

*Por una racionalidad de la trascendencia. Otra manera de leer la relación entre la comprensión de la religión en Kant y en Levinas*

Ángel Enrique Garrido Maturano

## Resumen

Primeramente, el artículo explicita las tres convergencias fundamentales entre la concepción kantiana y la levinasiana de la religión. La primera convergencia se refiere al acceso fenomenológico a la religión común a Kant y a Levinas. La segunda al hecho de que para ambos la modalidad concreta de la religión es ética. La tercera alude a un mismo modo de comprender el Reino y el acercamiento a él como "sentido último" del fenómeno religioso. En segundo lugar, el estudio señala cómo las tres convergencias son posibles porque ambos pensadores suponen un tiempo otro que se cruza (diocronía) con el tiempo fenoménico

## Introducción

El presente trabajo constituye la culminación de una serie de ensayos precedentes en los que me ocupé de explicitar las convergencias fundamentales entre la ética, la metafísica y la estética kantiana y levinasiana<sup>1</sup>. Aquí intentaré mostrar cómo dos pensamientos aparentemente tan divergentes en lo que a su concepción de la religión respecta – el uno basado en el cristianismo, interpretado como religión natural, el otro en el judaísmo, considerado como religión revelada; el uno que se atiene a la mera religión de la razón, el otro que ve la religión como relación con lo que trasciende toda razón; el uno centrado en el bien como consecuencia de la libertad humana, el otro en la incondición de “rehén” o de “sujeto a” el bien – son, si se los piensa a fondo, es decir, si se piensa sus condiciones de posibilidad y su sentido último, esencialmente convergentes. En lo que respecta a la metodología, analizaré por vía hermenéutica ciertas convergencias fundamentales entre la idea de religión de Kant y de Levinas. Se trata de un análisis *hermenéutico* puesto que lo que aquí está en cuestión no es realizar una reconstrucción minuciosa y completa de la concepción del fenómeno religioso tanto en uno como en otro filósofo para luego comparar punto por punto los distintos aspectos de ambas concepciones. Este trabajo, que por cierto sería meritorio y que estimo necesario, excede en mucho el espacio del que aquí dispongo y no responde a mi intención teórica. Ésta es, por el contrario, *reinterpretar* libremente ciertos aspectos fundamentales del pensamiento kantiano y levinasiano acerca de la cuestión religiosa. En tanto la reinterpretación es *libre* reclamo el derecho metodológico a “dejar ver” puntos de coincidencia entre ambos filósofos más allá incluso de la lectura que el propio Levinas hace de Kant. Sin embargo, no se trata de una reinterpretación arbitraria que “construye” a voluntad tales

---

<sup>1</sup> Se trata de los siguientes tres trabajos: “Por una moral al servicio del Reino. Otra manera de leer la relación entre la ética de Kant y de Levinas”, aparecido en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol XXI (2004); “Por una crítica al servicio de lo Infinito. Otra manera de leer la relación entre la filosofía teórica de Kant y el pensamiento levinasiano”, en: *Revista Portuguesa de Filosofía*, N. 60 (2004); y “Por una estética al servicio de la confraternidad humana. Otra manera de leer la relación entre las concepciones levinasiana y kantiana de la estética” a aparecer en el número 61 correspondiente al año 2005 de *Revista Portuguesa de Filosofía*. Este último trabajo de alguna manera supone los análisis anteriores (en especial los desplegados en los dos primeros de los tres artículos citados) y constituye la conclusión de todos ellos en cuanto un mismo acceso pensante a la religión es el resultado de dos metafísicas abiertas a la idea de lo Infinito que no pueden conocer pero sí experimentar en la dimensión ético-práctica.

coincidencias desde un punto de vista externo, sino que la lectura que aquí se habrá de desplegar resalta ciertas convergencias ínsitas en los textos de los propios autores, aunque latentes y ocultas tras las diferencias de perspectiva, lenguaje y contexto. Y en tanto los aspectos a reinterpretar son *fundamentales* el análisis no se ocupa de cuestiones de detalle o temáticas elegidas al azar, sino de aquellos trazos del pensamiento de Kant y de Levinas que ponen de relieve el hecho de que para ambos pensadores la relación religiosa – relación con lo Trascendente en tanto que tal – tiene un mismo origen, se concreta de un mismo modo y apunta a un mismo fin. Es decir, se trata de trazos que revelan respectivamente una comunidad entre ambos en la forma de acceder a (en el desde dónde), en la modalidad en que se concreta (en el cómo) y en el sentido al que apunta (en el hacia dónde) el fenómeno religioso.

¿No corre este intento de relacionar la “filosofía de la religión” de dos a primera vista tan diferentes pensadores y en especial tan diferentes en lo que a este punto respecta el riesgo del anacronismo y del desconocimiento de las obvias diferencias de intención teórica, de método, de fuentes y de contexto? Con gusto corro este riesgo si el diálogo intertextual nos ayuda a echar luz sobre un modo (para mi común a ambos) *auténticamente fenomenológico* de comprender la religión, esto es, un modo que, describiendo lo religioso tal cual lo religioso acaece y sin reducirlo a otro orden de significación, puede ser accesible a todo hombre en tanto hombre y no en tanto adherente a una confesión determinada.

Dentro de este marco metodológico nuestro trabajo persigue dos objetivos. En primer lugar, mostrar las tres convergencias fundamentales entre la concepción kantiana y la levinasiana de la religión. La primera de ella se refiere al *acceso originario* al fenómeno religioso que, en ninguno de los dos casos, es ni una cuestión emotiva, ni una experiencia mística, ni resulta de la fe positiva en una revelación determinada, sino que se trata de un acceso fenomenológico, esto es, un acceso pensante. Cuando el pensamiento llega a su límite práctico e intenta comprender por qué *de hecho* el sujeto padece, ya sea la ley, ya la responsabilidad, como un deber, es decir, cuando intenta comprender cómo es posible que la moral (más acá de su fundamentación objetiva) sea subjetivamente efectiva, entonces, en ambos casos, el pensamiento, se ve conducido a postular a Dios y accede a la dimensión propiamente religiosa de la existencia. La segunda, estrictamente correlativa a la anterior, se refiere al hecho de que, tanto para Kant cuanto para Levinas, la *modalidad concreta* en que acaece la relación religiosa es ética. Es en los intersticios de la ética donde la palabra “Dios” adquiere un significado no onto-teológico y sólo a través del cumplimiento de la ley moral y de los deberes para con el prójimo nos relacionamos de modo genuino con Dios, esto es, sin que la relación anule la trascendencia divina. La tercera alude al *sentido último* de la relación religiosa. que tanto en Kant como en Levinas, no radica en el interés egoísta en la salvación personal, sino en el sentirse llamados a co-constituir una comunidad humana universal que anticipe la llegada del Reino. El segundo objetivo no es sino un corolario del primero y pretende mostrar que las tres convergencias, a las que acabamos de hacer referencia, sólo son posibles porque ambos pensadores suponen un tiempo otro que se cruza (*diacronía*) con el tiempo fenoménico y que se testimonia en el origen anárquico, el renovado acaecimiento y la esperanza inobjetivable que son propios del fenómeno religioso en tanto tal.

## 1 *El acceso al fenómeno religioso*

### 1.1 *Kant: la religión dentro de los límites de la mera razón*

Para Kant las religiones se pueden dividir fundamentalmente en religiones impuras (*unlautere*) y Puras (*lautere*)<sup>2</sup>. Las religiones impuras podrían también ser llamadas inmanentes, en cuanto en ellas el sujeto no se relaciona con ningún Dios trascendente, esto es, con ningún Dios que esté más allá de la naturaleza, sino que, por el contrario, permanece sujeto a sus propios intereses, inclinaciones y temores (en especial el temor a la muerte propia y el interés por obtener favores divinos que satisfagan sus deseos), los cuales se hallan ciertamente regidos por el ferreo principio de causalidad natural que

---

<sup>2</sup> *La religión dentro de los límites de la mera razón* se cita de aquí en adelante según la siguiente edición : Immanuel Kant, *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe), *Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. die Metaphysik der Sitten*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968; sigla: RGV, cf. aquí p. 51.

determina nuestros estados psicológicos. La religión pura, por su parte, es aquella que se funda exclusivamente en el cumplimiento de la ley moral, establecida por la razón, y cuya fórmula está dada por el imperativo categórico<sup>3</sup>. Se la podría llamar religión trascendente. ¿Por qué denominar “religión trascendente” a lo que, a primera vista, es patrimonio exclusivo de la ética? La razón, formulando la ley, determina *objetivamente* la voluntad como buena voluntad, es decir, como aquella voluntad cuyo querer se conforma con el imperativo de la razón. Y esto sin recurrir a ningún elemento religioso ni trascendente. Sin embargo, que la conciencia se *sienta subjetivamente* obligada a cumplir el imperativo de la razón, no es algo que resulte del imperativo mismo, ni del interés del sujeto, sino que se trata de un *factum*<sup>4</sup> – la conciencia moral – con el que todo hombre en tanto hombre se encuentra. A este *factum*, a esta “receptividad de la atención para con la ley moral” como si fuera un resorte<sup>5</sup> (*triebfeder*) suficiente por sí mismo para determinar la voluntad, lo llama Kant disposición natural del hombre al bien<sup>6</sup>. En el *factum* de la conciencia moral, cuya voz expresa esta disposición natural al bien que le es dada a todo hombre, el sujeto *se encuentra* ya siempre relacionado con una instancia que le ordena de modo absoluto e incondicionado subordinarse a la ley. En tanto filósofo, él puede fundamentar racionalmente y formular en el imperativo categórico la orden, pero no puede tornarla efectiva. Sin embargo, en tanto hombre la padece como una asignación absoluta e incondicionada a la cual él debe efectivamente (aunque tal vez no lo haga) subordinarse. Pues bien, en la medida en que la moralidad implica una relación con una alteridad absoluta, que es incognoscible pero que se testimonia en la efectividad de la orden de la razón, esto es, en el hecho de que la conciencia moral la sienta como un deber que ha de cumplirse absoluta e incondicionalmente, en esa precisa medida la moralidad remite a la *religión*. Y en cuanto este deber que padece el sujeto no tiene sentido en el ámbito de la naturaleza, en el que el ser se rige por el principio de causalidad, la relación con la fuente de ese deber es una relación con lo *trascendente*.

Si tenemos en cuenta esta clasificación formal primaria de las religiones hecha por Kant, habremos de concluir que la idea de Dios, para Kant, no viene a la conciencia en función de ninguna experiencia religiosa. Tal experiencia resulta imposible, puesto que, como toda experiencia, depende de las condiciones de posibilidad de la experiencia; y Dios escapa a estas condiciones, en la medida en que de él no hay ni puede haber intuición empírica ni, por tanto, concepto objetivo alguno. Tampoco Kant accede originariamente a la idea de Dios por una especie de *gnosis* mística, puesto que, para el sistema kantiano, lo que Dios es en sí está más allá de toda *gnosis* y trasciende toda posibilidad de

---

<sup>3</sup> Para la reconstrucción de la fundamentación de las tres fórmulas del imperativo y su relación con el *factum* de la conciencia moral cf. nuestro artículo citado más arriba (nota 1) “Por una moral al servicio del Reino”.

<sup>4</sup> “[La buena voluntad] está dada *a priori* en la ley moral por algo así como un *hecho*; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos”. La *Crítica de la Razón Práctica* se cita según la siguiente edición en español: Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, <sup>2</sup>1981; sigla: *CRP*. Además, se consigna entre paréntesis la ubicación del pasaje citado según la paginación original. Para el texto original alemán nos hemos regido por la siguiente edición: Inmanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Vorländer, *Zweiter Band: Kritik der praktischen Vernunft - Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, Felix Meiner, <sup>8</sup>1922. Sigla: *KpV*. Aquí: *CRP*, p. 84 (*KpV*, 55).

<sup>5</sup> La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se cita de acuerdo con la siguiente edición en español: Inmanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García-Morente, Espasa-Calpe, Madrid, <sup>7</sup>1981, sigla: *FMC*. Además se consigna entre paréntesis la ubicación del pasaje citado según la paginación original. Para el texto original alemán nos hemos regido por la siguiente edición: Inmanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Vorländer, *Dritter Band: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Metaphysik der Sitten*, Leipzig, Felix Meiner, <sup>6</sup>1920. Sigla: *GMS*. Hay que distinguir entre resorte (*Triebfeder*), esto es, fundamento subjetivo del querer, y motivo (*Bewegungsgrund*), fundamento objetivo. Cf. *FMC*, p. 82 (*GMS*, p. 427). El fundamento objetivo es la ley en tanto que fundada racionalmente en la mera universalidad de su forma. Pero la cuestión es cómo la ley racional “pueda dar por sí misma un resorte y producir un interés que se llamaría moral, o, dicho de otro modo: como la razón pura pueda ser práctica” *FMC*, p. 135 (*GMS*, p. 461). Cómo, diríamos nosotros, pueda el sujeto sentir que debe cumplir la ley. Para explicar ese sentimiento es que la razón debe postular a Dios.

<sup>6</sup> Cf. *RGV*, p. 27.

conocimiento<sup>7</sup>, consecuentemente lo que Dios sea resulta para la razón “un misterio impenetrable”. Por el contrario es *el propio pensamiento* el que se encuentra conducido a postular la idea de Dios. Sin embargo, no se trata de una postulación arbitraria, sino que el pensamiento se ve impelido a postular la idea de Dios como aquel legislador universal<sup>8</sup> que ha puesto en el sujeto (que en tanto naturaleza siempre está condicionado por las inclinaciones) el *factum* absoluto e incondicional de la conciencia moral que expresa su “disposición originaria al bien”. Esta postulación no implica, sin embargo, ninguna prueba de la existencia de la idea postulada ni ninguna determinación de su realidad objetiva<sup>9</sup>. Debe quedar, por tanto, claro que, para Kant, cuando la razón se “extiende al campo ininvestigable de los sobrenatural”, en busca de una instancia que no puede ser conocida, pero que le es necesaria, para comprender el *factum* de la conciencia moral, deja de ser una facultad cognoscitiva o representativa y deviene fe. Pero se trata de una fe que bien podríamos llamar, con Kant, reflexionante<sup>10</sup>, en oposición a la dogmática, la que se anuncia a sí misma como un *saber*, pero que, a los ojos de esta fe moral pensante, aparece como “desmesurada e insincera”. El término Dios en Kant viene, pues, a la conciencia y adquiere significado no, entonces, en función de una determinación positiva del ser del ente Dios (teo-logía), ni tampoco por negación de los modos de ser de los entes finitos (teología negativa), sino a partir de la forma en que Dios mismo afecta moralmente al sujeto. Dios significa en el imperativo que *me ordena efectivamente* tomar la humanidad toda siempre y al mismo tiempo como fin y nunca como mero medio. Más precisamente aún: el término Dios se da a significar en la *constitución de la conciencia moral*, en el mencionado *factum* de *sentirse obligados categóricamente* a cumplir un imperativo que supera nuestras fuerzas. Es este *factum* lo que propiamente mueve a la razón a formular un principio que fundamente el actuar y al sujeto, si no a cumplir, al menos a sentir que *debe* cumplir el mandato del imperativo formulado por la razón. Sin embargo, como dijimos, la razón no puede probar la existencia de este Dios que se ve llevada a postular. Sólo puede describir cómo significa. En tanto tal, bien podría decirse que la religión de la pura razón es una fenomenología testimonial, en cuanto accede a la cuestión de Dios y de la relación con Dios a partir de una descripción del modo en que el propio Dios se da a significar, esto es, se testimonia en la ética. Que Dios se testimonia en la ética significa que de algún modo (a saber, en el *factum* de la conciencia moral que asume el mandato de la razón como un resorte del actuar y, además, en la conciencia de estar sometidos a un mandato absoluto e incondicionado que no podemos cumplir por nosotros mismos) nos sentimos afectados por una alteridad trascendente de la que el conocimiento no puede dar cuenta. Y es esta afección de una alteridad trascendente, que, paradójicamente, el sujeto encuentra *en sí mismo, en su propia constitución*, la que lleva a la razón a postular a Dios o, dicho de otro modo, a pensar que el término Dios puede significar, sin que ese significado pertenezca al orden de la determinación del ser por el conocer, esto es, al orden ontológico. El testimonio es, en síntesis, lo que nos permite pasar de la razón práctica a la “fe moral pensante”.

Ahora bien, este Dios, postulado por la razón en tanto fe pensante, puede ordenar o bien a través de preceptos positivos de carácter estatutario, o bien a través de leyes puramente morales formuladas autónomamente por la razón (el imperativo categórico). “Atendiendo a estas últimas todo hombre puede por sí mismo y a través de su propia razón reconocer la voluntad de Dios, que está a la base de su religión, pues propiamente surge el concepto de la divinidad sólo de la conciencia de estas leyes y de la necesidad de la razón de postular un Poder que pueda proporcionarles el entero efecto posible en el mundo concordante con una finalidad ética.”<sup>11</sup> De la cita precedente es posible extraer

---

<sup>7</sup> Ello por una razón estrictamente formal: toda experiencia (y la *gnosis* lo es) se da en el marco formal de todas las intuiciones en general, a saber, el tiempo; mientras que Dios en sí mismo está más allá del tiempo, que es un modo humano de captar el objeto.

<sup>8</sup> “[Dios] sólo puede ser pensado como legislador supremo de una esencia ética común, en consideración de la cual todos los verdaderos deberes, por consiguiente también los éticos, deben ser representados al mismo tiempo como sus pedidos. (...) Este es empero el concepto de Dios como el de un regente moral universal” *RGV*, p. 99.

<sup>9</sup> “Ella [la razón] no discute ni la posibilidad ni la realidad de los objetos que corresponden a las mismas [a sus ideas], pero ella puede aumirlos en sus máximas de pensar y de actuar” (*RGV*, p. 52). Y ello sin que la razón “se los apropie como una posesión suya más amplia” (*Ibid.*)

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>11</sup> *RGV*, p. 104.

dos conclusiones que refrendan lo afirmado en el párrafo anterior. Primero, la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento está a la base de toda religión, no se revela tan sólo ni por lo pronto de modo positivo, en leyes heterónomas, a cumplir por aquellos elegidos que han recibido la revelación, sino, nos dice Kant, en la conciencia de la ley moral. ¿En qué radica tal conciencia? Cuando la persona es consciente (*factum* de la conciencia moral) de que debe subordinar sus intereses a lo que la razón le ordena, descubre en esta receptividad (*Empfänglichkeit*) innata al imperativo de la razón (receptividad que es lo que propiamente le permite a este imperativo ser efectivo) su disposición originaria al bien, en la cual se testimonia la voluntad divina. Segundo, dado que todo hombre es consciente de las leyes que la razón formula, el acceso a la religión está abierto para todo hombre en tanto que tal. Podríamos unir estas dos conclusiones afirmando que sólo una religión puramente moral, esto es, que basa su idea de Dios en la conciencia de la ley moral es accesible a todo hombre. Si, por el contrario, suponemos un Dios que ordena no a través de la ley autónoma de la razón, sino por preceptos estatutarios, en cuyo cumplimiento depositamos la religiosidad, entonces el acceso a la religión, así comprendida, ya no es posible por la mera razón y, consecuentemente, tampoco lo es para todo hombre como tal, sino que requiere revelación, ya sea por tradición, ya por Escritura. Y la fe fundada en la religión concebida de esta manera ya no es una fe pensante y universal de la razón, sino una fe histórica, dogmática y particular. Ahora bien, dado que “es a través de la pura legislación moral que la voluntad de Dios está originariamente escrita en nuestro corazón”<sup>12</sup>, ella es “no sólo la condición ineludible de toda religión verdadera en general, sino que es lo que la constituye a esta misma [la religión verdadera] propiamente como tal”<sup>13</sup>, y, por tanto, las religiones históricas “sólo pueden contener el medio para su promoción y expansión”<sup>14</sup>. ¿En qué ha de consistir concretamente, entonces, la religión verdadera, es decir, cómo habrá de honrar el hombre a Dios, cuya suprema voluntad se ha inscripto en el corazón humano por medio de la originaria disposición al bien? Esta pregunta puede ser respondida en términos generales, esto es, en términos que abarcan a todo hombre en tanto que tal, afirmando sin temor alguno que el modo originario y propio de honrar la voluntad divina no radica en adoraciones y alabanzas hechas de acuerdo con conceptos revelados, que no son accesibles a todo hombre, sino a través de un cambio que haga que nuestra vida, hasta donde nos sea posible, concuerde con ese llamado originario al bien, lo que Kant denomina “el buen cambio de vida” (“*der gute Lebenswandel*”), esto es, todo hombre deviene religioso a través del actuar moral, que no es patrimonio de ningún elegido, sino de todos, pues para cumplir con ese cambio todos hemos sido elegidos.

Del análisis precedente es preciso destacar seis puntos. 1) Kant no accede al fenómeno religioso ni por medio de la revelación, ni en función de experiencias místicas estrictamente religiosas, ni por vía del interés en la salvación personal. 2) El acceso kantiano a la religión es originariamente un acceso pensante y propio todo hombre en tanto que tal (universal). 3) Este acceso pensante se puede caracterizar como fenomenología testimonial. 4) Dios *no fundamenta* (la fundamentación objetiva es cuestión de la pura razón), pero sí *se testimonia* y entra en relación con el sujeto (religión), sin que el sujeto pueda determinar la realidad objetiva del otro de los dos *relata*, en la ética, más precisamente en el *factum* de la conciencia moral. 5) La índole de este testimonio es afectiva: ya siempre en el fenómeno de la conciencia moral *sentimos* el deber de cumplir con lo que el imperativo ordena. 6) Esta asignación delata una pasividad originaria del sujeto que encuentra en su propia constitución como *dada* desde siempre una “disposición originaria al bien”. Esos seis puntos jalonan, como veremos, el modo de acceso de E. Levinas al fenómeno religioso.

## 1.2 Levinas: De Dios que viene a la idea

Refiriéndose a la cuestión del modo en que Levinas accede a la religión afirma, a mi parecer con tino, Bernhard Casper: “Quien quiera aplicar el título de filosofía de la religión al pensamiento de E. Levinas, él le haría seguramente injusticia a este pensamiento. Pues Levinas con seguridad no quiere ser (...) un filósofo de la religión en el sentido idealista y postidealista de la fundamentación filosófico trascendental de la religión, ni tampoco incluso un pensador que, como Heidegger, medita sobre lo

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

sagrado. Sin embargo el pasa por ser uno de los filósofos que en el último cuarto de siglo ha abierto un nuevo camino a la trascendencia.”<sup>15</sup> Y agrega: “Si se quiere comprender el acceso del pensamiento a la trascendencia en la obra de Levinas, entonces se debe ante todo prestar atención al método o, mejor aún, al modo de acceso que Levinas gana a lo por él considerado?”<sup>16</sup>. ¿Y en qué radica este modo de acceso? Levinas lo despliega paso por paso en su ensayo “*Dieu et la philosophie*”<sup>17</sup>. Pero antes de abordar esta especial manera levinasiana de acceder a la religión y como punto de partida de todo intento de comprender el pensamiento del filósofo sobre la trascendencia, hay que señalar, con C. Chaliel, que “la marcha *filosófica* de Levinas [como la de Kant] no presupone ninguna prueba de la existencia de Dios y no conduce a la elaboración de ninguna teología positiva ni negativa. (...). Él no elabora un discurso *sobre* Dios, no habla *de* Él, sino que evoca el *a-Dios* en tanto que corolario indispensable e irrecusable de una reflexión sobre el sentido.”<sup>18</sup> En términos del propio filósofo: “Es el análisis del sentido el que debe liberar la noción de Dios que el sentido encierra.”<sup>19</sup> ¿Mas cómo es posible tal liberación si la trascendencia radical parece sucumbir ante el discurso ontológico que determina trascendentalmente (y, así, reduce) el ser (sentido) de todo ente y lo reconduce a la órbita del yo pienso? Levinas comienza su descripción del modo de acceso a la trascendencia precisamente recalcando esta prioridad del discurso filosófico y la ontología: “El discurso filosófico de Occidente reivindica la amplitud de un englobamiento o de una comprensión última. Él obliga a todo otro discurso a justificarse ante la filosofía. La teología racional acepta este vasallaje.”<sup>20</sup> Esta prioridad de la ontología se funda en la coincidencia rigurosa entre ser y pensar. Tal coincidencia significa, para el pensar, que no hay sentido que no pueda ser determinado por el pensamiento, es decir, que toda emergencia del ser del ente – la gesta de ser – está en estricta correlación con el pensamiento que lo piensa. Y, para el ente, esta coincidencia significa hacer posible que el pensamiento lo dote de ser (sentido) mostrándose. Por tanto, el discurso filosófico debe poder también abarcar a Dios, si es que el término Dios tiene algún sentido. Pero, pensado, este Dios que se muestra pierde su trascendencia y se sitúa en el interior de la gesta de ser. Deviene un ente determinado en su *ser-ente* por el pensamiento que lo piensa. Se trata del Dios onto-teo-lógico. Y aquella disciplina cuyo *logos* determina el *ontos* del *theós* es precisamente la teología. La teología racional, fundamentalmente ontológica, se esfuerza por hacer entrar en el orden del ser la trascendencia divina, ya sea a través de la afirmación de adverbios de altura, referidos a Dios, que potencian ilimitadamente en él los atributos del ente (teología positiva), por ejemplo, cuando se dice que Dios es o existe eminentemente; ya sea a través de la *mera* negación de las propiedades de los entes (teología negativa) que, como toda negación meramente formal, depende del modo de ser de lo negado, por ejemplo cuando se sostiene que Dios es in-cognoscible, remitiéndolo, así, por vía negativa, al orden del conocimiento. Pero, ¿pueden los adverbios de altura abarcar a Aquel del que la Biblia dice “El cielo, el cielo de los cielos no te contiene”<sup>21</sup>? ¿Puede la onto-logía, matriz del sentido, dar cuenta también del significado del término Dios, sin que ello implique que el pensamiento *enti-fique* a Dios, aunque se trate del ente primero o de la *causa sui*? La otra posibilidad es suponer que el término Dios no tendría sentido inteligible alguno para el pensamiento. Por tanto, de él no se podría en modo alguno hablar de manera razonable. Levinas se sorprende: “¡Aquel que la Biblia eleva más allá de toda comprensión no habría alcanzado todavía el umbral de la inteligibilidad!”<sup>22</sup> Estaríamos, pues, colocados ante la disyuntiva de tener que elegir entre un Dios revelado, en el que se cree con una fe ciega y ajena al pensar, o el Dios ontoteológico, el primer motor aristotélico, plenamente racional, pero que no suscita fe alguna y al que en nada le va la suerte de los hombres. Levinas se permite dudar de esta disyuntiva: “Preguntarse (...) si Dios puede

---

<sup>15</sup> Bernhard Casper, “Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas”, en: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 95. Jahrgang (1988), 2. Halbband, pp. 268-277, aquí: p. 268.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas, “Dieu et la Philosophie” en (ídem): *De Dieu qui vient a l’idée*, París, Vrin, 1982, pp. 93-127 ; sigla : *DQVI*.

<sup>18</sup> Catherine Chaliel, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, París, Albin Michel, 1998, p. 186.

<sup>19</sup> Emmanuel Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 39.

<sup>20</sup> *DQVI*, p. 94.

<sup>21</sup> I Reyes, 8. 27.

<sup>22</sup> *DQVI*, p. 96.

ser enunciado en un discurso razonable que no sería ni ontología ni fe es implícitamente dudar de la oposición (...) entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe, por una parte, y el Dios de los filósofos, por otra parte; es dudar que esta oposición constituya una alternativa.”<sup>23</sup> En efecto, esta disyuntiva se plantea cuando se equipara sentido con ser del ente. Lo que usualmente ocurre en filosofía: el sentido de un ente depende de las condiciones de posibilidad de su aparecer (esto es, de aquello sobre la base de lo cual el ente aparece como aparece) y estas condiciones, determinadas por la espontaneidad trascendental del sujeto pensante, son precisamente lo que constituye el ser del ente. En términos kantianos: las condiciones de posibilidad de la experiencia son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Pero, como vimos, ya Kant plantea que Dios significa (por ello nos vemos instados a postularlo) más allá de toda experiencia posible. Del mismo modo Levinas considera que esta asimilación del sentido a la esencia, esto es, a lo que denominamos “gesta de ser” es ya una restricción del sentido. Esta restricción surge de suponer que todo lo que tiene sentido puede ser traído al presente del “yo pienso”, esto es, puede ser re-presentado. La síntesis cumplida por la unidad del “yo pienso”, a través de la cual el pensamiento determina la esencia del ente y, por tanto, su sentido, esto es, las condiciones de posibilidad de todo aparecer del ente, “constituye el acto de la presencia o la presencia como acto o la presencia en acto”<sup>24</sup>. El poder ser traído al presente siempre re-tomable, siempre re-presentable del pensamiento, sería, pues, la condición última de posibilidad del sentido. De lo que se trata, si se quiere hallar una alternativa distinta a la disyuntiva entre inteligibilidad inmanente o trascendencia ininteligible, es, por tanto, de poner en cuestión este privilegio absoluto del presente y de la presencia como condiciones del sentido. De lo que se trata, pues, es de remontarse a un sentido que ya no significaría más en términos de presencia, ergo, ni en términos de ser, ni en términos de ente. Es necesario preguntarse si “más allá de la inteligibilidad de la inmanencia no se extiende la significancia, la racionalidad y el racionalismo de la trascendencia, si más allá del ser no se muestra un sentido, cuya prioridad, traducida en lenguaje ontológico, se diría previa al ser”<sup>25</sup>.

En este punto encontramos la primera serie de convergencias fundamentales entre el camino de Levinas y el de Kant. Los dos descartan la teología y la “experiencia religiosa”<sup>26</sup> como modo originario de acceder al fenómeno religioso. Los dos buscan un *acceso pensante*, racional, y, por ende, abierto a todo hombre en tanto que tal, esto es, *filosófico y universal*, a la religión. Y los dos convergen en afirmar que el pensamiento que trata de acceder al modo en que Dios significa ha de ser un pensamiento diferente al de la ontología (Levinas) o, lo que es lo mismo, un pensamiento que no es ni puede ser conocimiento, y que no implica ninguna experiencia ni ninguna representación de la realidad objetiva de lo pensado (Kant). Tanto Kant como Levinas, se preguntan si Dios puede significar filosóficamente sin ser objetivado, se preguntan si es posible referirse a Él sin convertirlo en un “tema del discurso religioso”. En síntesis, ambos comparten la búsqueda de una cierta “racionalidad de la trascendencia”. Y ambos la encuentran por vía ética.

En efecto, para Levinas la ruptura de la estricta correlación entre ser y pensar la produce precisamente la Idea de lo Infinito o Dios en el sujeto, y esta idea significa de modo *práctico*. ¿Cómo? Pues en una intriga (conjunto de relaciones en las cuales los que están en la relación se absuelven de ella sin determinar al otro *relata*) que él denomina “Divina Comedia”. Esquematizaremos aquí algunos aspectos fundamentales de esta intriga para evidenciar hasta qué punto ella delata un acceso práctico al fenómeno religioso esencialmente convergente con el kantiano. Comencemos por un análisis meramente formal, esto es, por determinar las condiciones formales necesarias para que lo Infinito

---

<sup>23</sup> *DQVI*, pp. 96-97.

<sup>24</sup> *DQVI*, p. 100.

<sup>25</sup> *DQVI*, p. 96.

<sup>26</sup> En este sentido afirma Levinas: “Un pensamiento religioso que se sustenta en experiencias religiosas pretendidamente independientes de la filosofía es ya, en tanto que fundado sobre la experiencia, referido al yo pienso y enteramente basado en la filosofía.” *DQVI*, p. 103. En efecto, toda aquel que se remite a una “experiencia religiosa” interpreta a Dios como algo que él ha visto o escuchado, lo interpreta, por tanto, de acuerdo con las condiciones de posibilidad de toda experiencia, es decir, en términos de presencia, de ser y de inmanencia. Que un discurso pueda referirse a lo que no ha sido visto, ni oído, ni experimentado interiormente ni comprendido es lo que, tanto para la mística cuanto para la teología, permanece insospechable.

signifique sin que esa significación sea una representación del *ontos* del *theos*. Para que la idea de Dios trascienda el pensamiento representativo e identificatorio o, dicho de modo cartesiano, para que la realidad objetiva del *cogitatum* haga explotar la realidad formal de la *cogitatio*, es necesario, desde el punto de vista formal, que la idea de Dios sea *ya* Dios en nosotros o, como dice Levinas recordando a Malebranche, “no hay idea de Dios, sino que Dios es su propia idea”<sup>27</sup>. La idea de Dios ha de ser, pues, *ya* Dios en mí rompiendo toda idea que la conciencia pudiera forjarse de Dios, “como si la diferencia entre lo Infinito y quien debiera englobarlo y comprenderlo fuese una no indiferencia de lo Infinito respecto a este englobamiento imposible”<sup>28</sup>. El “in” de lo infinito habrá de significar, entonces, a la vez “no” y “en”. El “in” mienta el “no” pero no en el sentido de la mera negación formal del juicio negativo, no en el sentido de la teología negativa, esto es, del mero no ser finito, sino precisamente en cuanto lo Infinito se da a significar de un modo tal que *no* se deja id-entificar por el pensamiento para el cual significa. Lo Infinito y trascendente sólo puede significar en tanto que tal si su manera de darse a significar implica ya un negarse a ser absorbido por la correlación entre ser y pensar. En tal medida el “in” de lo infinito es ya un “no”. Pero sólo puede ser un “no” si su modo de significar no proviene de una determinación ontológico formal del pensamiento, sino en la medida en que el propio infinito haya puesto su significación en el sujeto. Por ello el “in” significa también “en” lo finito. lo Infinito no es intencionado por la conciencia, sino que ella lo padece o sufre como si desde siempre lo llevara “en” sí. Se produce así una especie de inversión: es la idea la que desde siempre, desde un pasado que no puede ser traído al presente de la representación, porta la conciencia en vez de ser la conciencia quien porte la idea. La conciencia sólo después, en un segundo tiempo, puede padecer lo que en un tiempo anterior a todo tiempo re-memorable por la actividad sincronizadora de la representación ya la ha afectado. Por ello puede afirmar Levinas que la idea de lo Infinito, para romper la actualidad del pensamiento, requiere “una pasividad más pasiva que toda pasividad; como la pasividad de un traumatismo según el cual la idea de Dios hubiera sido puesta en nosotros”<sup>29</sup>. Sólo así una idea significaría con una significación anterior a toda presencia representable o, lo que es lo mismo, “a todo origen en la conciencia”. Se trataría, pues, de una significación anárquica, más antigua que el acto reflexivo por el cual la conciencia toma conciencia de padecer la Idea de lo Infinito en sí. Se trataría, pues, de una significación que no extrae su sentido de su manifestación y que, de ese modo, rompería con la correlación entre la mostración del ser y la determinación del “cómo”<sup>30</sup> se muestra lo que se muestra por el pensar, en donde para la filosofía radica el origen del sentido. La cuestión es, pues, cuál es dicha relación positiva que cumple aquellas condiciones formales que aquí hemos esbozado y que le permiten a lo Infinito significar más allá de la disyuntiva entre un pensamiento sin trascendencia o una fe sin pensamiento. O, lo que en el fondo constituye la misma pregunta: “¿Cómo es pensable la trascendencia como relación, si ella debe excluir la última – y la más formal – copresencia que la relación garantiza a sus términos.”<sup>31</sup>

Pues bien, un pensamiento conducido a pensar más de lo que él puede pensar, sólo es posible como un estar afectado o traumatizado hasta tal punto por algo otro respecto de sí que el sujeto no puede dejar de “estar tendido hacia” o “estar remitido a” lo que no puede contener. Es decir, sólo es posible como pura remisión o tendencia a, como *Deseo*. Pero se trata de un Deseo que difiere del deseo hedónico, donde lo deseable, que resulta de una necesidad del sujeto, es identificado y representado como aquello que puede satisfacer dicha necesidad, y donde, consecuentemente, nos reencontramos con el proceso de inmanentización del mundo exterior. Justamente por ser un Deseo provocado por aquello que es absolutamente otro respecto del deseante y de lo que el deseante, en tanto sujeto pensante, puede contener, Levinas mienta aquí un Deseo más allá de toda posible

---

<sup>27</sup> *DQVI*, p. 105.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *DQVI*, p. 106.

<sup>30</sup> A este “cómo” lo llama también Levinas “en tanto que” o “aura” de la idea y mienta el hecho de que a la conciencia siempre se le aparece algo “en tanto que” algo y es precisamente a través de ese “en tanto que” que la conciencia rinde la exterioridad de lo que aparece y lo somete al mundo u horizonte trascendental que ella proyecta. Cf. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 117; sigla: *AE*.

<sup>31</sup> *Ibid.*



satisfacción y que no puede identificar, como en el caso de la necesidad, un término o un fin hacia el cual se dirigiría. Ahora bien, un Deseo sin fin, un Deseo padecido por el sujeto, pero que apunta a lo que está más allá de todo ser y de toda satisfacción, sólo es posible como un Deseo absolutamente desinteresado (*dés-intéressement*), esto es, como un Deseo o tendencia que no resulta de ninguna inclinación o *inter-esse* personal y, por ello mismo, como Deseo del Bien. Me pregunto aquí si no reencontramos en este Deseo del Bien levinasiano aquella misma disposición originaria e innata al Bien que Kant encuentra en el hombre en el *factum* de la conciencia moral. Personalmente me costaría bastante calificar a estos dos padecimientos innatos, anteriores a la conciencia representativa y, por tanto, anteriores al marco formal de todos los fenómenos de los cuales el sujeto trascendental puede tener conciencia, a saber, el tiempo, de fenómenos diferentes.

Lo Infinito *qua* Infinito sólo puede, por tanto, significar como Deseo del Bien. Por ello podemos decir que este Deseo del Bien es el modo mismo en que *se pasa* lo Infinito<sup>32</sup>. Sin embargo, en este punto del análisis aún no ha sido precisada “la manera en que el interés se excluye del Deseo de lo Infinito” ni ha sido dicho “en qué medida lo infinito trascendente merece el nombre de Bien”<sup>33</sup>. Es decir, aún no hemos determinado en qué consiste concretamente esta relación positiva del pensamiento con la pasividad anárquica de la subjetividad que llamamos Deseo del Bien. ¿Cuál es, pues, aquella relación que puede el pensamiento puede caracterizar como Deseo del Bien? Para que el desinterés sea posible y el Deseo de lo Infinito sea Deseo del Bien, para que el Deseo de lo más allá del ser o de la Trascendencia no se reabsorba en la inmanencia de la representación, es necesario que lo Deseable o Dios se absuelva de la relación y permanezca separado en el Deseo: “próximo pero diferente – Santo.”<sup>34</sup> Y ello, a su vez, sólo es posible si el Deseo, puesto en mí, me remite a Dios *remitiéndome* a lo Otro respecto mío y respecto de Dios, esto es, al Otro hombre en tanto tal. Lo que ocurre concretamente en la responsabilidad ética por el otro hombre. En efecto, el hecho de que yo esté expuesto al otro y tenga siempre en mis manos o bien la posibilidad de tratarlo como una cosa, servirme de él e incluso matarlo, o bien la posibilidad de ser-para-el-otro *tomando su propia vida como un fin en sí mismo*, esto es, el hecho de hallarse arrojado a la in-condición de estar ya siempre portando la responsabilidad por el otro, es la única manera de abordar al otro en tanto Otro y no objetivarlo de acuerdo con mis intereses. Ahora bien, que a mi pesar y antes de toda representación posible *ya* me encuentre arrojado a esta in-condición, que yo cargue con esta responsabilidad que no he querido, que mi exposición al otro me vuelva *efectivamente* y no sólo en términos lógicos responsable por él en tanto que tal, o, más precisamente aún, que yo padezca el encuentro con el rostro del otro como una asignación ineludible sin carencia a la responsabilidad por ese rostro, esto es propiamente el Infinito significando en mí, sin que su significación resulte de la espontaneidad de la conciencia. Este padecimiento ineludible, esta responsabilidad anárquica por el otro es el modo concreto en que me encuentro ya siempre remitido a aquello que no puedo contener y que escapa a todo interés egoísta. Este padecimiento originario de la responsabilidad por el otro, lo que en su determinación concreta significa la conciencia de no deber tomarlo nunca como mero medio, sino siempre como fin<sup>35</sup>, es el Deseo del Bien puesto en mí como sujeción o disposición originaria al Bien

---

<sup>32</sup> *DQVI*, p. 111.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *DQVI*, p. 113.

<sup>35</sup> ¿No implica acaso también el tomar la humanidad siempre como fin y nunca como medio el tener que responder por todo y por todos y no meramente en el sentido negativo de no contradecir una máxima abstracta, sino en el positivo de ser para la libertad y la vida del otro? El propio Kant aclara expresamente que cumplir con el deber de no tomar la humanidad como medio no significa tan sólo no sustraerle nada a los demás y permitir que hagan su vida por sí mismos sin tener que responder por ella, como si con ello el sujeto pudiese quedarse tranquilo por no contradecir máxima alguna. Escribe Kant: “Mas es una concordancia meramente negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí*, el que cada uno no se esfuerce, en lo que pueda, en fomentar los fines ajenos. Pues siendo el sujeto fin en sí mismo, los fines de éste deben ser también en lo posible, *mis* fines, si aquella representación ha de tener en mí todo su efecto” *FMC*, pp. 86-87 (*GMS*, 430). Respetar la humanidad como fin en sí me exige no sólo no matar al otro, sino hacer míos sus fines, es decir, volver cuestión mía su vida y su libertad, que son la condición de posibilidad de que él se plantee fines. En este sentido el imperativo categórico ordena lo mismo que el imperativo del rostro: “No matarás ni me dejarás sólo en mi mortalidad”. Un y otro imperativo nos exigen ser para la vida y la libertad de todos los otros. Por ello podemos decir que ambas

ya antes de cualquier otro deseo objetivo y de cualquier otro interés. Y este peculiar modo en el que *el* Infinito remite al *yo*, en el seno de su deseabilidad misma, a la responsabilidad no deseada por el *tú*, es lo que Levinas designa con el término *illeidad*. “Retorno por el cual lo Deseable escapa al Deseo. La bondad del Bien (...) inclina el movimiento al que ella llama para separarlo del Bien y orientarlo hacia el Otro y así solamente hacia el Bien.”<sup>36</sup> De este modo lo Deseable se separa de la relación a la que me asigna y, en virtud de esta separación o santidad, permanece *El* en la relación entre el *yo* y el *tú*. Este *El* significa como el Bien en un sentido eminente: no porque me colme de beneficios, sino porque me conduce a desear la bondad, que es “mejor que todos los bienes por recibir”<sup>37</sup>.

La Infinito o Dios significa, pues, éticamente y la subjetividad, en la esfera práctica, es más que el “yo pienso”, que ella también es en el orden teórico. Ella es, en la responsabilidad por el otro, sujeción al otro, o, lo que es lo mismo, conciencia del deber de no tomarlo nunca como medio, sino como fin. Sujeción al otro o conciencia del deber que no tiene sentido y resulta inexplicable en el dominio del ser, pero que es el modo propio en que significa éticamente lo Infinito en el sujeto. Y es en el cumplimiento de la responsabilidad ética, en el esfuerzo siempre insuficiente por cumplir con un deber absoluto, que nos relacionamos con el Infinito o, lo que es lo mismo, que accedemos a la religión. La ética, el padecimiento de la responsabilidad para con el otro, que, como la conciencia moral kantiana, resulta incomprensible en el orden del ser, es más y mejor que el ser. La ética es la posibilidad de lo más allá; es, para Levinas, la posibilidad misma de la religión. Como en el caso de Kant, es a través de la ética que Levinas accede a la religión. Y no a la inversa. No es la religión quien, para ninguno de los dos, fundamenta heterónomamente la ética. Ni Levinas ni Kant postulan a Dios para tener un fundamento de la moral. Así como para Kant la razón puede fundamentar autónoma y objetivamente el imperativo categórico, así también Levinas, en su análisis de la subjetividad como exposición y sensibilidad, puede fundamentar objetivamente la incondición de responsable. Dios no viene, entonces, a fundamentar la ética lógicamente, como si se tratase de un principio trascendental, sino que Dios es testimoniado por la ética en la medida en que es necesario que ese fundamento objetivo se vuelva efectivo, es decir, sea asumido subjetivamente y determine la acción. En Kant ello ocurre por el padecimiento de la conciencia moral, que hace que la razón pura pueda ser práctica. En Levinas es el *sentir-se* en sí mismo asignado a la responsabilidad, lo que el filósofo llama *inspiración o espiritualidad del alma*, lo que permite que la exposición no sea un mero e indiferente “estar afuera”, un neutro “ser-con”, sino ya *efectivo* padecimiento de la responsabilidad por el otro, incondición de rehén. Y es precisamente el *factum* de la conciencia moral y el efectivo padecimiento de la responsabilidad (el no poder no desear el Bien) lo que lleva a ambos filósofos a afirmar que la cuestión de Dios es una cuestión con sentido. En síntesis, en ambos el pensamiento, cuando llega a su límite en el intento de comprender cómo el fundamento objetivo de la ética puede ser subjetivamente efectivo, es decir, en términos kantianos, cómo es posible que la ley se torne resorte del actuar, y en levinasianos, cómo es posible el Bien como Deseo, entonces, el pensamiento se encuentra en la constitución originaria del sujeto no reductible al “yo pienso” con el testimonio de Dios<sup>38</sup>.

Del análisis de esta “Divina Comedia” se desprende una segunda serie de convergencias entre el modo levinasiano y kantiano de acceder a la religión. En efecto, también el levinasiano puede ser

---

éticas son convergentes en su determinación, esto es, en aquello que propiamente nos mandan. Sobre la concordancia de ambos imperativos cf. también: Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg/ München, Alber, 1998, pp. 38-39.

<sup>36</sup> *DQVI*, p. 114.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> El testimonio anáquico de Dios, a saber, la disposición originaria y creatural humana hacia el bien, es necesario para que el fundamento objetivo de la acción sea asumido en la máxima como resorte subjetivo. De allí que, a mi modo de ver, C. Chalier (*op. cit.*, p. 182) no hace justicia al pensamiento kantiano cuando afirma que “la moral depende únicamente de la razón” y que “no tiene ninguna necesidad de Dios para hacer escuchar su voz”. De hecho en todo el capítulo de su libro dedicado a la relación entre moral y religión (C. Chalier *op. cit.* pp. 179-205) la autora desconoce la diferencia entre fundamento objetivo y resorte y, por ello mismo, juzga parcialmente el acceso kantiano a la cuestión religiosa

calificado de “fenomenología<sup>39</sup> testimonial”, en cuanto despliega un análisis fenomenológico del conjunto de relaciones en la cual lo Infinito, sin mostrarse, se testimonia. Como en Kant, Dios, sin ser objeto de experiencia alguna, entra en relación con el sujeto (religión), en un *factum* de naturaleza ética: la responsabilidad. La índole de este hecho es, al igual que en Kant, afectiva: la responsabilidad es padecida como una asignación. Y, finalmente, esta asignación, como el padecimiento de la conciencia moral en Kant, trae a la luz una dimensión de pasividad originaria del sujeto que encuentra en su propia constitución, como *dada* desde siempre, una relación originaria con el Bien.

El conjunto de convergencias que los análisis precedentes pusieron a la luz nos conduce a un primer corolario, común para ambos filósofos, a saber, la necesidad de suponer, explícitamente en el caso de Levinas, implícita en el de Kant, un pasado distinto del pasado del tiempo fenoménico. En efecto, Dios, que no puede ser objeto de experiencia y que, por tanto, está más allá del tiempo en tanto condición formal general de todos los objetos de una experiencia posible, se testimonia como *ya siempre* dado en la pasividad originaria, por la cual el sujeto es susceptible al bien. Pasividad que Levinas encuentra en la in-condición de estar *ya siempre* sujeto a la responsabilidad por el otro y Kant en la *ya siempre* dada disposición natural (*natürliche Anlage*) al bien, esto es, en la receptividad (*Empfänglichkeit*) innata a la ley moral, “a través de la cual Dios *in-scribe* su voluntad *en* nuestro corazón”<sup>40</sup>. Este “ya siempre”, propio de la dimensión de pasividad del sujeto, indica un pasado que nunca fue objeto de intuición pura *a priori* ni puede ser traído al presente de la representación. Mienta un pasado que nunca fue presente y que, por ello, no se corresponde con ninguna intuición; un pasado anárquico o creatural, anterior a todo acto de conciencia. Acceder a la religión significaría dejar que este pasado anárquico atravesase *dia-crónicamente* el tiempo fenoménico y nos deje padecer nuestra ligazón creatural con el bien inscripto en lo más profundo del sujeto. Paradoja de un pasado, más antiguo que todo pasado, pero cuyo destino no es el olvido, sino el estar presente sin ser representado.

## 2 La modalidad concreta de la religión.

### 2.1 Kant: religión como restablecimiento del vínculo con el bien.

Aun cuando Kant expresamente afirma que Dios se testimonia en la disposición originaria y creatural humana hacia el bien<sup>41</sup>, sin embargo, el hombre no entra en relación concreta con ella, sino “*después* [es decir, en el tiempo fenoménico, posterior al pasado an-árquico y creatural de la disposición] cuando él asume o no en su máxima los resortes en ella contenidos (lo cual debe ser confiado por entero a su libre elección)”<sup>42</sup>. Sólo entonces, esto es, en el acto moral libre, entra el hombre (o no) en relación con la bondad originaria que en él desde siempre habita y hacia la cual se siente una y otra vez subjetivamente apelado. El entrar en esta relación es el modo concreto en que acaece la religión. Por ello mismo la religión es una relación libre y, por tanto, que un hombre acepte o no a Dios no es cuestión de predestinación ni de gracia, sino que depende enteramente de subordinar nuestras máximas interesadas, esto es, nuestro amor egoísta a nosotros mismos<sup>43</sup>, a nuestra conciencia moral, cuya apelación es fundamentada por la razón y formulada por ésta en el imperativo. El cumplimiento de la ley moral es, entonces, para Kant, la modalidad concreta de la *re-religión* en cuanto ella cumple con “el *re-establecimiento* (*Wiederherstellung*) de la disposición originaria al bien en

---

<sup>39</sup> Refiriéndose al caso del cristianismo escribe Levinas: “Yo quiero plantearme hasta qué punto las ideas que valen incondicionalmente para la fe cristiana tienen un valor filosófico: en qué medida pueden mostrarse en la fenomenología” E, Levinas, *Entre nous.*, Paris, Grasset, 1991, p. 70.

<sup>40</sup> Cf. nota 15, cursivas mías.

<sup>41</sup> “Die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag.” *RGV*, p 50.

<sup>42</sup> *Ibid.* Cursivas mías.

<sup>43</sup> Este amor a sí mismo, colocado como máxima suprema a la que se subordinan todas las otras, es, para Kant (Cf. *RGV*, p. 36) el principio de todos los males. Me pregunto si no hay aquí también una notoria convergencia con Levinas, quien considera que el principio del mal es un exceso de ser o de positividad, es decir, es poner la autoafirmación y la autoidentificación como principio determinante del actuar.

nosotros”, la cual “consiste en la respetuosa atención (*Achtung*) para con la ley moral”<sup>44</sup>. Y se trata de un cumplimiento puramente moral en cuanto es precisamente el respeto por la ley y no el solapado interés, por ejemplo en la salvación o felicidad personal, lo que debe mover a la voluntad a cumplir con su deber. La religión radica, pues, “sólo en el establecimiento de la *pureza* de los resortes como supremo fundamento de todas nuestras máximas”<sup>45</sup>, de modo que nuestra acción no sólo concuerde objetivamente con el deber, sino que lo haga también subjetivamente, es decir, que el único resorte de nuestro actuar ha de estar dado por la respetuosa atención para con la ley moral. En efecto, si la religión es el reestablecimiento de la relación con el bien originario en nosotros, ella sólo puede consistir en la pureza de los resortes de nuestras máximas, pues, “lo originariamente bueno es la santidad de las máximas en la observación del deber”<sup>46</sup>. Y “el hombre que asume en su máxima esta santidad, aun cuando no es por ello él mismo santo (pues entre la máxima y el hecho hay aún un largo trecho), sin embargo está siempre en camino a acercarse en un progreso infinito a la santidad.”<sup>47</sup> Para estar en camino a la santidad y ser agradable a Dios no basta, pues, con ser un hombre legal, sino moral. Y un hombre moral es aquel que, cuando reconoce algo como deber, no necesita ningún otro resorte para actuar diferente de la representación del deber mismo. La santidad no se alcanza, pues, por una paulatina reforma de las máximas impuras, sino por una auténtica “revolución”, que consiste en subordinar tales máximas impuras o, en otros términos, la identificación egoísta del yo, al respeto a la ley. He aquí una transformación que equivale, para Kant, a una verdadera revolución en la constitución moral humana. Se trata de un “renacimiento” y modificación del *corazón*<sup>48</sup> del hombre (esto es, de la sensibilidad para con el testimonio de Dios inscripto en el sujeto); renacimiento que bien podríamos llamar una nueva creación.

Sobre esta concreción ética de la religión en Kant quisiera realizar tres observaciones que se refieren respectivamente, al papel de la libertad, al carácter infinito del deber y a la cuestión de la relación entre salvación religiosa y autonomía moral. En lo atinente a la libertad habría que distinguir dos planos en el uso del término religión. Un plano pre-voluntario y otro libre. El plano pre-voluntario muestra el hecho de que todos los hombres *ya* se hayan ligados al bien en tanto *una y otra vez* son llamados por su conciencia moral a cumplir su deber. En tanto tal todo hombre está en sí mismo vinculado con el Bien “inscripto en su corazón”. Sin embargo este vínculo originario debe ser reactualizado a cada instante: la interpelación debe transformarse en respuesta. Y ello sólo es posible cuando el hombre libremente determina su voluntad por la ley. En este segundo plano, en el plano de la reactualización constantemente renovada de “una revelación (racional no empírica) que acontece constantemente”<sup>49</sup> la religión es una relación libre. Ahora bien – y pasamos a la segunda de las tres observaciones anticipadas – lo propio de la religión no consiste en que, cumpliendo el deber, el hombre realice el Bien originario, al que una y otra vez se encuentra llamado. Estrictamente hablando está “más allá de las fuerzas humanas” cumplir con el deber. Y ello porque nuestras acciones no se corresponden con la pureza absoluta que exige la ley moral. Por por más puras que ellas sean, siempre se encuentran movidas por otros resortes aparte del puro respecto a la ley moral, y en sus móviles conviven la atención para con la ley y las inclinaciones. Por ello afirma Kant que, de hecho, no hay un solo ejemplo de la moralidad<sup>50</sup>. Por tanto, el valor moral no puede radicar en el acto, en lo hecho concretamente, en lo que Levinas llama *Dicho*, puesto que aquí siempre la pura atención al llamamiento del Bien al bien revierte en intereses solapados, aun cuando más no fuera el interés en la salvación, sino que lo propiamente religioso de la religión, esto es, de la libre reactualización del vínculo con el Bien, radica en el constante atender al llamado, en la constante “atención” para con la ley moral. La religión no se reconoce en el *acto* objetivo (en lo *Dicho*), sino en la *actitud* o *virtud*<sup>51</sup> (en el *Decir*) consistente en una “disposición de ánimo conforme a la ley”, esto es, una disposición que,

---

<sup>44</sup> *RGV*, p. 46.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *RGV*, pp. 46-47.

<sup>48</sup> *RGV*, p. 47.

<sup>49</sup> *RGV*, p. 122.

<sup>50</sup> *FMC*, p. 50 (*GMS*, p. 407).

<sup>51</sup> *CRP*. 180, (*KPV*, p. 128).

consciente de sus inclinaciones, se empeña en sacrificar los propios intereses y cumplir con el deber. En términos de Kant: “La constante y diligente dirección hacia un cambio de vida bueno moralmente es todo lo que Dios exige de los hombres para que ellos sean en su Reino súbditos de su agrado.”<sup>52</sup> Podría decirse que el carácter absoluto, categórico e incondicional – sobrehumano – del imperativo, a través del cual el Bien inscripto en nosotros nos liga a él, precisamente en virtud de su estrictez más allá de nuestras fuerzas, revierte paradójicamente en misericordia y comprensión divinas. En efecto, no se trata de cumplir con el mandato sobrehumano, sino de una y otra vez tener la atenta y diligente actitud de hacerlo. Y para ello la misericordia divina nos da infinitas oportunidades a través de la constante renovación del deber para con los hombres, para con los otros y para con uno mismo. Afirma Kant: “la revelación divina acontece constantemente”<sup>53</sup>, y esto no puede sino significar que el mandato de la razón no se acalla nunca y nunca podemos dar por cumplidos nuestros deberes. Pero precisamente por ello estamos también constantemente invitados a volver a intentarlo, a perseverar en el buen cambio de vida. Como si este renovarse de una interpelación o exigencia, que por absoluta no admite ser cumplida, entrañase en cada renovación un perdón y una nueva oportunidad para el hombre, como si Dios mismo pusiese las condiciones que le permitan perseverar al hombre en el camino del buen cambio de vida<sup>54</sup>, que, al fin y al cabo, es todo lo que él pide para aceptarlo en su reino. Pero – y pasamos ahora a la tercera observación – ¿no implica una pérdida de la autonomía, propia de la moralidad obrar, pensando en la admisión en el Reino de Dios? ¿No es éste un riesgo de toda interpretación ética de la religión? Ciertamente que no, puesto que, para que la acción sea moral, su fundamento objetivo (*Bewegungsgrund*) y su resorte (*Triebfeder*) deben ser exclusivamente el deber. Ahora bien, ello no es óbice para suponer, como lo hace Kant, que el legislador universal pueda adjudicar una recompensa a aquellos que son dignos de ella. Pero estos son precisamente aquellos que no obran movidos por el interés en la recompensa, sino que tienen como resorte de su actuar el *Deseo* (en el estricto sentido levinasiano del término), nunca satisfactible, de responder a la apelación del Bien que mora en lo íntimo de la conciencia moral y cuya voz se deja oír en el mandato de la razón práctica. De este modo la moral kantiana, sin dejar de ser autónoma, encuentra en el sujeto un elemento exterior al sujeto, a saber, su tendencia constitutiva hacia el bien, cuya inconceptuabilidad (*Unbegreiflichkeit*) “delata una disposición de ascendencia divina”<sup>55</sup>. Consecuentemente es posible decir que la autonomía no impide el descenso en el sujeto de un elemento infinito y exterior con quien se relaciona (re-religión) en la ética, y que, a la par, la relación religiosa no arruina la autonomía ética<sup>56</sup>.

## 2.2 Levinas: religión como resposanbilidad infinita

El modo en que, para Levinas, se concreta, esto es, se vive originariamente la religión es convergente con el kantiano. En efecto, también para Levinas, la religión se efectiviza genuinamente en la ética, y lo hace como responsabilidad por el otro. “La frase en la que Dios viene a mezclarse con los términos no es ‘yo creo en Dios’. El discurso religioso previo a todo discurso religioso (...) es el ‘heme aquí’ dicho al prójimo (...), es decir, mi responsabilidad por el otro.”<sup>57</sup> Como el deber en Kant esta responsabilidad es absoluta, lo que implica concretamente dos cosas: primeramente que su “urgencia es extrema”, esto es, que ya cargo con ella (como lo hago con el deber) antes de cualquier decisión personal de asumirla o no; y, en segundo término, esta responsabilidad (también análogamente al deber) resulta prioritaria hasta el punto que el sujeto no puede medirla por ni subordinarla a ningún interés particular, esto es, resulta categórica e incondicional. Y, como en el caso del cumplimiento kantiano del deber “la responsabilidad por el prójimo va más allá de lo legal y

---

<sup>52</sup> *RGV*, p. 103.

<sup>53</sup> *RGV*, p. 122.

<sup>54</sup> Paralelamente argumenta Bernhard Casper cuando afirma que “la interpelación resulta de este modo la posibilidad del ir por mi camino, en la medida en que este camino es un camino humano y mortal.” Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens*, p. 47.

<sup>55</sup> *RGV*, p. 50.

<sup>56</sup> En este sentido nuestra interpretación se opone diametralmente a la de C. Chalier (*op. cit.* p. 189) cuando afirma, refiriéndose al pensamiento levinasiano, que “él muestra, contrariamente a la fiera autonomía kantiana, cómo la finitud del sujeto está atravesada por lo infinito”.

<sup>57</sup> *DQVI*, p. 123.

obliga más allá del contrato”<sup>58</sup>. Así como en Kant la moralidad trasciende la legalidad, pues no radica en el acto (Dicho), sino en la actitud (Decir) por la cual el sujeto no desea otra cosa que subordinarse incondicionalmente al mandato de la conciencia moral que reestablece su relación originaria con el Bien, así también en Levinas la moralidad va más allá de la legalidad y tampoco radica meramente en el acto. Si así fuera, se la podría reducir al cumplimiento de un contrato, y, en este caso, lo que movería al sujeto sería el interés en un compromiso condicionado asumido en libertad, lo cual constituye un modo de identificación del yo y no un modo del ser para el otro. Por el contrario, lo que determina la moralidad del acto está, para Levinas como para Kant, en el Decir, esto es, en dirigirme al otro movido exclusivamente por el Deseo del bien en mí. Y precisamente porque el Deseo es tan absoluto y tan *puro* que tiene que estar libre de cualquier vestigio de interés o de compromiso, aunque más no fuera el interés de querer ser santos o el de querer cumplir con los preceptos legales, es su mandato imposible de satisfacer, como era imposible para Kant encontrar un solo ejemplo de moralidad. Además, como en el caso del deber kantiano que no tolera excepciones, la responsabilidad es universal: “cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo, y yo más que los otros”<sup>59</sup>, dice Levinas citando a Dostoyevski. Y soy más responsable que los otros no porque yo cargue con una responsabilidad que los otros no cargan, pues ellos también son responsables por toda la humanidad, responsables de no tomar al prójimo, que es cualquiera, que es un representante de la humanidad, nunca en función de sus intereses (como medio) sino poniéndose a su servicio (como fin), sino que soy más responsable porque el deber moral, aunque universal, es experimentado a cada momento por un sujeto determinado, por mí mismo. Y justamente porque todos y cada uno de manera personal y no abstracta experimentamos nuestra responsabilidad por la humanidad, reflejada en el rostro del prójimo, es que todos somos hermanos. Todos hemos sido elegidos por y para el bien y en esa elección se funda, tanto en Kant como en Levinas, la fraternidad *religiosa* humana. Finalmente la responsabilidad a través de la cual la religión se consume es una responsabilidad recurrente, que nunca puede ser satisfecha, porque una y otra vez se renueva mi exposición al otro y, consecuentemente, mi responsabilidad; y más se renueva cuanto más estrecho la proximidad con el prójimo. Análogamente el mandamiento de la razón kantiana (cuya absolutez “delata o testimonia una ascendencia divina”) se renueva una y otra vez (“Dios se revela constantemente”) y no está en manos humanas poder satisfacer de una vez y para siempre esta orden absoluta y desmesurada. Por ello, para ambos filósofos la obligación ética es, estrictamente hablando, infinita.

Acerca de esta concreción ética de la religión en Levinas quisiera realizar tres observaciones paralelas a las realizadas en el acápite anterior dedicado a Kant. La primera de ellas se refiere a la cuestión de la libertad. Por un lado Kant recalca que lo que el hombre sea, bueno o malo, depende de lo que él libremente haga y que la restauración de la relación con la disposición al bien supone una libre decisión del sujeto. Por otro lado Levinas insiste en la prioridad de “la responsabilidad por el otro que viene de más acá de mi libertad”<sup>60</sup>. Sin embargo, como en el caso de Kant, es menester distinguir en Levinas un plano pre-voluntario, el del Deseo del Bien, esto es, el de portar ya en mí mismo la asignación a la responsabilidad por el otro, y un plano voluntario, a saber, el efectivo asumir esta asignación y, así, religarme con el Bien originario que ya estaba en mí *antes* de que tomara la decisión *libre* de religarme a él. No es Dios el que obra a través del sujeto como si éste fuera un títere, sino que el sujeto libremente ha de responder la apelación infinita inscrita en él. Cuando Levinas subraya que estamos sujetos a una responsabilidad sin elección no se está refiriendo, a mi parecer, a que el sujeto es determinado a obrar moralmente por *causas externas* que lo fuerzan a ello, sino a que, necesariamente y a cada instante, está puesto ante la alternativa de tener que responder por el otro. Que lo haga o no, esto ya es una decisión libre. De otro modo la respuesta no sería una respuesta moral. Empero –y pasamos ahora a la segunda observación– esta respuesta nunca satisface la orden ni es del todo desinteresada: la asignación a ser para otro, una vez asumida, vira en compromiso del yo y se deja ver en ello el interés egoísta del sujeto en cumplir con lo que se ha propuesto. Una situación análoga se daba, como vimos, en Kant, para quien no hay un solo acto por deber que sea plenamente moral y no esté mezclado con inclinaciones egoístas. Por lo tanto podemos concluir que para ambos

---

<sup>58</sup> *DQVI*, p. 117.

<sup>59</sup> *DQVI*, p. 119.

<sup>60</sup> *DQVI*, p. 117.

filósofos y por lo mismo (el carácter infinito tanto de la responsabilidad y cuanto del mandato de la conciencia moral, que se renuevan constantemente y que exigen una respuesta absolutamente libre de todo interés) la moralidad y, consecuentemente, la religiosidad no radican en los “actos buenos”, sino en la actitud de, una y otra vez y a pesar de la insuficiencia de las respuestas dadas, empeñarse libremente en seguir la dirección de “un buen cambio de vida”, lo que concretamente significa estar constantemente atentos para con la apelación que proviene de lo Infinito en el sujeto. Y – última observación – este estar atento a algo otro e infinito no convierte la moral, tampoco en el caso de Levinas, en heterónoma. Ciertamente lo Infinito, para Levinas, trasciende en lo finito, en el hecho de ordenarme al prójimo. Pero lo hace sin exponerse, sin que podamos reconocer la fuente de la que mana la orden “hasta el punto precisamente de que el decir que me viene es mi propia palabra”<sup>61</sup>. “La autoridad [que me ordena al otro] no está en ninguna parte”<sup>62</sup>. Por el contrario, se trata de una autoridad “inscripta en mí”<sup>63</sup>. Y precisamente esta posibilidad “de recibir la orden a partir de sí mismo”<sup>64</sup> es lo que representa “el retorno de la heteronomía en autonomía”<sup>65</sup>. Y sólo bajo la forma de este retorno es posible pensar “la manera misma en que se pasa lo infinito”<sup>66</sup>. Ni en Kant la autonomía de la moral implica renunciar a la relación con lo Infinito en el sujeto, esto es, a la religión, ni en Levinas la religiosidad del sí mismo, atravesado por lo infinito, conlleva renunciar a la autonomía de la moral.

La convergencia entre Kant y Levinas en la consideración de la ética como modo genuino y concreto de la religión, nos conduce a un segundo corolario temporal, común a ambos filósofos, a saber, la necesidad de suponer un presente diferente del presente fenoménico. En efecto, para Kant, el instante del deber se renueva constantemente, en la medida en que la voz de la conciencia moral no se acalla nunca y una y otra vez la razón nos ordena cumplir con su imperativo. Por ello puede afirmar Kant que Dios se revela constantemente a través de la razón.<sup>67</sup> Análogamente en Levinas una y otra vez el sujeto se reexpone y la responsabilidad por el otro se renueva. El instante en que lo Infinito se revela, colocándonos ante la instancia de responder por el prójimo, no pasa nunca (la responsabilidad nunca es satisfecha), sino que renace una y otra vez como el mismo instante; como el instante del religamiento con el bien o instante religioso. En ambos casos este “instante religioso”, que constituye el “presente viviente” de la religiosidad, difiere esencialmente del presente fenoménico. Este último fluye y desaparece, es fugaz como la intuición a la cual sirve de marco. El primero renace de sus cenizas *como el mismo instante* que permanece sin durar. Vivir religiosamente significaría, entonces, dejar que este presente constantemente renovado atravesase día-crónicamente el tiempo fenoménico y *re-actualice* una y otra vez, en el lapso de un instante que muere para concomitantemente renacer como el mismo instante, nuestra ligazón originaria con el bien. Paradoja de un presente, más presente que todo presente, cuyo destino no es devenir pasado, sino volver, en cada instante futuro, a convertirse en el mismo presente.

### 3 El sentido último del fenómeno religioso

Para Kant la conjunción de virtud y felicidad constituye el bien supremo<sup>68</sup>. Y esto vale no sólo para una persona parcial, interesada en su propia felicidad, sino también para una razón imparcial, pues tener la necesidad de la felicidad (como la tiene cada uno en tanto ella es un fin en sí de todo hombre), ser digno de ella (en virtud del obrar moral que toma como fin en sí a todo hombre) y no participar de ella, es inaceptable para la razón. Por tanto, el supremo bien, esto es, la repartición proporcional de moralidad y felicidad, constituye legítimamente un objeto de la voluntad de todo ser racional. Sin embargo, dado que la felicidad es el estado de un ser racional en el mundo a quien le va

---

<sup>61</sup> AE, p. 227.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> AE, p. 228.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Cf. nota 56.

<sup>68</sup> Cf. CRP, p. 158 (KpV, p. 110).

todo según sus deseos naturales, y la ley moral manda por un fundamento objetivo independiente de los deseos naturales, no hay en el mundo una conexión necesaria entre moralidad y felicidad. Por tanto el supremo bien no puede ser alcanzado en este mundo “y por eso tan sólo se hace objeto de esperanza”<sup>69</sup>. Ahora bien, dado que la voluntad racional y la naturaleza no corren parejas en el hombre, ninguna de las dos por sí sola puede ser la causa del objeto anhelado por esta esperanza racional. Es necesario, pues, postular una causa externa a la naturaleza y a la voluntad humana que la haga posible: esta causa externa es, precisamente, Dios, y el mundo en el cual se da la convergencia racionalmente esperada, pero que sólo Dios puede realizar, su Reino. “De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien a la religión”<sup>70</sup>; y lo hace concretamente “por medio de la representación de un mundo en donde los seres racionales se consagran a la ley moral con toda el alma, como un *Reino de Dios*, en el cual la naturaleza y la moralidad llegan a una armonía, extraña a cada una de ellas por sí misma”<sup>71</sup>. Por tanto, el sentido último, aquello hacia lo que apunta la moral es, “el progreso infinito”<sup>72</sup> hacia este Reino de Dios en el que moralidad y felicidad se conjugarían, esto es, todo hombre querría obrar bien y nadie habría de aprovecharse de la buena voluntad de su hermano. La iglesia visible no representa sino el intento, siempre imperfecto, de avanzar en la tierra, paulatina e infinitamente, hacia el Reino, cuya consumación va más allá de todo lo posible al hombre e implica, por tanto, un futuro más futuro que el tiempo en el cual se da todo aquello que es meramente posible. En tanto la iglesia ha de representar el Reino sobre la tierra ella, para ser una iglesia verdadera, debe tender a cumplir las características formales del Reino. Si tenemos en cuenta que en el Reino la voluntad de todo hombre nunca se mueve hacia su objeto por un resorte contrario a la ley moral o, lo que es lo mismo, que lo que quiere todo hombre es compatible con no tomar nunca al otro como mero medio, sino siempre como fin, debemos concluir que, formalmente considerado, el Reino radica en la armonía de todas las posibilidades compatibles con la ley de todos los seres racionales. Más para que ello sea posible hay cuatro requerimientos formales ineludibles a los que debe tender la iglesia en cuanto representante del Reino<sup>73</sup>. Primero, desde el punto de vista de la cantidad, la universalidad, pues en un estado en el cual algunos hombres tomasen como medio a quienes toman a sus hermanos como fines nunca podría darse el bien supremo y nada garantizaría que la dignidad de ser feliz sea compatible con la felicidad. Segundo, desde el punto de vista cualitativo, la pureza, es decir, que el resorte del actuar de los miembros de la iglesia sea en todos los casos la ley moral “purificada de la estupidez, la superchería y el iluso fanatismo”, pues éste es el único modo de que los fines de todos los miembros sean compatibles. Tercero, desde el punto de vista de la relación, la libertad, es decir que todos los miembros de la iglesia se relacionen unos con otros por la libre decisión de acutar con pureza, por lo que, en una situación tal, toda jerarquía quedaría suprimida. Y, finalmente, desde el punto de vista de la modalidad, la iglesia aspira idealmente a ser inmutable en su constitución, pues, alcanzadas las características anteriores, todo cambio implicaría la no realización del supremo bien. Sin embargo, esta inmutabilidad, en la realidad fenoménica, sólo puede significar la inmutabilidad en la intención de constituirse como Reino.

El Reino de Dios es, entonces, el ideal regulador de toda iglesia visible y el sentido último de la religión moral, en tanto constituye su objeto de esperanza. Pero, aun cuando el bien supremo no sea el fundamento de la moralidad, ¿no implica el convertirlo en objeto de esperanza religiosa que hay en Kant una cierta búsqueda de reciprocidad, incompatible por completo con la responsabilidad asimétrica e irrecíproca del sujeto levinasiano? Así lo entiende C. Chalier: “El postulado kantiano relativo a un Dios que, más allá de la muerte del sujeto, permita que su felicidad haga posible a fin de cuentas su virtud no tiene lugar aquí [en el pensamiento levinasiano]. Según Levinas este Dios permanece tributario de una esperanza *para sí* maracada por la economía y el cálculo. La orientación hacia el otro –el sentido– no lo permite.”<sup>74</sup> Permítaseme aquí disentir con la autora. En primer lugar y ante todo, si hay algo que no caracteriza a esta esperanza es que lo sea “*para sí*”, sino que, en virtud

---

<sup>69</sup> CRP, p. 181 (KpV, p. 129).

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> CRP, p. 180 (KpV, p. 128).

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Para los requerimientos a los que debe tender la iglesia visible cf. RGV, pp. 101-102.

<sup>74</sup> C. Chalier, *op. cit.*, p. 187. Cursivas de la autora.



de la universalidad propia del Reino esperado, sólo es posible como esperanza para todos y, por tanto, como una esperanza libre de todo cálculo egoísta. En efecto, desear no mi felicidad, sino la conjunción de mi felicidad con mi obrar moral, sólo es posible si al mismo tiempo y con la misma intensidad deseo esta concordancia para todo ser racional. En segundo lugar, no se trata del Deseo meramente pasivo de que, después de mi muerte, Dios me otorque la ansiada felicidad, sino que de lo que se trata es de la actitud comprometida de “acercar infinitamente” la iglesia visible al Reino ideal y, por tanto, tender, aunque no se lo pueda consumir, hacia el bien supremo. Esto concretamente significa que todo yo, obrando moralmente, sea para la felicidad de todo otro. Y, finalmente, en tercer lugar y hasta donde mi conocimiento alcanza, no he hallado pasaje en el cual Levinas impugne expresamente esta generosa esperanza kantiana. Por el contrario, el propio Levinas declara que “*bajo las especies*” de la responsabilidad, es decir, bajo todos los modos en que se concreta la responsabilidad originaria para con el otro o, lo que es lo mismo, bajo la universal responsabilidad de todo yo para con todo otro, “significa, no un mundo, sino un Reino; pero Reino de un Rey invisible”<sup>75</sup>. Al igual que en Kant el Reino invisible, el Reino en el que todos son para todos y, siéndolo, son para el supremo bien en todos, significa, en este tiempo fenoménico y en este mundo visible, como una *idea*, esto es, como el sentido último hacia el que tiende la entera moralidad en la que la religión se concreta. Pero, también como en Kant, “[esta] *idea* es ya un *eon*”<sup>76</sup>. Mienta una época, pero no una época en la historia del tiempo fenoménico, no una época de la historia del ser o de la esencia. “Al contrario, es la esencia quien es ya *Eon* del Reino”<sup>77</sup>. Es, como para Kant, el tiempo fenoménico, en el que se constituye la iglesia visible formada por todos aquellos que, siempre imperfectamente, asumen su responsabilidad por todo y por todos, el que ya desde siempre constituye una época en el camino infinito hacia el siempre futuro tiempo del Reino.

La convergencia entre Kant y Levinas en la consideración del sentido último de la religión, nos conduce a un tercer corolario temporal común a ambos filósofos, a saber, la necesidad de suponer un futuro más futuro que todo advenir y toda posibilidad; un futuro diferente del futuro fenoménico, cuyo destino, como el de toda intuición, es caer en el pasado. Paradoja de un futuro que, sin dejar de ser el futuro extremo que él es, se anticipa en el presente en cada momento en que la historia del ser se convierte efectivamente en un *eon* de la historia del Reino, en cada momento en que la iglesia visible anticipa “el Reino de un Rey invisible.” Vivir religiosamente significaría, entonces, re-ligarse por medio de la esperanza activa con este futuro que está siempre por venir pero que “viene desde el principio y está siempre viniendo”<sup>78</sup>; significaría hacer posible que desde un pasado anárquico incurra diacrónicamente en un presente constantemente renovado el futuro que no cabe en ningún advenir. Más allá de Kant y Levinas, pero transitando la huella sobre la cual *ambos* nos han puesto, podríamos preguntarnos si vivir religiosamente no significa encontrarnos en el tiempo con el tiempo que es *de otro modo* que el tiempo.

Prof. Dr. Ángel E. Garrido-Maturano  
Conicet – UNNE, Resistencia, Argentina

### Resumen

Primeramente, el artículo explicita las tres convergencias fundamentales entre la concepción kantiana y la levinasiana de la religión. La primera convergencia se refiere al acceso fenomenológico a la religión común a Kant y a Levinas. La segunda al hecho de que para ambos la modalidad concreta de la religión es ética. La tercera alude a un mismo modo de comprender el Reino y el acercamiento a él como *sentido último* del fenómeno religioso. En segundo lugar, el estudio señala cómo las tres

---

<sup>75</sup> *AE*, p. 106.

<sup>76</sup> *Ibid.* Significativamente las cursivas son del autor.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1007, p. 273.

convergencias son posibles porque ambos pensadores suponen un tiempo otro que se cruza (*diacronía*) con el tiempo fenoménico.

### Summary

First, the article highlights the three main points of convergence between Kant's and Levinas's views on religion. The first concerns the phenomenological access to religion that is common to both thinkers. The second has to do with the fact that for both thinkers the concrete modality of religion is ethics. The third point of convergence involves the same mode of understanding the Realm and of approximation to it as the ultimate meaning of the religious phenomenon. Secondly, the article shows that the three points of convergence are possible because both thinkers presuppose a time that is other and that passes accross (diachrony) phenomenal time.

*Palabras Clave:* Kant, Levinas, ética, religión, diacronía

*Key Words:* Kant, Levinas, ethics, religion, diachrony