación política conforme al supuesto de la igualdad significa sólo consagrar formal y jurídicamente lo que ya existe de manera hegemónica (económica y políticamente) en la sociedad, “significa una dimensión más bien jurídica, edulcorada, disminuida en su contenido de enfrentamiento a la vida”.⁶⁴⁵ En similar dirección, Santiago Castro-Gómez afirma:

En efecto, el gran problema del republicanismo moderno es su incapacidad de extender la inclusión política y jurídica que promete universalmente hacia individuos o grupos que desafían los criterios antropológicos de esa universalidad. Es el caso, por ejemplo, de las poblaciones negras, gitanas o indígenas en las Américas, de los inmigrantes africanos en Europa, pero también de minorías que practican religiones diferentes a la cristiana o que tienen costumbres “no occidentales” que divergen de las practicadas por la mayoría de la población. Pues el republicanismo moderno exige, precisamente, que estos grupos o individuos *abandonen* la dependencia propia de sus “identidades primarias” (familia, etnia y religión) para acogerse a la universalidad de los valores que deben regir la convivencia de toda la comunidad política. Es decir que la ciudadanía solo se obtiene si el individuo renuncia voluntariamente a las certezas orgánicas de la *comunidad primaria* en la que nace (y de la que depende), para afirmarse ahora como individuo *autónomo* que presta su lealtad a una comunidad artificial y secundaria (el Estado nacional). Este pasaje de la comunidad primaria a la secundaria es *exigido* precisamente por la Declaración de 1789 ¿Por qué razón? Porque la libertad y la igualdad sólo se reconocen a aquellos individuos que pertenecen a la familia universal de los “seres racionales”, es decir aquellos que pueden “valerse por sí mismos” y ser “independientes” de las certezas comunitarias vigentes en ámbitos “prepolíticos” como la familia, la etnia, la religión.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Dussel, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*, UANL / PyV, México, 2007, p 262: “Por mi parte no es que haya malentendido el problema del Tercero (*le tiers*) en Lévinas, sino que creo es una distinción innecesaria y que manifiesta una limitación. Si el rostro del Otro (de Rigoberta Menchú, por ejemplo) es el rostro de un alguien concreto (*Autruí*), como relación intersubjetiva todavía indeterminada, puede ‘desarrollarse’ como el rostro de ‘una mujer’ (como diferencia) y de ‘la mujer’ (en general); como rostro cobrizo es el rostro de ‘una raza indígena americana’, pero también de ‘las razas no-blancas’; como rostro de ‘una pobre’, es también el rostro ‘del pobre’ del capitalismo contemporáneo globalizado. El pasaje de una intersubjetividad indeterminada (abstracta: lo Mismo ante el Otro, ‘cara-a-cara’) permite ‘desarrollarse’ dialécticamente *privadamente* como un yo ante ti en la intimidad, o *pública* o políticamente como ‘nosotros ante vosotros’. Todo esto hace innecesario la ambigua irrupción del Tercero. No es que la Filosofía de la Liberación abandone la ‘fenomenología’ para pasar a la ‘liberación’, sino que la fenomenología se ‘desarrolla’ dialécticamente (en el sentido de Sartre de *Crítica de la razón dialéctica*) y permite pasar de una ética a una política. La ‘equivocidad’ de Otro absolutamente otro es mediada ‘analécticamente’ ante el Otro a diferentes grados de determinación, diferenciación y generalidad, dentro de una intersubjetividad rica en dimensiones. Esto no es ya una ‘inadecuada’ interpretación de Lévinas, sino el ‘desarrollo’ de posibilidades imposibles para Lévinas (*Ibidem*, p. 262-263).

⁶⁴⁵ DUSSEL Enrique, *14 tesis sobre Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Docencia, Buenos Aires, 2015, p. 121 [11.01].

⁶⁴⁶ CASTRO-GOMÉS Santiago, *El tonto y los canallas. Notas sobre un republicanismo transmoderno*, Javesiana, Bogotá, 2019, p. 194.

Por otro lado, al contrario de la emancipación que afirma lo existente, la “liberación” es del orden de lo *imposible* o de lo *inexistente*, es decir, de la formulación de lo nuevo, donde el Otro dominado, dependiente o excluido deberá llegar a ser lo que aún no es y a hacer emerger en el ser el no-ser de lo que aún no existe ontológicamente, debiendo primero llegar a crear las condiciones del reconocimiento de sí, de su ser *ontológicamente* libre (*analético*), en una “afirmación originaria”, a pesar de que todavía no sea reconocido como tal en el plano *óptico* de las instituciones, del derecho y del Estado. Una “*praxis* de liberación” deberá atravesar o “perforar” la dimensión *óptica* del formalismo legal como supuesto del republicanismo moderno hacia la “afirmación analética” de la exterioridad del Otro.⁶⁴⁷ Retomando la noción dusseliana de *Transmodernidad*, Santiago Castro-Gómez piensa esta clave decolonial como un “republicanismo transmoderno” en el cual,

ser ciudadano *no significa* perder las “identificaciones primarias” (la familia, la comunidad étnica, las tradiciones) para afirmarse como individuo autónomo sujeto a leyes universales que comparte con otros una misma “identidad nacional”, como lo exigía el republicanismo moderno [...] la ciudadanía no conlleva una ruptura entre la comunidad cultural y la comunidad política, de tal modo que pertenecer a una comunidad particular (negro, indígena, gitano, musulmán) no contradice en absoluto la pertenencia a una comunidad política universal. Este [...] es el principio de la *plurinacionalidad*, que saca la ciudadanía del anclaje moderno para llevarlo hacia un escenario transmoderno.⁶⁴⁸

Ésta es, entonces, la clave para pensar procesos decoloniales en contextos socio-políticos como el de la escalada de la violencia de género o el de las “minorías” raciales, afrodescendientes, indígenas, migrantes que han sufrido históricamente en nuestro Continente dominación, explotación, discriminación y exclusión. Las “acciones afirmativas”, la plurinacionalidad, la libre-determinación de las comunidades originarias y el derecho pleno a su territorio entrarían en esta clave decolonial dusseliana. Por otro lado, en la propuesta de Castro-Gómez no se trataría de un abandono de los instrumentos políticos dispuestos por la racionalidad moderna, sino de su uso contrahegemónico y

⁶⁴⁷ DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996, p. 188.

⁶⁴⁸ Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas sobre un republicanismo transmoderno*, Javesiana, Bogotá, 2019, p. 203.

con el fin de conducirlos hacia un escenario en el cual puedan “tener parte” aquellos que la modernidad había dejado “sin parte”. Lo que se busca no es entonces “saltar” por encima o “huir” por debajo de la modernidad, sino *atravesarla* utilizando para ello sus mismas herramientas políticas. Son los sujetos coloniales que la modernidad excluyó aquellos que *se apropiaron de ella* para ir “más allá” de sus límites y proponer un nuevo reparto. A *esta* operación política (y no a un “éxodo de la modernidad”) me refiero con el término *transmodernidad*.⁶⁴⁹

Entretanto, nos gustaría detenernos en el problema de la irrupción del “Otro antropológico” en el horizonte fenomenológico del Mismo. Esta irrupción debería sacudir, según Dussel, toda neutralidad valorativa y normativa (o “ético-trascendental”) frente a la urgencia de traducción de la “justicia *del Otro*” y del necesario proceso de mediación para hacer valer sus demandas en una situación de extrema asimétrica de intereses.⁶⁵⁰ Pero resta saber si esta situación disruptiva no sería acompañada de un momento de *indeterminación de lo político* en el seno de la comunidad política (*cfr.* Lefort) al margen de lo político-estratégico. Podríamos, incluso, pensar este momento como la *diferencia* levinasiana que es *no-indiferencia*:

como si el otro hombre se le buscara [...] en una alteridad en la que jamás administración alguna podría alcanzarlo; como si en el otro hombre, a través de la justicia, debiera abrirse una dimensión que la burocracia, aun siendo de origen revolucionario, taponara, por su misma universalidad, por hacer entrar la singularidad del otro (*autrui*) en un concepto que la universalidad comporta, y como si *bajo las especies* de una relación con otro (*autrui*) desnudo de toda esencia [...] se entreabriera el más allá de la esencia o, en un idealismo, el *des-interesamiento* en el sentido fuerte del término, en el sentido de una suspensión de la esencia. El desvalimiento económico del proletariado — y en ese sentido su condición de explotado — sería este desnudamiento absoluto del otro como tal otro, la de-formación que llega a dejar *sin forma*, más allá del simple cambio de forma [...] ¡Trascender el ser *en las especies* del des-interesamiento! Una Trascendencia que llega en las especies de una aproximación al prójimo sin tomar aliento hasta substituirle.⁶⁵¹

Sin este momento de *indeterminación* (es decir, “en la que jamás administración alguna podría alcanzarlo”) no vemos cómo sería posible *atravesar* o *perforar* el *identitarismo* hegemónico (clasista, racializado, sexualizado, occidentalizado, etc.), la noción substancialista

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁵⁰ “Dado que la ‘mera’ idea de una universalidad concreta, Dussel intenta abrir la totalidad fáctica de la sociedad a las personas excluidas (en el sentido de la negación concreta). Las exigencias del oprimido, de aquellos que se encuentran ‘más allá’ del sistema, destruyen el velo de la pretendida universalidad de la sociedad concreta. La irrupción del pobre desenmascara el carácter ideológico del consenso fáctico. El universalismo ‘monológico’ (de un individuo, grupo, clase, pueblo, cultura, etc.) se rompe concretamente mediante la *praxis* liberadora del oprimido” (Shelkshorn, Hans. “Discurso y liberación”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2013, p. 18).

⁶⁵¹ Lévinas, Emmanuel. “Ideología e idealismo” en *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 27-28.

de “*pueblo*”, conforme a la misma tendencia de estrechamiento de la totalidad sobre sí misma y de negación de la exterioridad.⁶⁵²

La dimensión ontológica puede ser entendida desde un *principio material* de la política (en el institucionalismo progresivo de Dussel) o como un permanente “litigio de los *sin parte*” (en el autonomismo y *anti-institucionalismo* de Jacques Rancière y para una concepción foucauldiana de inerradicabilidad del antagonismo político).⁶⁵³ Pero, independiente de cómo se aborde esta dimensión ontológica de los procesos de mediación política, ella debe ser acompañada de la formación de una “relación *irrespectiva* con el Otro” (supuesto de igualdad en tanto dignidad real) más allá de lo estratégico-político. La mujer, el indígena, el negro, el musulmán (en tanto figuras del “Otro antropológico”), también son hombres (el *Menschen* de la respuesta a la pregunta “*Was ist der Mensch?*”) y, como iguales en dignidad, pueden exigir el “derecho a tener derechos”, exigir, por ejemplo, derechos propios de una ciudadanía *intercultural*, de modo que no haya contradicción entre ser tojolabal y ser ciudadano mexicano o ser musulmán y ser ciudadano francés.

⁶⁵² Sobre el riesgo de *lo identitario* como política de Estado, Bolívar Echeverría hace una crítica a la ideología oficial del nacionalismo latinoamericano “Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del *mestizaje cultural* en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina [...] una visión sustancialista de la cultura y de la historia de la cultura. Una visión cuyo defecto está en que, al construir el objeto que pretende mirar, lo que hace es anularlo. En efecto, la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución” (Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000, pp. 30-31).

⁶⁵³ Jacques Rancière, pero también Antonio Negri, John Holloway, etc, niegan al Estado cualquier tipo de agencia política, en la medida que si la política asume cualquier forma positiva se vuelve, en palabras de Rancière, “policía”, es decir, el “[...] orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido [...] La policía no es tanto un ‘disciplinamiento’ de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen (Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Filosofía y política*, Nueva visión, Buenos Aires, 1996, p. 44). De esta forma, aparentemente, se abandona todo proyecto de izquierda de tomada y reforma de los aparatos del Estado. Al contrario, “la tesis de Dussel sobre la exterioridad del otro no pretende glorificar el disenso, como lo ha hecho Lyotard [y podríamos decir que, de cierto modo, también Rancière] [...] según Dussel la calidad de los consensos fácticos depende del compromiso para entrar en el mundo de la vida del otro y para comenzar a comprender la *otredad* del otro. [No obstante] Esto no [podría] sustituir el momento cognitivo de la justicia en el sentido de sopesar las demandas sin relacionarlas con las personas” (Shelkshorn, Hans. “Discurso y liberación”, en *Ética del discurso y ética de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2013, pp. 19-20).

Por otro lado, la posibilidad de formación de esta “relación *irrespectiva* con el Otro” conforma el elemento vital de una contraviolencia ontológico-crítica y contrahegemónica permanente (anti-racista, anti-autoritaria, anti-machista, anti-patriarcal, anti-capitalista, anti-colonial, anti-imperialista, anti-unidimensional, anti-monológica, etc.). Una contraviolencia ontológico-crítica que *perfore y desdialéctice* al “sentido común” con relación a la “afirmación originaria” del Otro.⁶⁵⁴

En otras palabras, entre la “anti-experiencia” del *rostro* levinasiano en su asimetría y equivocidad absolutas y la experiencia de irrupción del “Otro antropológico” como “*extimidad decolonial*” o *excedencia* de la “justicia del Otro”, hay una dimensión de *indeterminación* donde se juega la posibilidad política de instaurar una “relación *irrespectiva* con el Otro”, es decir, donde se juega la *reversibilidad* o el supuesto político de igualdad (y donde ya no hay musulmán, judío, gentil, mujer, negro, indígena, sino hombres *tout court*, hombres “sin determinaciones”). Esta posibilidad de “relación *irrespectiva* con el Otro” es la *indeterminación* misma de *lo político* (cfr. Lefort), el proceso permanentemente abierto de contraviolencia ontológico-crítica y contrahegemónica.

Esta forma de contraviolencia ontológico-crítica permanente (dimensión en la cual el “sujeto se enfrenta al otro como sujeto sin objetivarlo”), Franz Hinkelammert la asocia a dos situaciones del Nuevo Testamento: a la parábola del samaritano (Lucas 10:17-25) — como modelo de una relación solidaria entre *sujetos* — y a la parábola de la fiesta (Lucas 14:15-24) — como modelo de una relación entre *sujetos* en la alegría. Hinkelammert entiende estas dos situaciones como expresión de una imaginación propia de los primeros cristianos —

⁶⁵⁴ En clave decolonial, Rabinovich nos da el ejemplo de la “Heteronomía tojolabal”: “¿Cómo se relaciona la comunidad con el Estado? Mientras en el orden interno — donde prevalece la escucha — se rige por una heteronomía radical, hacia el Estado nacional — que intenta minimizar o borrar las diferencias étnicas a fin de fortalecer el común denominador — se comporta como autonomía. El Estado se compromete a reconocer las particularidades que llama ‘usos y costumbres’, pero la autonomía es más exigente. El Estado se compromete a reconocer las particularidades que llama ‘usos y costumbres’, pero la autonomía es más exigente. Los zapatistas en México (entre quienes se encuentran los tojolabales) son un ejemplo de experiencias autónomas de larga data. Pero no son los únicos. La creación de autonomías (respecto al gobierno nacional) heterónomas (en el interior de las comunidades) se da también en otros pueblos de México, con otras características, como la de los purépechas de Cherán, Michoacán” (Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*, UNAM, México 2018, p. 31). El esquema anterior, también puede ser traducido con los términos utilizados aquí, es decir, la dimensión incondicional o meta-ontológica de la razón ética (dimensión heterónoma del cuidado, de una responsabilidad total por el otro) como rigiendo el orden interno, mientras se establece una radicalización de una “relación *irrespectiva*” con el Estado en la forma de *autonomía*, es decir, no sólo de una ciudadanía (formal, legal), sino de *autonomía* más allá de lo político-estratégico y de las relaciones fácticas de dominación, explotación o exclusión.

“imaginación de la Nueva Tierra”, de una tierra sin muerte — y que llama acertadamente de “imaginación trascendental” pues, de hecho, en tanto “horizonte de objetividad” (*cfr.* Heidegger) es un horizonte de expectativas *imposible* pero real, en la medida que se inicia a partir del *acontecimiento* de la resurrección del Nazareno y en torno al cual se desatan relaciones *irrespectivas* efectivamente experimentadas, según puntualiza Hinkelammert:

Esta imaginación trascendental, que presenta el polo contrario de los conceptos trascendentales, es la imaginación de una vida plena pensada a partir de la vivencia de plenitud que proporciona el reconocimiento entre sujetos en la vida real, que ocurre en determinadas situaciones, especialmente en el amor al prójimo y en la alegría festiva, en los cuales vive — o se cree vivir — la identidad de estos sujetos y el mundo sensual dentro del cual ocurre el encuentro. El hambre o cualquier sufrimiento es consolado y la satisfacción resultante es vivida como fiesta.⁶⁵⁵

A nuestro ver, esta sería también la naturaleza de una *imaginación decolonial*. Ahora bien, también es importante notar que Hinkelammert plantea la cuestión de una imaginación en el contexto de un cierto “keynesianismo decolonial”, si es posible llamarlo así, es decir, en el contexto más amplio de su investigación sobre la posibilidad de una complementariedad y mutua limitación entre una economía planificada (por intervención estatal) y la noción liberal de autonomía empresarial (de libre-mercado), encontrando un equilibrio y evitando las tendencias totalitarias de ambos lados. De este modo, la planificación estatal buscaría el equilibrio de la división social del trabajo con el objetivo de generar las condiciones económicas de pleno empleo y satisfacción universal de las necesidades básicas (derecho universal a vivienda digna, alimentación sana, salud o buen vivir, educación, trabajo digno y seguridad social), conquistas que el principio de libre-mercado ha sido incapaz de realizar, pero no habiendo necesidad de extenderse más allá de este punto. Por otro lado, el mismo criterio del pleno empleo y de satisfacción universal de las necesidades básicas debe limitar la autonomía empresarial, el principio de la libre competencia no puede comprometer las condiciones reales de la reproducción social promovidas por la planificación, pero tampoco hay razón para limitarla más allá de la garantía de reproducción universal de la vida social.

A esta forma de subjetividad, que corresponde a una formación de compromiso entre planificación estatal y autonomía empresarial, Hinkelammert la llama *libertad trascendental*:

⁶⁵⁵ Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, p. 257.

“horizonte de un desarrollo puro de esta vida que es inaccesible a esta misma acción, aunque es su sueño objetivo. A partir de esta visualización de la vida plena, la reproducción de la vida real sólo permite derivar próximos pasos que el hombre tiene que dar en su historia, si efectivamente afirma la vida y rechaza someterse a las tendencias siempre presentes hacia la muerte”.⁶⁵⁶ Es *trascendental* en la medida que esta “visualización de la vida plena” mas que un modelo único de sociedad es un criterio de racionalidad (*otro modo que* racionalidad instrumental) y de *praxis*, los cuales, según las circunstancias geográficas e históricas, puede dar lugar a formaciones político-sociales diferentes, pero que, según Hinkelammert, mantendrían un mismo criterio básico:

*la libertad de cada uno tiene que ser restringida de una manera tal que no ponga en peligro la base real del ejercicio de la libertad de ninguno otro. Por lo tanto, el límite de la libertad de cada uno es la garantía de la base real de la reproducción de la vida de cada uno. Por consiguiente, la libertad no debe interferir con las condiciones de la reproducción de la vida real de cada uno; cualquier conflicto tiene que respetar estas condiciones de base y, sólo puede ser legítimo, respetándolas.*⁶⁵⁷

Sobre esta base retomamos la condición meta-ontológica de posibilidad de relación *irrespectiva* con el Otro como fundamento de *lo social* y de *lo político*. Esta forma de subjetividad no es propia de la planificación estatal por sí misma, ni mucho menos de la autonomía empresarial. Planteando esta cuestión en un plano propiamente filosófico, inducimos que la posibilidad de una *subjetividad heterónoma* no es contemplada por la concepción aristotélica de *zoon politikon* (en la cual la totalidad del ser es anterior a las partes), ni tampoco por la tradición liberal contractualista (en la cual los individuos son anteriores a la totalidad). Esta posibilidad sólo la encontramos en una concepción judeo-cristiana para la cual *lo humano* es esencialmente comunidad y principio *meta-político*, dimensión propiamente ética y en la cual el *infinito* es anterior a las partes y al todo (“lógica de jubileo”).⁶⁵⁸

Hinkelammert retoma esta concepción de comunidad como el principio *meta-político* de su propuesta de equilibrio entre planificación estatal y autonomía empresarial. En este sentido, según él, el principio liberal republicano de soberanía popular de Jean-Jacques Rousseau sería el

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 251.

⁶⁵⁸ *Cfr.* Hinkelammert, Franz. “El universalismo concreto en el antiguo cristianismo”, en *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018, pp. 35 y ss.

modelo político moderno más compatible con el principio *meta-político* de la comunidad, así, recupera, de la naciente Modernidad, su imaginario democrático, como antídoto contra la absolutización del mercado o el totalitarismo político, pero radicalizando este imaginario a través del principio de garantía universal de las bases materiales necesarias para la práctica de la libertad.⁶⁵⁹

En suma, desde esta perspectiva, Hinkelammert aborda críticamente aquello que en el pensamiento político moderno puede ser recuperado *más allá* de la crisis de la Modernidad europea⁶⁶⁰ ¿Podríamos aplicar esta misma clave a Lévinas lector de Kant, de modo que la “cuestión radical” nos conduzca a un “con Lévinas, *más allá* de Lévinas”? En otras palabras: ¿Qué significa *decolonizar* a Lévinas? Y en este giro decolonial ¿cuál sería la valencia del “momento kantiano” de Lévinas dentro de su radicalización crítica del liberalismo político en un “humanismo del otro hombre”?

⁶⁵⁹ “[...] la conceptualización de la democracia socialista tiene hoy que hacer presente este liberalismo racionalista de una manera nueva en la crítica de un socialismo que no logró concebir la limitación de la actividad estatal en función del sujeto, y que difícilmente podrá avanzar más sin aceptar un criterio objetivo de delimitación de un Estado ilimitado y, por tanto, aceptar su orientación subjetiva que existía, sin duda, en los orígenes de este socialismo [...] Es necesario pasar a la afirmación de la libertad en todas sus dimensiones sin destruir el Estado socialista — y donde no existe, construyéndolo —, pero llevándolo a su dimensión legítima: asegurar una base real de libertad, dejando desarrollarse esta libertad en el marco establecido” (HINKELAMMERT Franz, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, p. 252).

⁶⁶⁰ Un proyecto muy similar y en la misma dirección decolonial es el de “republicanismo transmoderno” de Santiago Castro-Gómez que retoma, de la tradición republicana moderna, su relación estrecha entre libertad formal e igualdad material (de Maquiavelo, Espinosa y Rousseau). Cfr. CASTRO-GOMÉZ Santiago, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Javeriana, Bogotá, 2019, pp. 153-211.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR Miguel, “El mal elemental”, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, México, 2001.

_____, “La extravagante hipótesis”, *Revista de filosofía*, FFH/UC, Volumen 61, Santiago, 2005.

_____, *La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.

ADORNO Theodor, *Critical model. Intervenciones and catchwords*, CUP, Nueva York, 2005.

_____, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984.

ALLEN Amy, *The end of progress. Decolonizing the normative foundations of critical theory*, CUP, Nueva York, 2016.

_____, “O fim do progresso”, en *Dissonância: Revista de Teoria crítica*, volume 2, número especial, Campinas, junho 2018.

ALLISON Henry, *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y una defensa*, Anthropos/UAM, México, 1992.

ARANTES Otilia & Paulo Eduardo, *Um ponto cego no projeto moderno de Habermas. Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*, Brasiliensis, São Paulo, 1992.

ARANTES Paulo Eduardo, “Um Hegel errado, mas vivo”, en *Revista Idea (21)*, São Paulo, 1991.

_____, “A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização”, en *Zero à esquerda*, Conrad, São Paulo, 2004.

ARENDT Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2003.

APEL Karl-Otto, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1988.

_____, “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI / UAM, México, 1994.

_____, “Pensar con Habermas contra Habermas”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI / UAM, México, 1994.

BASCHE Jérôme, “Colonización, autonomía y lucha zapatista. Entrevista a Jérôme Baschet”, en *Voces en lucha* (<https://vocesenlucha.com/2020/11/23/zapatismo-y-autonomia-jerome-baschet/?fbclid=IwAR0Pgieje5l9ke4MLSdY7uOKvJ0kY-B6kimK1hrDVDnGf2AOd08EoJYExOc>).

BARTH Karl, *Théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Labor et fides, Ginebra, 1969.

_____, *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 2002.

BECK L. W., *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, UCP, Chicago, 1996.

BEISER Frederick C., *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, HCP, Cambridge, 1987.

BENJAMIN Walter, *Para un crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995.

BEROS Daniel, “Vida y obra de Felipe Jacob Spener”, en SPENER Felipe Jacob, *Pia desideria*, Isedet, Buenos Aires, 2007.

BONHOEFFER Dieter, *Fragmente aus Tegel*, Dietrich Bonhoeffer Werke VI, Chr Kaiser / Gütershohler Verlagshaus, München, 1986-1999, p. 66, *apud* SVENSSON Manfred, *Resistencia y gracia cara. El pensamiento de Dietrich Bonhoeffer*, CLIE, Barcelona, 2011.

_____, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.

BUSTAN Smadar, *De l' intellectualisme à l' éthique; Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d' Edmond Husserl*, Ousia, Bruxelles, 2014.

CABADA Castro Manuel, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, UPC, Madrid, 1980.

CAFFARENA José Gómez, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1984.

_____, “Kant y la filosofía de la religión”, en *Kant de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos / UAM, México, 1994

CAPELLE-DUMONT Philippe, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México, 2012.

CASANOVA Pablo Gonzales, en *De la sociología del poder a la sociología de la exploración*, Clacso / Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.

CASTRO-GOMÉZ Santiago, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, PUJ, Bogotá, 2005.

_____, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica al historicismo posmoderno*, Akal, México, 2015.

_____, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Javeriana, Bogotá, 2019.

CHALIER Catherine, *Por una moral más allá del saber*, Caparrós, Madrid, 2002.

_____, “Désir et appel, Lévinas et la psychanalyse”, en *Revue Le coq-herón. Dossier: Philosophie / Psychanalyse*, Número 171, Toulouse, 2003.

CHUKWUDI EZE Emmanuel, “The color of reason: the idea of race in the Anthropology of Kant”, en *Postcolonial african philosophy*, Bluckewell, 1997.

COHEN Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes judías*. Anthropos, Barcelona, 2004.

CRITCHLEY Simon, *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, Marbot, Barcelona, 2010.

_____, *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política* Trotta, Madrid, 2017.

DERRIDA Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

_____, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 172.

_____, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1985

_____, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998.

_____, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1974.

_____, *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, Minima Trotta, Madrid, 2004.

_____, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005.

_____, *Foi et savoir*, suivi de *Le siècle du pardon*, Seuil, Paris, 2001.

_____, *Del Espíritu, Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, Valencia, 1984.

DESCARTES René, *Oeuvres de Descartes / Tome III*, MIP, Paris, 1899.

DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris, 1979.

DI CESARE Donatella, *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*, Gedisa, Barcelona, 2017.

DURANTE Massimo, “La subjectité dans la phénoménologie de Lévinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 104, n°2, 2006.

DUSSEL Enrique , *El humanismo semita*, EUBA, Buenos Aires, 1969.

_____, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973

_____, *Para una de-strucción de la Historia de la Ética*, Docencia, Buenos Aires, 2012.

_____, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogota, 1996.

_____, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural / UMSA, La Paz, 1994.

_____, *Materiales para una política de la liberación*, UANL / PyV, México, 2007.

_____, *14 tesis sobre Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Docencia, Buenos Aires, 2015.

_____, *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017.

_____, *El último Marx y la liberación latino-americana*, Siglo XXI, México, 2017.

ECHEVERRÍA Bolívar, *Ilusiones de la Modernidad*, UNAM / El equilibrista, 1997.

_____, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000.

ESPIGARES PÉREZ Pablo, “El ‘sueño’ de la heterología pura”, en *Revista En-claves del pensamiento*, año IV, núm. 8, julio-diciembre 2010.

FANON Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*, Edufba, Salvador, 2008.

FARIA GABBI Jr. Osmyr, *Freud, sentido e referência*, FAPESP/CLE, Campinas, 1994.

_____, *Notas a Projeto de una psicología. As origen utilitarias da psicanálise*, Imago, Rio de Janeiro, 2003.

_____, “Notas sobre el Lenguaje y el pensamiento en Freud”, en *Fundamentos de Psicanálise*, FAPESP / CLE, Campinas, 1999.

FAUSTO Ruy, *Marx, lógica e política I*, Brasiliensis, São Paulo, 1983.

_____, “Dialéctica marxista, antropologismo, antiantropologismo”, en Revista Discurso nº 8, Edusp, São Paulo, 1978.

FERRARIS Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Ariadna, Santiago, 2012.

FERRY Luc & **RENAUT** Alain, *Heidegger et les modernes*, Grasset, Paris, 1988.

FEUERBACH Ludwig, *A essência do cristianismo*, Voces, Petropolis, 2007.

FOUCAULT Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

_____, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*, FCE, México, 2009.

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, siglo XXI*, Buenos Aires, 2002.

_____, *Defender la sociedad (cursos del Collège de France 1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2001.

FREUD Sigmund, *Projeto de una psicología*, en FARIA GABBI Jr Osmyr, *Notas a Projeto de una psicología. As origens utilitarias da psicanálise*, Imago, Rio de Janeiro, 2003.

_____, *Interpretación de los sueños*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.

GANDLER Stefan, *El discreto encanto de la Modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, Siglo XXI/UAQ, México, 2013.

GARCIA RUIZ Pedro Enrique, *Emmanuel Lévinas: fenomenología y subjetividad. De la ontología fundamental a la pasividad ética. Tesis de maestría*, UNAM, México.

GORDON E. Peter, *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, HUP, Cambridge, 2012.

GRANJA Dulce María, “¿Es solipsista el ‘Yo’ kantiano?”, en *Lecturas de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2010.

_____, “La ética de Kant como ética de máximas”, en *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2010.

_____, “Kant y el escandaloso tópico de la prohibición de mentir: una lectura alternativa desde el derecho la filosofía del derecho”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 29, Madrid, 2012, pp. 15-44.”

_____, “La doctrina kantiana de la esperanza”, en *Racionalidad y humanidad. Notas del pensamiento moderno y contemporáneo*, USC, Santiago de Compostela, 2016.

_____, “El postulado de la inmortalidad del alma en la filosofía moral kantiana. Parte I”, *Tópicos. Revista de filosofía*, ISSN 01 88-6649 / Número 4, 249-280, México, 2011.

_____, La presencia del Nuevo Testamento en *La religión en los límites de la mera razón*”, en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. III. Filosofía de la religión, de la Historia y Crítica de la facultad de juzgar: estética y teología*, Anthropos/UAM, México, 2018.

GEBT Oskar, *Kant y Marx. Un dialogo de época*, Mínima Trotta, Madrid, 2004.

GIRARD René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.

GOLDMANN Lucien, *Introducción a Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

_____, *La Ilustración y la sociedad actual*, Monte Avila, Caracas, 1968.

_____, *Recherches dialectiques*, Uqac, Quebec, 1959.

GOULYGA Arsenij, *Emmanuel Kant. Une vie*, Aubier Montaigne, Paris, 1985.

HABERMAS Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.

_____, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.

HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, FCE, México, 2012.

_____, “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”, en *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013

_____, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013.

_____, *Discurso de rectorado*, Techno, Madrid, 1996.

HEGEL W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

_____, *Fe y saber*, Colofón, Madrid, 2010.

HENRICH Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German idealism*, HCP, Cambridge, 2003.

HINKELAMMERT Franz, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984.

_____, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018.

HORKHEIMER Max, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000.

HUSSEL Edmond, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.

_____, “Phénoménologie et anthropologie”, en *Notes sur Heidegger*, Minuit, Paris: 1993.

_____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

JAPPE Anselm, *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y destrucción*, Pepitas, Logoño, 2019.

KANT Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2008.

_____, *Crítica de la razón práctica*, FCE/UAM/UNAM, México, 2011.

_____, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tomo, México, 2004.

_____, *Reflexiones sobre filosofía moral*, Sígueme, Salamanca, 2004.

_____, *Lógica*, Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 1992.

_____, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991.

_____, *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, UNAM, México, 2006.

_____, *La religión en los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001.

_____, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Anthropos, Barcelona, 1991.

_____, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1991.

KARATANI Kojin, *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*, UNAM, México, 2020.

KLEINBERG Ethan, *Generation existencial. Heidegger's philosophy in France (1927-1961)*, CUP, Nueva York, 2005.

KOJÈVE Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013.

KOSELLECK Reinhard, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

_____, *Crítica e crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007

KOUSELAKIS Eustache, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, La fabrique, Paris, 2017.

_____, "Comentaire à *L'introduction à la philosophie du droit de Hegel*", Ellipses, Paris, 2000.

KUEHN Manfred, *Kant*, Acento, Madrid, 2001.

KURZ Robert, *Razão sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade*, Hedra, Fortaleza, 2000

LACAN Jacques, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en *Écrits*, Seuil, Paris, 2001.

_____, *Seminário VII. Ética da psicanálise*, Zahar, Rio de Janeiro, 1986.

_____, "Kant avec Sade", en *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

LACOUÉ-LABARTHE Phillipe, *La ficción de lo político*, Arena, libros, Madrid, 2002.

LAVAL Cristhian & **DARDOT** Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013.

_____, *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Gedisa, Barcelona, 2016.

LEFORT Claude, *A invenção democrática*, Brasiliense, São Paulo, 1983.

LEMA-HINCAPIÉ Andrés, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos / UAM, Barcelona, 2006.

LÉVINAS Emmanuel, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2004.

_____, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, FCE, Buenos Aires, 2000.

_____, *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999.

_____, *De l'existence à l' existant*, Vrin, Paris, 2004.

_____, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

_____, *En découvrant l'existence chez Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974.

_____, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 2000.

_____, *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*, Vozes, Petropolis, 1997.

_____, *Oeuvres I. Carnets de captivité suivi des écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses*, Grasset, Paris, 2009.

_____, *Oeuvres II. Paroles et silence et autres conférences inédits*, Grasset, Paris, 2011.

_____, *Totalité et infini. Essai sur l' extériorité*, Librairie Général Française, Paris, 2000.

_____, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2012.

_____, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003.

_____, *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 2002.

_____, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 2004.

_____, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001.

_____, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2008.

_____, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod, Buenos Aires, 2004.

_____, *Más allá del versículo*, Lilmod, Buenos Aires, 2006.

_____, *L'au-delà du verset. Lecture et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982.

_____, *La huella del otro*, Taurus, México, 2001.

_____, *Éthique et infini*, Fayard, Paris, 2012.

_____, *Altérité et transcendance*, Librairie Général Française, Paris, 1995.

_____, *À l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988.

_____, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2011.

LOPEZ FLORES Luis Moisés, “¿Ética pura o impura? Kant, el racismo y la ceguera del color”, en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde hispanoamérica. II Filosofía moral, política y del derecho*, UNAM / Anthropos, México, 2018, pp. 99-121.

LOSURDO Domenico, *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant*, Escolar y mayo, Madrid, 2010.

LÖWY Michael, “Lucien Goldmann ou a aposta comunitária”, *Revista Estudos avançados* 9 (23), São Paulo, 1995.

_____, *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Nueva visión, Buenos Aires.

_____, *As aventuras de Marx contra o barão de Münchhausen. Marxismo y positivismo na sociologia do conhecimento*, Cortez, Sao Paulo, 2000.

LUKÁCS Georges, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Herramientas, Buenos Aires, 2014.

LYOTARD Jean-François, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

_____, *Heidegger et les juifs*, Gallimard, Paris, 1988.

_____, *Dérive à partir de Freud et Marx*, Galilée, Paris, 1994.

MARX Karl, *Introduction à la philosophie du droit de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000.

_____, *Sobre a questão judaica*, Boitempo, São Paulo, 2010.

_____, *El capital*, FCE, México, 2009.

MIGNOLO Walter, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

MOSÈS Stéphane, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris, 1982.

NAGAZAKA Masumo, “Altérité anarchique. Réconciliation de Descartes et Kant dans la dernière pensée d’ Emmanuel Lévinas”, en *Acta universitatis carolinae interpretationes / 1-2*: 102-117, Praga, 2016.

NIETZSCHE Frederich, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Gredos, Madrid, 2011.

PETROSINO Silvio & **ROLLAND** Jacques, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, La découverte, Paris, 1984.

PILATOWSKY Mauricio, *La autoridad del exilio. Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, FES Aragón/UNAM/PyV, México, 2008.

PHILONENKO Alexis, *Études kantiennes*, Paris, 1982.

POIRIÉ François, *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens*, La manufacture, Beçanson, 1992.

POLANYI Karl, *La gran transformación*, Quipu, Madrid, 2007.

RABINOVICH Silvana, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México, 2005.

_____, “Prólogo. Lévinas un pensador de la excedencia”, en *La huella del otro*, Taurus, México, 2001.

_____, “Dos éticas en el laberinto político levantino: Buber y Lévinas”, en *Lévinas y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2014.

_____, “Martin Buber: diálogo en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”, en *Pensamiento judío contemporáneo*, Prometeo, Buenos Aires, 2015, pp. 117-144.

_____, *Invterpretaciones sobre heteronomía*, UNAM/IIF, México, 2018.

RANCIÈRE Jacques, *El desacuerdo. Filosofía y política*, Nueva visión, Buenos Aires, 1996.

RICOEUR Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*, FCE, México, 2003.

_____, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 274.

RIZO-PATRON de Lerner Rosemary, *Husserl en diálogo, lecturas y debates*, Fondo editorial, Bogotá, 2012.

ROGOZINSKI Jacob, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, Paris, 1999.

ROLLAND Jacques, "Salir del ser por una nueva vía", en *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999.

RUEDA Luis Saéz, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.

SCHOLEM Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 2014.

SHELKSHORN Hans, "Discurso y liberación", en *Ética del discurso y ética de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2013.

REBOUL Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos / UAM, Barcelona, 1993.

ROHDEN Valerio, "Entrevista concedida a Marcos César Seneda", en *Revista educación e filosofía*, 13 (25) 9-26, jan/jun, Campinas, 1999.

SAFATLE Vladimir, "O ato para além da Lei: Kant con Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano" en *O limite tenso. Lacan entre filosofia e psicanálise*, Unesp, São Paulo, 2002.

SERRANO Vicente, "Introducción a *Fe y saber*", en HEGEL G. W. F., *Fe y saber*, Colofón, Madrid, 2010.

SHIMABUKURO Ricardo Gibu, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Lévinas*, Itaca, México, 2011.

SOUZA SANTOS Boaventura, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO / Prometeo, Buenos Aires, 2010.

SLABODSKY Santiago, *Decolonial judaism. Triumphal failures of barbaric thinking*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2014.

SPENER Felipe Jacob, *Pia desideria*, Isedet, Buenos Aires, 2007.

TAUBES Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Madrid, 2007.

TILLICH Paul, *Historia do pensamento cristão*, ASTE, São Paulo, 2000.

TURRÓ Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona, 1996.

ZUPANCIC Alenka, *La ética de lo real. Kant, Lacan*, Prometeo, Buenos Aires, 2010.

VATTIMO Gianni, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y post-modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992.

_____, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

WEBER Max, *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2012.

WEIL Simone, *La personne et le sacré*, Allia, Paris, 2018.