

Por una crítica al servicio de lo Infinito: Otra manera de leer la relación entre la filosofía teórica de Kant y el pensamiento levinasiano

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO*

RESUMO: O presente artigo tem por objectivo explicitar pela via hermenêutica as convergências fundamentais entre a filosofia teórica de Kant e o pensamento levinasiano. O autor começa por mostrar em que medida em ambos os casos a metafísica é concebível como Desejo do Infinito. Em segundo lugar, determina-se também a prioridade do Infinito e da Metafísica sobre a "totalidade" e a ontologia de Kant. Finalmente, explicita-se em que medida a razão em Kant cumpre a inversão da intencionalidade que converte a metafísica em resposta à interpelação de um Outro indeterminável.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Desejo; Ética; Experiência; Incondicionado; Infinito; Intencionalidade; Kant, Immanuel (1724-1804); Levinas, Emmanuel (1906-1995); Metafísica; Moral; Ontologia; Outro; Razão; Totalidade; Transcendência.

ABSTRACT: The article discloses, following a hermeneutic path of thought, the main points of convergence between Kant's theoretical philosophy and the Levinasian way of thinking. The author begins by showing the extent to which in both Kant and Levinas metaphysics can be conceived as the Desire of infinity. Second, an attempt is made to establish the priority of "infinity" and metaphysics over "totality" and ontology in Kant's philosophy. Finally, the article discusses how reason, according to Kant, carries out an inversion of intentionality that turns metaphysics into an answer to the interpellation of an undeterminable Other.

KEY WORDS: Alterity; Desire; Ethics; Experience; Infinity; Intentionality; Kant, Immanuel (1724-1804); Levinas, Emmanuel (1906-1995); Metaphysics; Morality; Ontology; Other; Reason; Totality; Transcendence.

"Por lo tanto no es lo mismo trascendental que trascendente."

Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* A, 296

"La diferencia entre objetividad y trascendencia servirá de indicación general a todos los análisis de este trabajo."

Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 73.

* Conicet; Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Argentina).

Introducción

Hasta donde mi conocimiento bibliográfico alcanza puedo citar dos excelentes trabajos que se ocupan de modo específico de la relación existente entre el pensamiento de Immanuel Kant y el de Emmanuel Levinas. Uno de ellos es el de C. Chalier: *Pour une morale au-delà du savoir*¹ y el otro el libro conjunto de N. Fischer y D. Hatstrup: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*². Cada una de estas obras aborda la relación Kant-Levinas desde un criterio metodológico diferente. C. Chalier prefiere poner de manifiesto (y en muchos momentos acentuar) las innegables diferencias entre los dos filósofos³. Fischer y Hatstrup, partiendo del primado que para tanto para Kant como para Levinas tiene la razón práctica, intentan, por el contrario, llamar la atención sobre los motivos y temáticas comunes a ambos. Sin embargo, se limitan a exponer por separado ambas filosofías y evitan realizar comparaciones concretas que pongan de manifiesto en qué y cómo convergen el pensamiento de los dos filósofos. A diferencia de estos dos trabajos nos proponemos aquí resaltar *por vía hermenéutica* ciertas convergencias fundamentales entre la filosofía teórica de Kant y el pensamiento de Levinas.

Resaltamos la expresión *por vía hermenéutica* porque debe quedar claro que la intención de este artículo no es constatar, por ejemplo a través de yuxtaposición de citas, que Levinas y Kant dicen lo mismo sobre tal o cual punto, sino, desplegar una interpretación de la filosofía teórica de Kant que evidencie cómo, respecto de qué y en qué medida ésta es convergente con la filosofía de Levinas. En tal sentido

¹ Catherine CHALIER, *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*. París: Albin Michel, 1998.

² Norbert FISCHER / Dieter HATSTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Levinas*, Paderborn, Schöningh, 1999. A la bibliografía mencionada se podría agregar el artículo de Norbert FISCHER, "Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas: Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität", en: *Kant-Studien*, 90 (1999), pp. 168-190. Sin embargo, las ideas centrales de este trabajo están incluidas en *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*.

³ Si bien Chalier inicia su análisis señalando una coincidencia fundamental entre ambos autores, a saber, el hecho de que los dos renuncian a fundar la moral en la reflexión teórica y en el conocimiento objetivo y buscan en un *factum* padecido por el sujeto la fuente de la moralidad, en su libro – excelentemente escrito – la autora se empeña en resaltar y agudizar las diferencias, contraponiendo en los distintos capítulos ciertos conceptos del pensamiento kantiano y del levinasiano. Por ejemplo, la formalidad universal de la buena voluntad con la materialidad singular y concreta del rostro; la autonomía de la ley moral con la presunta heteronomía de la moralidad levinasiana; el lugar de la razón en la fundamentación kantiana de la moral con el de la sensibilidad en la de Levinas; la libertad y autonomía de la razón con la sujeción anárquica del psiquismo por la alteridad; etc. A nuestro modo de ver la interpretación – a veces demasiado estrecha – que la autora tiene de la filosofía de Kant le impide ver, más allá de las diferencias de lenguaje, de problemática y genéticas entre estos dos grandes pensadores, las convergencias fundamentales de sus filosofías.

nuestra interpretación reclama la legitimidad metodológica de buscar por sí misma puntos de contacto que el propio Levinas pasó por alto. Destacamos, además, el carácter *fundamental* de tales puntos de contacto porque ellos, más allá de las diferencias innegables de lenguaje, de problemática, de fuentes, de método y de perspectiva, conforman una serie de convergencias en lo relativo al origen primero y el fin último de la concepción de la metafísica que tienen ambos. Si se me permite la expresión, testimonian un espíritu común que alienta en el pensamiento de los dos filósofos. Finalmente llamamos la atención sobre el hecho de que este trabajo se limitará a poner de manifiesto las convergencias entre la filosofía *teórica* de Kant, más específicamente la dialéctica de la razón pura y su análisis del ideal trascendental, y la concepción de la metafísica y de la Idea de lo infinito que Levinas despliega ante todo en su primera obra capital: *Totalidad e infinito*⁴, porque en otro lugar ya nos hemos ocupado de resaltar las congruencias esenciales entre la filosofía práctica de Kant y la ética fundamental levinasiana, tal cual es expuesta en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*⁵. Hay, a mi modo de ver, dos caminos que permiten abordar la relación entre Kant y Levinas. Uno parte del primado que ambos adjudican a la razón práctica y analiza luego comparativamente sus respectivas éticas. El otro culmina en el primado de la razón práctica y trata de mostrar cómo la concepción teórica que ambos autores tienen de la metafísica lleva a este primado. En esta ocasión hemos elegido transitar este último camino.

Las convergencias fundamentales mencionadas, que conducen a los dos filósofos a declarar al primado de la razón práctica, son, a nuestro modo de ver, tres. En primer lugar, la concepción de la metafísica como relación ineludible con lo absolutamente otro y trascendente que se manifiesta en el sujeto como Idea de lo infinito. Relación que en ambos casos es pensable bajo la categoría de Deseo. En segundo lugar, el hecho de que la relación metafísica prima sobre la ontología. Este primado puede expresarse diciendo que, para ambos pensadores, la relación de la razón con la idea de una alteridad incondicionada e infinita realiza la esencia crítica de la teoría en cuanto evita que el conocimiento ontológico-trascendental constituya una totalidad cerrada y mantiene el pensamiento abierto a la experiencia de lo infinito. Y en tercer lugar, ambos pensadores convergen en cuanto su concepción de la metafísica supone una pasividad originaria de la subjetividad que no constituye, sino padece la idea de lo incondicionado, de modo tal que la "actividad" o uso puro de la razón teórica no es en Kant sino una respuesta a este padecimiento originario. Podría decirse, pues,

⁴ Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. D. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977; sigla: *TI*.

⁵ De la relación entre ambas éticas y con el mismo criterio de resaltar por vía hermenéutica las convergencias fundamentales entre Kant y Levinas nos hemos ocupado en detalle en nuestro artículo: "Por una moral al servicio del Reino: Otra manera de leer la relación entre la filosofía práctica de Kant y el pensamiento levinasiano" que aparecerá en el número XXXI (2004) de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Los análisis del presente artículo se complementan con los de aquel, por lo que remitimos a su lectura para tener una visión integral de la relación Kant-Levinas.

que el paso del entendimiento a la razón implica también para Kant una inversión de la intencionalidad por la cual la prioridad de la actividad constitutiva del sujeto trascendental deja su lugar al padecimiento de la ideal de lo incondicionado o infinito. En síntesis: metafísica como Deseo, ruptura de la totalidad e irrupción de lo infinito e inversión de la intencionalidad de la conciencia son las tres grandes convergencias entre los pensadores de los que nos ocupamos. Las tres, como veremos, llevan a ambos a afirmar el primado de la razón práctica y a desplegar una filosofía diferente del imperialismo ontológico en la que lo otro en tanto Otro puede tener lugar.

1. Metafísica como Deseo

1.1. La razón pura teórica y lo incondicionado

La estética y la analítica trascendental se encargan de demostrar que la región del conocimiento objetivo no va más allá de la aplicación de las intuiciones puras y de las formas puras del entendimiento a los materiales ofrecidos por la sensibilidad. El conocimiento depende, pues, de sus condiciones de posibilidad, a saber, la experiencia sensible y la actividad constitutiva de los conceptos del entendimiento, en tanto éstos con-forman objetos a partir del material ofrecido por la sensibilidad. Ahora bien, si se tiene en cuenta que no hay experiencia sensible de lo absoluto y que, por tanto, el entendimiento no puede constituir nada absoluto y necesario que fundamente la totalidad de sus diferentes conocimientos objetivos, habrá que concluir que no hay otro conocimiento que los que se logran en el marco de la estética y la analítica trascendentales. Sin embargo, el entendimiento *no puede* aceptar este resultado. Él, en su incesante búsqueda de un conocimiento fundamentado, no puede evitar ir más allá de toda experiencia posible y tener la idea de algo absoluto e incondicionado en el que hallen su fundamento último y su unidad sistemática la totalidad de los conocimientos empíricos. Cuando el entendimiento da ese paso más allá de toda experiencia posible y se aventura en la zona ignota de las ideas, es decir, de los puros conceptos de totalidades absolutas que no se corresponden a ninguna experiencia, penetra en el país de la metafísica y se convierte en razón en sentido estricto.

Consciente del carácter condicionado del conocimiento objetivo, la razón no puede evitar preguntarse por una instancia superior en la cual encuentren fundamento y unión sistemática la totalidad de los conocimientos posibles. Esta pregunta, que constituye el núcleo de la dialéctica trascendental, puede expresarse en los siguientes términos: ¿hay un uso real o trascendental, es decir, constitutivo de la razón pura teórica o, por el contrario, el uso de la razón es solamente lógico-deductivo? Que hay un uso lógico formal de la razón, por el cual ésta, haciendo abstracción de todo contenido, se manifiesta capaz de concluir mediatamente y ordenar los conocimientos del entendimiento según los principios de homogeneidad, especificidad y continuidad de las formas, está fuera de discusión⁶. La cues-

⁶ La *Crítica de la Razón Pura* se cita de aquí en adelante generalmente según la traducción de la siguiente edición en español: Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*. Trad. M.

ción es si también es posible un uso trascendental de la razón “por cuanto la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento”⁷. El conocimiento resultante de este uso real o trascendental de la razón se diferenciaría del conocimiento proporcionado por el entendimiento en el hecho de que se trataría de un conocimiento “que descansa en el mero pensar”⁸, es decir, se trataría de un conocimiento sintético de objetos y, a la vez, *a priori*, exclusivamente por principios e independiente de la intuición. Luego de haber precisado que el uso lógico de la razón no tiene valor objetivo, puesto que en él ella no se dirige nunca directamente a ningún objeto, sino que se limita a proporcionar *a priori* la unidad de las múltiples reglas empíricas del entendimiento bajo principios⁹, Kant responde negativamente a la pregunta por la posibilidad de un uso real de la razón. Efectivamente, del hecho de que la razón como facultad de concluir mediatamente determine *a priori* lo particular (un conocimiento) mediante lo general (un predicado proporcionado por la regla¹⁰) y procure de ese modo *a priori* unificar la multitud de conocimientos (y de reglas) del entendimiento bajo reglas cada vez más generales, no se deriva ningún conocimiento de objetos ni este hecho contiene el fundamento de la posibilidad de conocer y determinar objetos como tales. Por el contrario, tal proceder de la razón constituye tan sólo “una ley subjetiva de economía, aplicada a las provisiones de nuestro entendimiento y que consiste en reducir, por comparación de sus conceptos, el uso general de los mismos al mínimo número posible, sin que por ello sea lícito (...) dar a esas máximas al mismo tiempo validez objetiva”¹¹. Este proceder de la razón apunta a erigir un sistema ordenado jerárquicamente, en el cual se integren progresivamente todos los conocimientos que proporciona el entendimiento. Ahora bien, aquí hay que hacer dos

García Morente y M. Fernández Núñez. México: Ed. Porrúa, 1982. Sigla: *CRP*. En los pasajes en los que he preferido yo mismo traducir el texto se hace la aclaración correspondiente. Además, en todos los casos se consigna entre paréntesis la ubicación del pasaje citado según la paginación original. Para el texto original alemán nos hemos regido por la siguiente edición: Inmanuel KANT, *Sämtliche Werke*. Hrsg. K. Vorländer: erster Band: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Raymund Schmidt. Leipzig: Felix Meiner, 1926. Sigla: *KrV* (A para los pasajes que siguen la paginación de la primera edición de 1781 y B para los que siguen la segunda de 1787). Aquí en relación con el uso de la razón pura según principios lógicos cf. *CRP*, 294 (*KrV* B, 686).

⁷ *CRP*, 168 (*KrV* B, 355).

⁸ *CRP*, 169 (*KrV* B, 358).

⁹ “Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Nunca, pues, se refiere directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento para dar a los múltiples conocimientos de éste unidad *a priori* por conceptos, la cual puede llamarse unidad de razón, y es de muy otra especie que la que el entendimiento puede producir.” *CRP*, 169 (*KrV* B 359).

¹⁰ Cf. *CRP*, 170 (*KrV* B, 360).

¹¹ *CRP*, 171 (*KrV* B, 362).

observaciones que delatan la imposibilidad de la razón para alcanzar su meta. En primer lugar, en la medida en que la verdad de las reglas generales, de las cuales la razón deriva la verdad de sus conclusiones, tiene como fundamento la verdad de los juicios del entendimiento que la componen¹², la verdad del sistema está sometida a la condición de que no aparezcan nuevos juicios del entendimiento que no puedan ser subsumidos en las reglas que la razón toma como premisas mayores y más generales. Por lo tanto, aun cuando la verdad (o, mejor aún, no falsedad) de las premisas mayores, a partir de las cuales la razón erige el sistema, se ve corroborada por los casos particulares, no queda demostrada la verdad del orden sistemático, éste sólo mejora la economía de los conocimientos del entendimiento, en cuanto permite tratarlos *como si* fuesen componentes de un sistema¹³. En segundo lugar, cada regla puede ser siempre subsumida en una de mayor generalidad que constituye su condición (regreso al infinito). En función de estas dos observaciones nos vemos forzados a concluir que todo sistema resulta siempre un sistema condicionado, incompleto y provisorio.

De cara a esta situación, la razón, *por la propia naturaleza de su uso lógico*, que tiende a hallar la unidad total e incondicionada, se ve impulsada a abandonar el marco de la experiencia y su uso meramente lógico y a buscar ya no una regla, sino un principio precisamente incondicionado que permita fundamentar a través de un concepto puro la totalidad de los conocimientos particulares¹⁴. De este modo la razón se ve encaminada por su propio uso lógico hacia su uso trascendental. Aquí hay que destacar el hecho de que la razón no decide por sí misma, libre y arbitrariamente, adquirir un uso trascendental, sino que ello es algo que va en su propia naturaleza o, dicho en otros términos, la constante búsqueda de un principio incondicionado *le está impuesta a la razón*; y el hecho de que su uso lógico la conduzca a afirmar tal principio no es sino la expresión de esa imposición que *padece* la razón y sobre la cual ella no dispone. En tanto tal, la razón, si bien es la facultad de los principios, respecto de su propia tendencia a lo incondicionado se manifiesta antes que como una potencia como una impotencia, puesto que ella, aun cuando reconoce que no puede darle a lo incondicionado que busca el estatus de conocimiento y que por ello no puede fundamentar los conocimientos múltiples del entendimiento de manera trascendental en lo incondicionado, una y otra vez *no puede* sino tender hacia ello. Tal tendencia se pone de manifiesto precisamente en la máxima que rige el uso lógico de la razón y que la lleva a impulsar el conocimiento del entendimiento

¹² Así la conclusión "Sócrates es mortal", que la razón deriva de la regla o proposición universal "todos los hombres son mortales" por medio de la subsunción que opera el juicio de un conocimiento, a saber, el de la mortalidad de Sócrates, en esa regla, tiene como fundamento de su verdad la verdad de la regla que suministra el entendimiento y que afirma la mortalidad de los humanos.

¹³ Cf. N. FISCHER/ D. HATTRUP, *op. cit.*, p. 95, nota 14.

¹⁴ "Por eso llamaría yo conocimiento por principios aquellos en los cuales conozco por conceptos lo particular en lo general" *CRP*, 169 (*KrV B*, 357).

para encontrar síntesis cada vez mayores y condiciones de condiciones, en la medida en que la unidad incondicionada de los conocimientos del entendimiento no haya sido hallada¹⁵. “Esta máxima lógica, empero, no puede llegar a ser un principio de la razón pura, más que si se admite que, cuando lo condicionado es dado, también la serie total de las condiciones, subordinadas unas a otras – serie que es ella misma por tanto incondicionada – está dada, es decir, está contenida en el objeto y su enlace”¹⁶. Ahora bien, esta totalidad no está dada. Entonces, como, por un lado, el paso de la máxima del uso lógico de la razón a “principio de la razón pura” reside en una tendencia inmanente al propio uso lógico de la razón, y como, por otro lado, este principio superior permanece trascendente, en cuanto no se puede hacer de él ningún uso empírico adecuado¹⁷, resulta de todo ello que, como bien lo expresa N. Fischer¹⁸, la razón no presta un fundamento (*Grund*) a la unidad del conocimiento del entendimiento, sino que lo coloca a éste ante un abismo (*Abgrund*). Y, paralelamente, ella se ve arrojada a sí misma a una disyuntiva – si lo incondicionado tiene realmente lugar o no, y si, por lo tanto, el principio superior que ella no puede sino postular tiene o no legitimidad – que ella no puede decidir por sí misma. Hay aquí una relación particular entre la razón y lo incondicionado. Por un lado la razón por su propia naturaleza, es decir, por su propio uso lógico, no puede sino padecer la idea de lo incondicionado, pero, por otro lado, lo incondicionado se absuelve de la relación y permanece Otro respecto de la razón, en cuanto ella no puede decidir sobre su existencia ni determinarlo objetivamente (*inhaltlich*). Esta disyuntiva confronta, pues, a la razón con una *Alteridad* que se le escapa y sobre cuyo ser y sentido ella no puede disponer según su proyecto.

Como es fácil de advertir, la relación que la razón guarda con lo incondicionado – relación metafísica – en el pensamiento kantiano presenta en esencia la misma estructura que la relación metafísica concebida por Levinas como idea de lo infinito. En efecto, para Levinas “la idea de lo infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa”¹⁹. Pero antes de exponer en detalle las convergencias entre el principio supremo de la razón pura o principio de lo incondicionado en Kant y la idea de lo infinito en Levinas, es decir, antes de consignar el modo análogo en que conciben la metafísica ambos autores, es conveniente para introducir de modo propedéutico las afinidades existentes entre Kant y Levinas volver sobre lo hasta aquí expuesto y puntualizar ciertas características propias del pretendido uso trascendental de la razón pura teórica en Kant.

En primer lugar, hay que insistir en el hecho de que este intento de pensar lo incondicionado, a pesar de su infructuosidad, resulta inevitable para la razón, en cuanto ella toma en serio su propia naturaleza y función y no abandona al caos la

¹⁵ Cf. N. FISCHER / D. HATTRUP, *op. cit.*, p. 96.

¹⁶ *CRP*, 171 (*KrV B*, 364).

¹⁷ Cf. *CRP*, 171 (*KrV B* 365)

¹⁸ N. FISCHER / D. HATTRUP, *op. cit.*, p. 97.

¹⁹ *TI*, 74.

multiplicidad de conocimientos del entendimiento²⁰. Podría decirse que la razón, en cuanto toma en serio su propio uso lógico que determina su naturaleza y función, encuentra que no puede evitar *hallarse dirigida hacia* lo incondicionado, es decir, hacia aquello que nunca puede asir; y encuentra también que, paradójicamente, se aleja de lo incondicionado que busca en cuanto procura acercarse a él, puesto que cada síntesis que abarca condiciones más amplias se revela a su vez como condicionada y precipita lo incondicionado aún más lejos hacia el abismo.

En segundo lugar hay que recalcar que nuestra razón ni se halla en situación de determinar objetivamente aquello incondicionado en lo que no puede evitar pensar ni tiene ningún fundamento para afirmar su existencia²¹. Es decir, lo incondicionado que sólo puede ser *formalmente* pensado por la razón como aquello en lo que se fundamenta la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento permanece en sí mismo, en su contenido, *trascendente* a la razón. Por lo tanto podemos concluir que la inevitable relación con lo incondicionado – la metafísica – se concreta en Kant como relación con lo trascendente.

En tercer lugar, dicha relación que la razón mantiene con lo trascendente en su uso real o trascendental puede ser concebida como el pensar un concepto al que no le corresponde realidad objetiva determinable ninguna, es decir, como pensar una mera idea. “Así podría decirse que el todo absoluto de todos los fenómenos es sólo una idea; pues como nunca podemos bosquejar una imagen de ese todo, sigue siendo un problema sin solución”²². Ahora bien, semejante idea, en cuanto de ella no podemos forjarnos ninguna imagen ni representación, es una idea que no logra asir su propio *ideatum*. Podría, pues, decirse que tal idea, antes que idea de una cierta y determinada totalidad, responde a la noción cartesiana de la idea de lo infinito. De allí que no sea desatinado decir que para Kant, como para Levinas, la metafísica es la relación con la irrepresentable idea de lo infinito. Dicho de otro modo, es un pensamiento que piensa más que aquello que puede pensar.

²⁰ “En efecto, la existencia de los fenómenos, que no está fundada en sí misma, pero que está siempre condicionada, nos exige (*fordert*) buscar alrededor de nosotros alguna cosa distinta de todos los fenómenos, y, por consiguiente, un objeto inteligible donde cesa esta contingencia” *CRP*, 259 (*KrV B*, 594). Cf. también *CRP*, 178 (*KrV B*, 384) y también *CRP*, 346 (*KrV B*, 825): “La razón es empujada por una pendiente de su naturaleza a salir de la experiencia para lanzarse, en un uso puro y con la ayuda de simples ideas, hasta los límites extremos de todo conocimiento y a no encontrar reposo más que en la conclusión de su círculo en un en un todo sistemático subsistente por sí mismo.”

²¹ “Semejantes ideas trascendentales tienen un objeto simplemente inteligible, del que por lo demás nada se sabe, y que sin embargo es posible admitir como un objeto trascendental; pero para concebirlo como una cosa determinable por sus predicados distintivos esenciales nosotros no tenemos de nuestro lado ni los fundamentos de posibilidad (en tanto independiente de todos los conceptos de la experiencia) ni la menor justificación de aceptar un objeto tal, el cual por consiguiente permanece siendo un mero ente de razón (*Gedankending*)” *KrV B* 594. En este caso la traducción es mía y no sigue la, a mi parecer, confusa traducción que hacen García Morente y Núñez del pasaje.

En cuarto lugar, en la medida en que el sujeto racional no elige buscar lo incondicionado, pero tampoco puede cesar en esta búsqueda, no puede ser determinado como un yo dueño y señor de sí mismo, sino como "sujeto a" la idea de lo infinito.

Finalmente, en quinto lugar, cabría preguntarse por el *factor* que mueve a la razón a buscar lo incondicionado. Ciertamente ella es puesta ante esa búsqueda por la propia naturaleza de su uso lógico, que la encamina hacia su uso trascendental. Pero, ¿es este uso lógico, es la necesidad que tiene el entendimiento de alcanzar una unidad sistemática quien exige a la razón estar dirigida a lo incondicionado? ¿Cuál es el motivo real que impulsa y fuerza a la razón a dar el paso más allá de lo condicionado y arriesgarse en el incierto terreno de la metafísica? El motivo que lleva a la razón a dar tal paso y postular lo incondicionado como algo efectivamente real no puede provenir del entendimiento, que, sin relación alguna con algo absolutamente incondicionado, es igualmente capaz de proporcionar conocimiento objetivo. En efecto, dado que el intento de la razón de conocer objetivamente lo incondicionado no puede sino fracasar, puede el entendimiento perfectamente darse por conforme con la utilización de los conceptos de la razón como ideas reguladoras de función heurística y de validez problemática. El motivo que *efectivamente* fuerza a la razón a precipitarse en el terreno de la metafísica no radica, entonces, en el aseguramiento y la ampliación de las verdades del entendimiento – no es un motivo teórico – sino que, según Kant²³, depende de cuestiones de índole práctica que exigen a la razón libremente tomar decisiones de validez categórica. Por tanto, todo el uso puro trascendental de la razón – lo que se podría llamar filosofía pura – no tiene en concreto otro fin que "saber lo que es *preciso* hacer si la voluntad es libre"²⁴. Por ello mismo "el punto final de las sabias disposiciones de la naturaleza previsora en la constitución de nuestra razón no pertenecen más que a la moral"²⁵. Es pues la conciencia de la ley moral, que nos fuerza a fundar en un principio incondicionado nuestro obrar, el factor por el cual la razón se ve dirigida a lo incondicionado. Dicho de otro modo, tal vez más preciso, es la conciencia moral el *factum* a través del cual lo incondicionado dirige hacia sí la actividad de la razón. Actividad que, por lo tanto, debe ser concebida como una respuesta a una apelación ética de lo incondicionado, y que, por tanto, consagra el primado de la razón pura práctica.

1.2. Deseo de lo infinito

Para Kant la metafísica es aquella disciplina que surge cuando la razón, por su propia naturaleza, abandona el campo de todas las experiencias posibles y median-

²² CRP, 179 (KrV B, 384).

²³ "Si, por tanto, estas tres proposiciones cardinales [las ideas trascendentales] no son por completo necesarias desde el punto de vista del saber, y si, no obstante, nos son encomendadas encarecidamente por nuestra razón, su importancia no deberá concernir propiamente más que el orden práctico" CRP, 347 (KrV A, 800).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

te conceptos puros (ideas) intenta (sin lograrlo) conocer lo incondicionado²⁶. Para Levinas la metafísica es fundamentalmente un Deseo. “El Deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”²⁷. ¿Es posible, pues, entre dos concepciones de la metafísica en un primer abordaje tan diferentes en su lenguaje encontrar congruencias esenciales? ¿No hablamos en un caso de lo incondicionado que fundamenta el conocimiento y en otro de una alteridad absoluta, otra respecto del conocimiento? ¿No se concibe en un caso la metafísica como disciplina teórica y en el otro como un *pathos* preteórico, como una cierta forma de sensibilidad pura? Si no nos dejamos seducir por las diferencias de lenguaje y de contextos de cada uno de los dos pensamientos y llevamos por vía hermenéutica hasta sus últimas consecuencias la concepción kantiana de la metafísica, que hemos sintetizado en sus rasgos esenciales en el párrafo anterior, descubriremos que entre esta concepción y la idea que Levinas tiene de la metafísica (por lo menos en *TI*)²⁸ existe una convergencia esencial que se podría expresar diciendo que para ambos la metafísica acaece como Deseo de lo infinito. Articularemos esta convergencia abordándola tanto desde su aspecto noético (el del Deseo) cuanto de su aspecto noemático (el de lo infinito).

El primer punto de esta convergencia se refiere a la relación que en la metafísica tanto kantiana cuanto levinasiana se da entre el pensamiento y su “objeto” desde el punto de vista noético, es decir, desde el punto de vista del modo en que el pensamiento en la metafísica se dirige a aquello a lo que tiende. Este modo puede ser caracterizado con el término Deseo. Para Kant la metafísica, la tendencia de la razón a pensar lo incondicionado, no resulta de la espontaneidad de la razón, sino que, como vimos, se halla inscrita en su propia naturaleza. La razón no puede sino tender hacia lo incondicionado. Propiamente hablando la razón no se dirige, sino que está desde siempre “dirigida a” lo incondicionado. Ahora bien, encontramos con que nos acaece, es decir, padecemos el hecho de que ya siempre “estamos dirigidos a” algo sin que podamos evitar ese “estar dirigidos a” eso que no podemos conocer, es lo que Levinas propiamente llama Deseo. No veo, pues, por qué la disposición natural (*Naturanlage*) de la razón a lo incondicionado no puede ser, en el caso de Kant, calificada también con el término levinasiano “Deseo”. Para Levinas el pensamiento, que él concibe en términos de intencionalidad, es estar dirigido a un objeto. Pero cuando el pensamiento llega a su límite extremo, a saber, cuando el “objeto” no es tal pues se absuelve del pensamiento que busca determinarlo objetivamente, como ocurre en Kant con el ideal trascendental de la razón pura, esto es, con la idea

²⁶ Cf. *CRP*, 30 (KrV A 3 y B 7).

²⁷ *TI*, 57.

²⁸ No podemos aquí tratar el polémico tema de la relación entre las dos obras capitales de E. Levinas: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Acerca de la continuidad esencial de perspectiva entre estas dos obras nos hemos ocupado en detalle en nuestro artículo: Emmanuel Lévinas: Continuidad de una perspectiva”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, Santiago, vol 43/44, 1994, pp. 63-74.

de Dios como totalidad de todas las series de condiciones de los fenómenos, entonces el pensamiento, que no puede liberarse de su "estar dirigido a" lo que no puede asir, se libera en cambio de su función constitutiva y permanece como pura "dirección a", como pura aspiración a lo que no puede determinar: como Deseo. La relación de la razón pura con las ideas y, ante todo, con la idea de Dios – la metafísica – no es precisamente el conocimiento, sino que, como en el caso de Levinas, se concreta como Deseo. Ahora bien, hay que insistir en que no se trata en ninguno de los dos casos del deseo con minúsculas, esto es, del deseo de un objeto representable del que carecemos y que podría satisfacerse por medio de la posesión de dicho objeto, sino del Deseo de "algo" que el pensamiento, a pesar de estar inevitablemente dirigido hacia él, no puede ni determinar objetivamente ni, consecuentemente, alcanzar. Se trata de un Deseo que está más allá de toda posible satisfacción, "que va más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo"²⁹: del Deseo de lo infinito.

Este Deseo metafísico guarda en ambos filósofos la misma estructura caracterizable por la infinición y el desinteresamiento. Para Levinas, en tanto la metafísica es Deseo de lo absolutamente Otro, todo acercamiento a lo Otro, todo intento de determinarlo, no hace sino alejarnos del otro en tanto Otro y, de ese modo, acrecienta el Deseo. Se trata de un Deseo "que se nutre de su acrecentamiento mismo y que se exalta como Deseo – que se aleja de su satisfacción – en la medida en que se aproxima a lo Deseable"³⁰. Esta estructura, que podríamos llamar, infinición del Deseo, se reconoce también en la filosofía kantiana en el uso heurístico-regulador de las ideas de la razón pura, puesto que en su búsqueda de lo incondicionado la razón, paradójicamente, no hace sino alejarse de lo incondicionado y, con ello, aumentar su Deseo, su disposición natural, a seguir buscándolo. Así, cada síntesis que abarca condiciones más amplias y a la que llegamos movidos por nuestra búsqueda de un principio incondicionado, por nuestro Deseo de lo incondicionado, se revela a su vez como condicionada y aleja lo incondicionado del metafísico que lo busca, aumentando su Deseo y manteniendo lo incondicionado en la trascendencia; "de suerte que el metafísico y lo otro no se *totalizan*. El metafísico está absolutamente separado"³¹. Este Deseo infinicionante que impide que el metafísico y lo otro se totalicen es, además, en ambos casos un Deseo desinteresado. Según Levinas, para que el Deseo sea absolutamente desinteresado y no desaparezca en la concupiscencia de quien se apodera de un objeto determinado que satisface sus necesidades, lo Deseable debe permanecer absolutamente separado en el Deseo. Pero "esto sólo es posible si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, a lo otro"³². En efecto, para que el Deseo sea absolutamente desinteresado es necesario que el Deseo no surja de una decisión ni de una carencia mía, sino que esté inscripto

²⁹ *TI*, 58.

³⁰ Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, Vrin, 1982, p. 111; sigla: *DQVI*.

³¹ *TI*, 59

³² *DQVI*, 113.

en mí, como si lo Deseable me hubiese remitido u ordenado a sí. Pero, a su vez, es necesario que el Deseo que ha puesto en mí lo Deseable no me conduzca a él, sino a lo que, por un lado, es Otro respecto de lo Deseable y, por otro, en tanto no es determinable ni puede ser poseído como si fuese un objeto, es lo no deseable por excelencia. Por lo tanto lo Deseable sólo puede mantenerse separado y el Deseo ser desinteresado si el estar remitido a lo Deseable es, a la par, un estar remitido a lo no deseable, a un Otro que ese Otro que ha puesto en mí el Deseo. Y eso Otro del Otro, que no puede ser objetivado, no es sino el otro hombre, el prójimo. Y el estar remitido u ordenado al otro en tanto Otro acaece concretamente como responsabilidad por él³³. Por ello el Deseo metafísico, en tanto Deseo de lo trascendente, se concreta como ética “y la subjetividad que no es a fin de cuentas sólo el ‘yo pienso’ (que ella es en primer término), que no es sólo la ‘unidad de la apercepción trascendental’ es a modo de responsabilidad por el otro, sujeción al otro”³⁴. Sujeto a obedecer una orden – el Deseo que me ordena al Otro – antes de haberla comprendido. Análogamente en Kant en la metafísica estoy remitido a una alteridad que trasciende la facultad o poder determinativo y constitutivo del entendimiento; una alteridad que, en tanto trascendente e inasible, no puede ser objeto de ningún Deseo interesado, es lo no-deseable por excelencia. Eso no deseable sólo puede ser deseado si es lo no deseable quien me remite a sí, remitiéndome al otro que sí. Y esa paradójica remisión ocurre en Kant, como en Levinas, en el orden ético, más precisamente en el *factum* de la conciencia moral que determina mis deberes para con los otros hombres. En efecto la conciencia moral, la conciencia de saber qué es lo que debo hacer, es aquel factor que remite al sujeto a lo incondicionado, en cuanto su orden es absolutamente categórica; y nos remite a ello de modo absolutamente desinteresado, en cuanto todo interés del yo debe supeditarse a su imperativo categórico. Se trata de una conciencia a la que, como en el caso de la responsabilidad de la que habla Levinas, ya estoy siempre fácticamente sub-ordinado, a la cual no puedo evitar estar dirigido o remitido y que no puedo no escuchar.

El segundo punto de la convergencia se refiere a la relación que en la metafísica tanto kantiana cuanto levinasiana se da entre el pensamiento y su “objeto” desde el punto de vista noemático, es decir, desde el punto de vista de aquello a lo que se dirige el pensamiento metafísico. En ambos casos se trata de una relación entre el sujeto y la idea de algo trascendente y no objetivable (lo “Otro”). Una relación que guarda la particularidad de que la trascendencia de aquello que es “objeto” de la metafísica no impide que se corten los lazos que conforman la relación (la metafísica es una tendencia natural inevitable), pero sin que la relación una al sujeto y a su “objeto” en una totalidad determinada. Esta situación, como bien observa Levinas³⁵, está descrita por la idea cartesiana de lo infinito. La idea de lo infinito tiene esto de

³³ Cf. Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. A. Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987, cap. IV; sigla: AE.

³⁴ *DQVI*, 113.

³⁵ Cf. *TI*, pp. 72-73.

en mí, como si lo Deseable me hubiese remitido u ordenado a sí. Pero, a su vez, es necesario que el Deseo que ha puesto en mí lo Deseable no me conduzca a él, sino a lo que, por un lado, es Otro respecto de lo Deseable y, por otro, en tanto no es determinable ni puede ser poseído como si fuese un objeto, es lo no deseable por excelencia. Por lo tanto lo Deseable sólo puede mantenerse separado y el Deseo ser desinteresado si el estar remitido a lo Deseable es, a la par, un estar remitido a lo no deseable, a un Otro que ese Otro que ha puesto en mí el Deseo. Y eso Otro del Otro, que no puede ser objetivado, no es sino el otro hombre, el prójimo. Y el estar remitido u ordenado al otro en tanto Otro acaece concretamente como responsabilidad por él³³. Por ello el Deseo metafísico, en tanto Deseo de lo trascendente, se concreta como ética “y la subjetividad que no es a fin de cuentas sólo el ‘yo pienso’ (que ella es en primer término), que no es sólo la ‘unidad de la apercepción trascendental’ es a modo de responsabilidad por el otro, sujeción al otro”³⁴. Sujeto a obedecer una orden – el Deseo que me ordena al Otro – antes de haberla comprendido. Análogamente en Kant en la metafísica estoy remitido a una alteridad que trasciende la facultad o poder determinativo y constitutivo del entendimiento; una alteridad que, en tanto trascendente e inasible, no puede ser objeto de ningún Deseo interesado, es lo no-deseable por excelencia. Eso no deseable sólo puede ser deseado si es lo no deseable quien me remite a sí, remitiéndome al otro que sí. Y esa paradójica remisión ocurre en Kant, como en Levinas, en el orden ético, más precisamente en el *factum* de la conciencia moral que determina mis deberes para con los otros hombres. En efecto la conciencia moral, la conciencia de saber qué es lo que debo hacer, es aquel factor que remite al sujeto a lo incondicionado, en cuanto su orden es absolutamente categórica; y nos remite a ello de modo absolutamente desinteresado, en cuanto todo interés del yo debe supeditarse a su imperativo categórico. Se trata de una conciencia a la que, como en el caso de la responsabilidad de la que habla Levinas, ya estoy siempre fácticamente sub-ordinado, a la cual no puedo evitar estar dirigido o remitido y que no puedo no escuchar.

El segundo punto de la convergencia se refiere a la relación que en la metafísica tanto kantiana cuanto levinasiana se da entre el pensamiento y su “objeto” desde el punto de vista noemático, es decir, desde el punto de vista de aquello a lo que se dirige el pensamiento metafísico. En ambos casos se trata de una relación entre el sujeto y la idea de algo trascendente y no objetivable (lo “Otro”). Una relación que guarda la particularidad de que la trascendencia de aquello que es “objeto” de la metafísica no impide que se corten los lazos que conforman la relación (la metafísica es una tendencia natural inevitable), pero sin que la relación una al sujeto y a su “objeto” en una totalidad determinada. Esta situación, como bien observa Levinas³⁵, está descrita por la idea cartesiana de lo infinito. La idea de lo infinito tiene esto de

³³ Cf. Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. A. Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987, cap. IV; sigla: AE.

³⁴ *DQVI*, 113.

³⁵ Cf. *TI*, pp. 72-73.

y coloca a la razón en condición de recibirlo³⁷. Y en cuanto irrumpe en el *factum* de la conciencia moral, que no tendría sentido si el hombre fuera un mero ente natural, este primado es, además, ético. “La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el mismo, del Otro por Mí se produce *concretamente* como (...) ética”³⁸. Y esto tanto para Kant como para Levinas.

2. Totalidad e Infinito

2.1. La idea del ideal trascendental de la razón pura

La inapelable crítica kantiana a las pruebas que de la existencia de Dios daba la metafísica precítica³⁹ fuerza al propio Kant a reconocer la impotencia en la que desemboca la razón humana. Precisamente porque ella pugna por fundamentar *absolutamente* en un ente incondicionado y necesario la verdad objetiva conocida por el entendimiento, Kant ve en el fracaso de la metafísica dogmática una “humillación” (*Demütigung*) de la razón⁴⁰. Como señala con acierto N. Fischer⁴¹, en su búsqueda de un fundamento originario (*Urgrund*) y absolutamente necesario de todo lo que es la razón se encuentra ante un abismo (*Abgrund*). De cara a este abismo ella se ve forzada a reconocer que su “ideal trascendental que sirve de fundamento a la determinación completa que necesariamente se halla en todo lo que existe y que constituye la condición material suprema y perfecta de su posibilidad”⁴² “no presupone la existencia de un ser conforme al ideal, sino solamente la idea de un ente de este género, a fin de derivar de una totalidad incondicionada de la determinación completa la totalidad condicionada, limitada”⁴³. Sin embargo, la razón no se resigna a aceptar que no puede probar suficientemente la existencia de un ente supremo que se corresponda con su ideal y que le permita enlazar la necesidad lógica que tiene de este ente con su realidad efectiva, y por ello se ve obligada a ir más allá de sus propios límites e hipostasiar lo que no es más que una mera idea. En efecto, aun cuando en la idea del ideal trascendental no está incluida su existencia, la razón que lo piensa, para poder cumplir con su pretensión de fundamentar la totalidad del conocimiento y no verse humillada, se ve movida a hipostasiar esa existencia. Pero precisamente porque el ente que se corresponde con el ideal hipostasiado no puede ser probado, él se mantiene *trascendente* respecto de

³⁷ “Es pues, recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito” *TI*, p. 75.

³⁸ *TI*, p. 67. Subrayado mío.

³⁹ Cf. *CRP*, pp 269-283 (*KrV B*, 620- B, 658).

⁴⁰ “Es humillante para la razón humana no conseguir nada con su uso puro y tener aún necesidad de una disciplina que reprima sus digresiones e impida las apariencias que de ellas resultan” *CRP*, 345, (*KrV B*, 823).

⁴¹ N. FISCHER / D. HATTRUP, *op. cit.*, p. 104.

⁴² *CRP*, 263 (*KrV B* 604).

⁴³ *CRP*, 263 (*KrV B* 606).

su idea y de la pretendida *totalidad* a la que la razón aspira. Adquiere así, como vimos, el rango de idea de lo infinito, es decir, de un *ideatum* que deja atrás a su idea y, haciéndolo, trasciende la totalidad. La unidad que la razón hipostasía en la idea del ideal trascendental en tanto “fundamento de la determinación completa de todo lo que existe” permite hacer *como si* los juicios del entendimiento constituyeran una totalidad sistemática; pero en la medida en que la razón no encuentra y sabe que no puede encontrar lo absoluto incondicionado que hipostasía, ella está abierta a la vez a lo infinito, que no tiene su origen en la totalidad hipostasiada por la razón y que una y otra vez se evade de ella (pues es imposible para la razón tender un puente de lo incondicionado a lo condicionado). El ideal trascendental es, entonces, en Kant quien pone en cuestión la pretensión de autosuficiencia de la razón dogmática propia de la modernidad precrítica, es decir, la autodeificación de la razón y, por sobre todo, es aquello que fisura el orden del ser y abre la totalidad a lo infinito. *Totalidad e infinito* son para Kant, como para Levinas, y en un sentido análogo, los dos términos máximos que abarcan todo aquello a lo que se refiere el pensamiento como ontología o a lo que él *está referido* como metafísica.

Decimos que estos términos son empleados en sentido análogo, porque la intencionalidad que relaciona al sujeto con la totalidad y con el infinito guarda en el caso de Kant la misma dirección que en el de Levinas. Para los dos la totalidad es el resultado de la actividad unificadora de la razón, que va hacia el ente para subsumir su ser en el sistema que ella misma proyecta. Empero, puesto que lo infinito *no se da* para ser encerrado en la unidad que proyecta la razón, ésta no puede, para ninguno de los dos filósofos, re-conocerlo ni como *causa sui* ni como *causa prima* de la unidad que ella postula. Por tanto si hubiera una relación entre la totalidad siempre finita gestada por la razón y lo infinito ni para Kant ni para Levinas podría tener ella su origen en el proyecto de la razón teórica, sino que el movimiento partiría de lo infinito quien entraría fácticamente en relación con lo finito. Tal cosa ocurre por excelencia tanto para uno como para otro en el orden práctico. El *factum* de la conciencia moral, que ordena absoluta e incondicionadamente, no es la prueba pero (si se nos permite usar el término) es el testimonio del sentirse afectado el sujeto por algo infinito que no cabe ni tiene explicación alguna en la totalidad de reglas empíricas postulada por la razón. Por ello, aun cuando no pueda ser argumentalmente suficientemente probado que el concepto por el cual afirmamos que el ser infinito “como principio fundamental de todas las cosas, existe de una manera necesaria”⁴⁴, concede Kant cierta legitimidad a la idea de un ser supremo e infinito. “Tal argumento [el que afirma la existencia de un ser supremo] conserva, sin embargo, cierta apariencia seria que, a pesar de su insuficiencia objetiva, no puede ser rechazada totalmente, pues supone obligaciones completamente rigurosas en la idea de la razón; pero que no tendrían realidad de aplicación, es decir, sin móviles, si no suponemos un ser supremo capaz de dar a las leyes prácticas su efecto y su influencia”⁴⁵.

⁴⁴ CRP, 267 (KrV B, 615).

⁴⁵ CRP, 267-268 (KrV B, 617).

Es decir, no es la argumentación teórica la que pone en relación a la razón con lo infinito, que permanece siempre trascendente a sus argumentos y a la totalidad formal por ella proyectada, sino que es lo infinito quien *obliga* a la razón a entrar en relación con él y a aceptarlo como el factor que otorga “su efecto y su influencia a las leyes prácticas”. Kant, de este modo, recorre el mismo camino de Levinas, en la medida en que, por un lado, renuncia a determinar la *esencia* de Dios, que se mantiene infinita e inenglobable en la totalidad postulada por la razón, pero, por otro, introduce el postulado de su *existencia* que se testimonia en la efectividad del carácter imperativo de las leyes morales, de la cual Dios sería su condición de posibilidad. En síntesis, tanto para Kant como para Levinas, totalidad e infinito son los dos términos que abarcan el conjunto del pensamiento. Totalidad designa para ambos el movimiento que va de la conciencia teórica a los entes para determinarlos en su ser finito. Infinito designa, por el contrario, una inversión de la intencionalidad (sobre la que volveremos más adelante) que se cumple cuando aquello que trasciende todo ser, en tanto no puede ser asido en su realidad objetiva ni por los conocimientos del entendimiento ni por la unidad sistemática proyectada por la razón, va hacia la conciencia moral y determina sus deberes *como tales*.

En el ideal trascendental de la razón pura como unidad sistemática proyectada de todos los conocimientos posibles, es decir, como *totalidad*, llega la investigación kantiana de la razón pura teórica a su fin. Pero es entonces también cuando esta totalidad se encuentra confrontada con lo *infinito*⁴⁶ inasible como fuente de la efectividad del imperativo moral. Un imperativo que no podría explicar su efectividad por la serie de las condiciones del fenómeno, pero cuya orden “encuentro en mi propia res-

⁴⁶ En efecto, en Kant, como en Levinas, totalidad e infinito son términos confrontados. Para Kant la totalidad está referida a la síntesis empírica y radica en la proyección de un ideal que exige a tales síntesis ser cada vez más y más amplias y abarcar más y más condiciones hasta llegar a lo absolutamente incondicionado. Pero dado que el ideal nunca puede hacer entrar en el campo de la experiencia lo absolutamente incondicionado a lo que aspira, la razón nunca puede conformarse con las totalidades sistemáticas de lo dado y se encuentra puesta ante el problema de lo infinito. Este infinito difiere esencialmente de la totalidad, puesto que la totalidad puede definirse positivamente en función de la sumatoria de todas las condiciones particulares y está sujeta a la composición y descomposición; mientras que lo infinito no se deja determinar positivamente. En tanto tal, lo infinito es, respecto a la totalidad proyectada por la razón, algo Otro, a lo que la razón no puede sino hacerle lugar. Ciertamente la razón rechaza esta inaccesibilidad de lo Otro e intenta sojuzgarla a través de un salto más allá de toda experiencia posible. Sin embargo, todo intento por el cual la razón quiera ir más allá de la validez empírica de la ley de causalidad y valerse de ella para acceder a lo infinito está de antemano condenado al fracaso, puesto que por este camino se supone que lo infinito o Dios está incluido en la cadena de objetos que constituyen la totalidad de la experiencia y, en este caso, lo infinito e incondicionado no podría sino ser finito y condicionado como todos los fenómenos que constituyen esa cadena y Dios sería un mero objeto. Cf. *CRP*, 286 (*KrV B*, 664).

puesta⁴⁷, y al que, en el *factum* de la conciencia moral, estoy sujeto incluso antes de haberme representado su orden. Imperativo que, además de categórico, podríamos calificar con Levinas de *augusto*, en tanto me deja fuera de toda correlación con la fuente de su efectividad; hasta el punto precisamente de pensar que la orden es autónoma; “hasta el punto de que el decir que me viene es mi propia palabra”⁴⁸.

2.2. Metafísica y ontología

Dijimos⁴⁹ que el hecho de que el ideal trascendental de la razón pura sea una totalidad proyectada pero nunca alcanzada mantiene a la razón constantemente abierta a la búsqueda de totalidades de condiciones cada vez más vastas y la pone ante el problema de lo infinito. Este es el famoso uso regulador de las ideas de la razón pura en general y del ideal trascendental en particular. Kant lo define en los siguientes términos: “Sostengo, pues, que las ideas trascendentales no tienen nunca uso constitutivo que suministre conceptos de ciertos objetos (...). Pero en desquite tienen un uso regulador excelente e indispensable y necesario: el de dirigir el entendimiento hacia un cierto fin que hace converger las líneas directivas que siguen todas sus reglas [es decir, sus leyes empíricas] a un punto que por no ser más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto donde los conceptos del entendimiento no parten realmente, puesto que se halla colocado fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurarles la más absoluta unidad con la más absoluta extensión”⁵⁰. El carácter excelente de este uso regulador radica, pues, en dirigir el conjunto de leyes del entendimiento a un punto que, por ser un foco imaginario, no es nunca alcanzado. De este modo el entendimiento no se detiene nunca en su búsqueda y se ve obligado a someter a la crítica de la razón cada una de las totalidades provisionales por él constituidas, evitando de este modo que una determinada totalidad de conocimientos se convierta en definitiva y se cierre a lo Otro respecto de sí. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la disciplina de la razón pura que se ocupa del ideal trascendental es la metafísica y si, además, recordamos que el conocimiento que nos proporciona el entendimiento es un conocimiento ontológico, en cuanto él determina a través de sus conceptos *a priori* el cómo se nos da el ente, esto es, determina su ser ente, podemos concluir que, para Kant, la excelencia de la función reguladora de las ideas radica en el primado o privilegio de la metafísica por sobre la ontología o, lo que es lo mismo, de la alteridad por sobre la totalidad. Concretamente la metafísica ejerce ese primado o privilegio por sobre la ontología a través de la *crítica*. En efecto, la función reguladora del ideal trascendental de la metafísica, que “*debemos suponer (...)* con relación al orden sistemático y final de la construcción del mundo”⁵¹, no es otra que someter

⁴⁷ AE, 227.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. nota 47.

⁵⁰ CRP, 289 (KrV B, 672).

a crítica las totalidades provisionales alcanzadas por el conocimiento ontológico y avanzar, así, en la búsqueda constante e inacabable de nuevas estructuras cada vez más amplias que las precedentes. A través del uso regulador de las ideas la razón pura teórica evita que el entendimiento se cierre sobre sí mismo y “hace siempre lugar” para que se manifieste lo otro que no ha sido determinado por la relación de conocimiento.

En este sentido, el uso *teórico* que de la razón pura se hace en la metafísica kantiana – el uso regulador de las ideas – coincide con el significado que Levinas le adjudica a la relación teórica en tanto núcleo o “esquema” preferido de la metafísica, a saber, “la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, el Deseo metafísico sería la esencia de la teoría.”⁵² El Deseo en que la metafísica kantiana consiste, es decir, el estar dirigida la razón pura teórica a un ideal trascendental inasible, cuya realidad objetiva (*ideatum*) trasciende su propia realidad formal (*idea*) de totalidad incondicionada (*idea de lo infinito*), es también para Kant la esencia de la relación teórica, en tanto y en cuanto el Deseo del ideal es aquello que regula la actividad ontológica determinativa del conocimiento, sometiendo a crítica los distintos sistemas por él elaborados. La metafísica teórica es, para Kant, el ápice del ejercicio de la crítica, del cual su filosofía – la filosofía crítica – ha dado tal vez mejor ejemplo que ninguna otra. Se trata, en el caso de la crítica propia del uso regulador de la razón pura teórica, de una crítica que hace posible la relación con la exterioridad respecto del sistema, desenmascara el dogmatismo y pone en tela de juicio la actividad trascendental-constitutiva-ontológica del entendimiento. Es precisamente en este punto donde la concepción kantiana de la metafísica y del uso teórico de la razón pura converge plenamente con la función que Levinas le adjudica a la metafísica y a la teoría cuando declara que “la teoría, como respeto de la exterioridad, esboza una estructura esencial de la metafísica”⁵³. Y agrega: “[La teoría] tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología. Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico”⁵⁴.

Ahora bien, como con acierto señala Levinas, este cuestionamiento del ejercicio ontológico, cuya contrapartida es la ruptura de la totalidad y que se halla implicado en el ejercicio de la metafísica en tanto crítica, sólo puede mantenerse y reclamar legitimidad contra el pensamiento totalizante y sinóptico de la ontología “si el pensamiento se encuentra frente a Otro, refractario a la categoría”⁵⁵; es decir, la razón podrá *legítimamente* no resignar nunca ante la ontología su ideal crítico, si de

⁵¹ Cf. *CRP*, 309 (*KrV B*, 727).

⁵² *TI*, 66.

⁵³ *TI*, 66-67.

⁵⁴ *TI*, 67.

⁵⁵ *TI*, 64.

alguna manera paradójica el ideal deseado por la metafísica entra en relación con el sujeto, pero en una relación tal que el sujeto no determina eso Otro que lo afecta o, lo que es lo mismo, si fácticamente hay alguna "experiencia" no constitutiva del ideal. Pues es precisamente esta "experiencia *sui generis*" lo que hace que la función reguladora de la razón no responda a una mera pretensión vana suya y lo que, por así decir, da el motivo y el impulso efectivo a la razón pura teórica para no resignarse a la totalidad ontológica constituida por el entendimiento y continuar apuntando hacia el infinito. Tal "experiencia", a nuestro modo de ver, ocurre, en el caso de la filosofía kantiana, en el *factum* de la conciencia moral. Por ello es posible afirmar que, tanto en Kant como en Levinas, la metafísica parte de un *factum* ético – el recibimiento del Otro – y, en tanto culmina en el cuestionamiento del ejercicio ontológico del "yo pienso" (que Levinas denomina Mismo) a partir de ese recibimiento, se consuma como ética que realiza la esencia crítica de la teoría. "Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología"⁵⁶.

3. Inversión de la intencionalidad

Refiriéndose a Kant escribe C. Chalier: "Él denuncia la sumisión a la alteridad como una pasividad de la razón y como una temible figura de la heteronomía. No recibir nada del otro, la razón no debe ceder a ninguna 'seducción extraña'"⁵⁷. Y agrega: "Kant denuncia la ilusión peligrosa de aquellos que, bajo pretexto de transpasar los límites de la razón teórica, se entregan a la fantasía, al entusiasmo o incluso al uso anárquico de la razón"⁵⁸. Me pregunto si hacen justicia estas aseveraciones a la metafísica kantiana. ¿Es cierto que en la actividad de la razón pura no se esconde ningún resto inasumible de pasividad y que ella no "recibe nada del otro"? Y, además, ¿es el dominio de la razón pura teórica, como supone Chalier, absolutamente autónomo o, por el contrario, la metafísica de Kant tiene que ser concebida como *respuesta* a la interpelación de una alteridad que la razón ni origina ni domina y que, por ello mismo, es respecto de sí anárquica? En síntesis, ¿responden el uso trascendental de la razón pura con su función reguladora al esquema intencional de la espontaneidad ontológica, a saber, aquel por el cual el "yo pienso" o "Mismo" se dirige a su objeto para determinarlo autónomamente en su ser, valiéndose para ello tan sólo de sus propias leyes o categorías o, por el contrario, es este "objeto" quien, sin dejarse aprehender, interpela a la razón y determina el sentido de su actividad, produciéndose así una inversión en la dirección de la actividad intencional? Se me permitirá disentir con Chalier y optar por el segundo término de la disyunción.

Como vimos a lo largo de todo este trabajo, la crítica a la que somete Kant a la razón pura teórica conduce, por una parte, a clarificar cuáles son las facultades o poderes que están en manos de la razón, a saber, su uso lógico y la proyección pura-

⁵⁶ *TI*, 67.

⁵⁷ C. CHALIER, *op. cit.*, p. 124

⁵⁸ *Ibid.*

mente formal de un ideal trascendental como fundamento de todas las series de condiciones del mundo fenoménico, y, por otra, lleva a la razón a tener que conceder que ella se haya transida por una doble impotencia radical, a saber, tanto la de no poder determinar objetivamente el ente que se corresponde con su ideal formal cuanto la de no poder renunciar a postular dicho Ser Supremo (*höchstes Wesen*). Y esto último porque por su propia naturaleza, sobre la que ella *no dispone* sino que le es *dada*, la razón se ve necesariamente forzada (*genötigt*) a hacerlo para poder comprender por qué ella experimenta la ley moral como un mandato (*Gebot*)⁵⁹. Esta doble impotencia pone en evidencia que la razón, contra lo que afirma Chalier, no produce autónomamente el fundamento (*Grund*) de su propia actividad, sino que se encuentra necesaria e inevitablemente concernida en su propia naturaleza o constitución por el abismo o lo insondable (*Abgrund*), que, en lo que a su determinación objetiva respecta, la razón no puede sino dejar vacío. Esto insondable vacío, que se sustrae a todo uso trascendental de los principios de la razón pura teórica, pero que esta misma razón, por motivos prácticos, se ve forzada a suponer, sólo puede ser concebido como algo *Otro*. Y el estar concernidos por eso Otro no es sino *recibir o padecer* una alteridad inasumible⁶⁰, puesto que, como vimos, tal concernimiento (o, en términos kantianos, inevitable predisposición natural) no resulta de la actividad de la razón, sino que ella actúa *a partir de* la suposición de eso Otro incondicionado. Por lo tanto, la metafísica kantiana no es el resultado de la espontaneidad absolutamente autónoma de la razón, sino una *respuesta* al concernimiento de esto Otro que la razón halla en su propia constitución. Y la crítica a la que Kant somete el uso trascendental de la razón pura teórica y, consecuentemente, a toda metafísica dogmática, no es sino la denuncia de todo intento de objetivar, del modo en que fuese, esa alteridad y hacerla caer, así, dentro de los poderes de la razón. Precisamente es esta impotencia de la razón de cara a lo insondable o abismal que la concierne necesariamente lo que la lleva a pensar más de lo que puede pensar, a pensar algo que es de otro modo que lo que es constituido por el entendimiento y sistematizado por la razón, a pensar, si se me permite usar tan noble la expresión, lo que es “de otro modo que ser”; y es también esta confesa impotencia de la razón lo que nos permite afirmar que la filosofía de Kant, tomada en su conjunto, no es meramente una de las ontologías que Levinas – no sin razón – ha llamado filosofías del poder⁶¹.

La relación de la razón con lo incondicionado, que para la razón permanece vacío de toda determinación objetiva, no puede concebirse ni como espontaneidad

⁵⁹ Cf. *CRP*, 351 (KrV B, 839).

⁶⁰ En función de los desarrollos precedentes me pregunto si la siguiente aseveración que C. Chalier aplica al pensamiento levinasiano no vale también y con el mismo derecho para la metafísica de Kant: “Este elogio de la pasividad – de una pasividad inasumible, jamás reducible a un principio pues tiene su fuente en lo irrepresentable – conduce a Levinas a pensar el sujeto como ya siempre habitado por la alteridad, como dirigido y expuesto a ella, sin elección voluntaria de su parte.” C. CHALIER, *op. cit.*, p. 127.

⁶¹ Cf. *TI*, pp. 70-71.

ni como objetivación, porque la razón no puede llenar esta vacuidad de lo incondicionado con la proyección de un mero ideal formal como fundamento lógico del conjunto del conocimiento y, por tanto, no puede convertir lo incondicionado en un objeto suyo. Por el contrario, precisamente porque esta relación parte del estar concernida la razón por lo incondicionado y la conduce a someter a crítica cualquier totalidad por ella constituida, que pretenda dar cuenta de lo incondicionado y de la efectividad de su mandato, es que esta relación exige ser pensada bajo el esquema de una *inversión de la actividad o intencionalidad de la razón*. En efecto, porque la razón desde el lado de lo condicionado no puede tender un puente hasta lo incondicionado, la relación con lo incondicionado – tanto la necesaria pregunta por lo incondicionado y su relación con lo condicionado cuanto la experiencia de la ley moral como mandato – deben ser pensadas *desde* lo incondicionado⁶². Esta inversión del punto de partida o “desde dónde” de la relación invierte propiamente el uso trascendental de la razón y lo convierte en respuesta al padecimiento de una alteridad incondicionada. Respuesta que se concreta como crítica, cuyo sentido supremo es evitar que lo incondicionado o infinito, que una y otra vez los más variopintos dogmatismos han degradado, idolizado y antropomorfizado, sea apresado en las redes de cualquier totalidad. Se trata, pues, en el caso de la kantiana, de una crítica cuyo sentido supremo es mantener separada la trascendencia de lo infinito. Una crítica que, como la filosofía de Levinas, es en sí misma, ya un acto de servicio a lo infinito.

⁶² Coincidimos en este punto con N. Fischer. Cf. N. FISCHER / D. HATTRUP, *op. cit.*, p. 121.