

Alain Renaut*

Kant y el humanismo**

RESUMEN

El artículo plantea el problema de si la filosofía kantiana es un humanismo o un antihumanismo. El autor se propone defender una lectura humanista de dicha filosofía, pues en esa lectura se fundamentan los valores de la libertad y la democracia. Heidegger dio lugar a una lectura antihumanista de Kant, la cual quebrantaría a lo humano como origen de toda norma para actuar y juzgar. Reemplazar a la razón humana como fundamento de la libertad por una trascendencia que dicta leyes a las cuales se obedece por venir del Ser o de Dios es la abolición de la libertad y, por ende, de la responsabilidad, de la imputabilidad y de la posibilidad de todo juicio moral. El antihumanismo es la tumba de la libertad.

Palabras clave: METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD, ANTIHUMANISMO, SER RACIONAL FINITO, AUTONOMÍA.

ABSTRACT

The paper raises the question whether Kantian philosophy is a humanism or an anti-humanism. The author proposes a humanist interpretation of Kantian philosophy, in which the values of freedom and democracy are grounded. Contrariwise, Heidegger's interpretation of Kant runs opposite to humanism as the origin of patterns of action and judgement. The replacement of human reason as basis for freedom, for a transcendentalty that dictates rules which must be obeyed since they originate in the Being or in God, amounts to abolition of freedom as well as of human responsibility, imputation and even moral judgement. Therefore, anti-humanism is the tomb of freedom. (Editorial Staff)

Keywords: METAPHYSICS OF SUBJECTIVITY, ANTI-HUMANISM, FINITE RATIONAL BEING, AUTONOMY, INDEPENDENCE.

* Profesor de la Universidad de Caen. Ha publicado, principalmente: *El sistema del derecho* (PUF, 1986), *La era del individuo* (Gallimard, 1988), *Filosofía política* (tomo III, en colaboración con Luc Ferry, PUF, 1980 con traducción en FCE), *Kant hoy* (Champs Flammarion, 1997). Ha traducido al francés *Crítica de la facultad de juzgar* y *Crítica de la razón pura*, ambas publicadas por Aubier.

** Traducción: Eduardo Vásquez, Universidad Central de Venezuela, tomada de la revista *Philosophie Politique* n° 2, PUF, 1992.

Para sugerir simplemente en qué el decurso de una filosofía política puede, a mi entender, beneficiarse con un reaprovisionamiento en el criticismo, me limitaré aquí: 1º a recordar por cuáles razones muy profundas, inscritas en la arquitectónica del sistema crítico, asocia de manera tan íntima el destino de la racionalidad, los valores del humanismo y la filosofía política; 2º a defender esta lectura «humanista» de Kant contra cierto número de objeciones que le son dirigidas ritualmente en la posteridad de Heidegger; 3º a manifestar por último como para recomponer, contra sus diversas disoluciones, esta idea de sujeto, del cual son solidarios tan íntimamente los valores del humanismo y de la democracia, la opción criticista de la filosofía contemporánea no integra menos el aporte de las desconcentraciones de las figuras ilusionadas de la subjetividad.

En sus *Lecturas* de 1970 consagradas a Kant, H. Arendt creía deber observar que no es fácil en absoluto emprender una investigación sobre la filosofía política de Kant en la medida en que éste «nunca escribió una filosofía política»¹. Literalmente exacta, en el sentido en que ningún escrito de Kant lleva el título de *Filosofía política*, la observación no excluye desde luego que, paradójicamente, sea sin embargo hacia sus obras que la filosofía política tenga hoy que volverse para reelaborar un concepto riguroso de lo político ¿y se sabe cómo, de ese punto de vista, Arendt concede un interés particular a la *Crítica de la facultad de juzgar*? Por un procedimiento muy diferente, más interno a la lógica del pensamiento de Kant, quisiera indicar por mi parte, por cuáles razones ese pensamiento, aun si no se expresó temáticamente, en la forma de una filosofía política², contenía en ella, sin embargo, más que cualquier otra tal vez, los principios de una extraordinaria promoción filosófica de la filosofía política.

Intenta analizar en otro lugar en toda su complejidad la lógica de una promoción semejante que pasa, en Kant, por la búsqueda de una solución al

¹ Arendt, H. *Sobre la filosofía política de Kant*, traducido por M. Revault d'Allones, Seuil, 1991, p. 21.

² ¿También se le podría objetar a Arendt que lo que Kant, ciertamente, tituló, según el uso antiguo, *Doctrina del derecho*, efectuaba en realidad la transición entre las teorías del derecho natural, como interrogaciones sobre la legitimidad y la soberanía, y las filosofías políticas propiamente dichas, las cuales, en la época contemporánea, se presentarán ante todo como reflexiones sobre las relaciones de la sociedad y del Estado (ver L. Ferry y A. Renaut, *Filosofía política* III, PUF, 1985, pp. 95 y ss.).

temible problema de la unidad de la filosofía³. Para presentar aquí esa lógica de manera más sintética, observaré que tres equivalencias, reconocidas por Kant y legadas por él a Fichte, se encuentran en ella profundamente articuladas: la equivalencia entre el problema de la unidad de la filosofía y la cuestión del hombre (el humanismo); la que interviene entre la fundación del humanismo y la reflexión sobre la historia como progreso; por último, la que se establece entre esta cuestión del progreso y la de la realización histórica del derecho, por consiguiente, la de la política.

La cuestión ¿qué es el hombre? se le apareció a Kant, todos lo saben, como aquello a cuyo alrededor, según la expresión de la *Crítica de la razón pura*, «se deja reunir todo el campo de la filosofía». Pero para ello hay que recordar, para comprender el principio de esa reunión, como se le había planteado a Kant el problema de la unidad de la filosofía, a saber, como el de encontrar, según los términos de la segunda introducción a la *Crítica de la facultad del juzgar*, un tránsito entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, entre la filosofía de la naturaleza, en tanto que nuevos fenómenos, como sometidos a la ley del determinismo; la segunda *Crítica de la razón práctica* pone en el fundamento de la objetividad la idea de libertad, que no puede representarse en la intuición, dicho de otro modo, una «cosa en sí». A consecuencia de una tal división de la filosofía (¿y cómo no compartirla?), parece imposible concebir el menor efecto de la libertad (cosa en sí) en la naturaleza (fenómenos), en cuyo caso, no teniendo la libertad ninguna influencia en la naturaleza, no se ve qué sentido podría tener el imperativo moral de actuar por libertad (= por deber): correlativamente, ¿cómo podríamos, en estas condiciones, juzgar a un hombre por sus actos, considerarlo responsable de ellos, puesto que estos actos, por inscribirse en el universo fenoménico habría que pensarlos como tomados en el determinismo natural (y no como producidos por libertad). Dicho brevemente, tanto para asegurar la unidad de la filosofía (para encontrar una coherencia entre filosofía teórica y filosofía práctica) como para salvar la filosofía práctica misma, hacía falta poder pensar una síntesis de la naturaleza y de la libertad. Por ello mismo se comprende por cuáles razones explícitas el principio de una síntesis semejante

³ *El sistema del derecho*, PUF, 1986, y «De la filosofía como filosofía del derecho» en *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*. julio-septiembre 1986.

será desarrollar un discurso sobre el hombre: en efecto, aunque sólo fuera en la perspectiva esbozada por la solución de la tercera antinomia, el hombre es el ser que a la vez se piensa en el registro de la naturaleza y en el de la libertad, y si por azar esta dualidad del sujeto humano (naturaleza/libertad) pudiera profundizarse en una articulación, la respuesta a la cuestión ¿qué es el hombre? (si se quiere, el humanismo) suministraría ciertamente, *ipso facto*, el principio de la unidad de la filosofía.

Si es así sobre el modo de un humanismo que la filosofía crítica busca la mediación de donde ella puede recibir su coherencia, se ve enseguida lo que, suscitando una segunda equivalencia, hace de la filosofía de la historia, concebida como progreso de la especie humana (= como cultura), el terreno sobre el cual el humanismo adquiere todo su sentido. Pues la historia, tanto en la *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1874) como en los párrafos 83-84 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant la describe como ese «progreso de la cultura» que desarrolla en el hombre la aptitud a sobrepasar la simple seducción de las inclinaciones y a proponerse fines libres; por tanto, a elevarse de la naturaleza a la libertad, con un proceso infinito que hace del hombre, como sujeto de la historia la mediación buscada.

Queda planteado entonces —y tocamos así la tercera equivalencia, la que decide del estatuto de la filosofía política— resituarse en ese proceso de cultura, el progreso del derecho, la condición bajo la cual se realiza, asintóticamente, esa meta final de la Providencia, la cual es la elevación, en el hombre, de la naturaleza a la libertad, es, percibe decisivamente Kant, «esta constitución en la relación de los hombres entre sí, en la que, en el perjuicio que se infieren las libertades en conflicto, se opone un poder legal en ese todo que se llama sociedad civil»⁴, dicho brevemente: la construcción política de un espacio jurídico. Pues al resolver, por el simple juego del interés bien entendido, el problema de saber cómo disciplinar su egoísmo y someterlo a la ley, el hombre (en este caso: la naturaleza en el hombre, ya que el único resorte del progreso es el egoísmo, al darse cuenta que si se desarrolla sin freno y convierte a la sociedad en un campo de conflictos interminables, pierde más de lo que gana) se hace capaz de resistir las inclinaciones sensibles, y por tanto, de proponerse «fines libres». En ese sentido,

⁴ Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*. trad. por A. Philonenko, Vrin, 1966, p. 242.

llegando a ser sujeto de derecho, en el espacio político de la ciudad que busca la realización de la idea republicana, es como el hombre, como sujeto de la historia, articula en él la naturaleza y la libertad. Más precisamente, el momento jurídico, donde la sumisión a la ley es solamente externa, aún no corresponde a la irrupción verdadera de la libertad: al menos la prepara, preparando la moralidad, y es en tanto que preparación a la libertad que el derecho es mediación. Así se pone de manifiesto en todo caso que a través de la explicitación del progreso de la cultura en progreso del derecho, se conquista una respuesta a la cuestión ¿qué es el hombre?, respuesta que Fichte volverá a tomar a su cuenta definiendo lo propio del hombre (lo que valoriza el humanismo), en términos ante todo jurídicos, a saber, por la «posibilidad de adquirir derechos»⁵. Por lo cual el humanismo criticista se afirma como *humanismo jurídico*.

A través de esta triple equivalencia, en la que el problema de la unidad de la filosofía comunica con la cuestión del hombre, y ésta sucesivamente, con las de la historia como progreso, luego del progreso como realización política del derecho, nos damos cuenta según qué lógica la reflexión filosófica sobre las condiciones de realización del concepto de derecho pudo desarrollarse, de Kant a Fichte, como debiendo constituir el corazón del sistema crítico de la filosofía, según la fórmula que Fichte utiliza en 1798⁶: la filosofía del derecho, explica Fichte, «se coloca en el medio de la filosofía teórica y de la filosofía práctica» en tanto que en ella se efectúa una síntesis entre la naturaleza y la libertad, objetos respectivos de la filosofía teórica y de la filosofía práctica. Por donde se ve claramente que el sistema crítico de la filosofía no se cumple sino como sistema del derecho; dicho brevemente, es a través de la cuestión del derecho y de la de su realización en el mundo sensible que se concluye la racionalidad crítica de la filosofía.

Kant se había dado cuenta de ello: el campo de la filosofía puede dejar reducirse a la cuestión del hombre. Correspondió a Fichte explicitar la significación de esta reducción kantiana a favor de un recentramiento explícito de la filosofía en torno de la filosofía jurídica y política. A este respecto, la filosofía

⁵ Fichte, *Fundamento del derecho natural*. Trad. por A. Renaut, PUF, 1965, pp. 393-394.

⁶ *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*. trad. por I. Radrizzani, Lausana, La edad del hombre, 1989, p. 307.

crítica, como filosofía jurídico-política, constituye indudablemente el antitipo perfecto de ese antihumanismo y de ese antijuridicismo en el que se habían complacido en Francia, hace ya una veintena de años, las principales figuras de la filosofía contemporánea: de cierto modo, la filosofía crítica constituye ese lugar único en el que la filosofía del derecho y de la política como realización del derecho se convierten en la filosofía misma, principalmente porque ella provee el principio de su unidad y de su coherencia.

Quizás se pensará que, en lo concerniente a la articulación criticista entre unidad de la razón, dignidad del hombre y exigencia del derecho, estos recordatorios eran pocos útiles, pues Kant y, *a fortiori* Fichte, habían sido aquí de una gran claridad. Sin embargo, uno no podría equivocarse más sobre el estado contemporáneo de la reflexión filosófica si piensa que se trata allí, en la lectura del kantismo, de lugares que se han hecho comunes. Por extraño que ello me haya parecido a veces (y continúa pareciéndome), es en efecto indudablemente alrededor de la extraña cuestión de saber si Kant, más que humanista no fue «inhumanista», que uno de los aspectos del debate actualmente en curso sobre Kant, y más generalmente sobre el alcance del criticismo, se puede cernir mejor. ¿Kant humanista o «inhumanista»? De hecho, hay aquí un punto de enfrentamiento que, al poner directamente en juego el sentido de un eventual «retorno a Kant», merece ser examinado aquí con alguna atención. Y porque siempre me ha parecido que uno no podría defender correctamente su posición, en un debate, sin haber hecho previamente el esfuerzo de restituir la posición adversa tal como uno la aprehende, partamos de las lecturas «inhumanistas» de Kant.

Si no entiendo mal la posición adversa, la que designa como constitutivo del kantismo un momento «inhumanista», este acercamiento me parece partir de una constatación poco impugnabile: de hecho, Kant, después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, redujo la finitud humana a una de las modalidades posibles de la finitud, distinguiendo *hombre y ser racional finito*, como da fe de ello la referencia implícita a esta distinción, desde el párrafo 1 de la *Estética trascendental*, el añadido, en la versión de 1787, de un paréntesis: «La intuición sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado; lo cual a su vez no es posible (al menos para nosotros hombres) más que a condición que el objeto afecte de una cierta manera a nuestro espíritu», es decir, desde luego, según las formas espacio-temporales de la sensibilidad. El añadido precisa así

que la finitud espacio-temporal (sensible) no es sino la forma humana de la finitud, pero que puede haber otros seres racionales finitos cuya finitud no tome la forma de la receptividad sensible. Forjada entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, esta distinción entre hombre y ser racional finito pasa lógicamente, como es sabido, por la *Crítica de la razón práctica*, tanto más fácilmente además por cuanto ya había sido utilizada en el registro práctico por los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* de 1785 donde indudablemente apareció por primera vez: «No puede negarse que la ley moral tenga una significación tan extensa que debe valer no sólo para los hombres, sino para todos los seres racionales en general»⁷. Así la ley moral cuya continuación reafirma que ella es «una prescripción universal para toda naturaleza racional» y no por una norma que sólo vale «en las condiciones contingentes de la humanidad», posee, como producción de la razón práctica, una significación y una validez, por consiguiente, independientemente de su recepción por la sensibilidad bajo la forma del respeto. Siendo muy conocidos estos datos de la interpretación, toda la cuestión consiste en saber entonces por qué Kant, después de 1781, modificó su léxico de ese modo, haciendo de la finitud humana una simple especificación de la racionalidad finita: según la respuesta capaz de ser dada a una cuestión semejante, el sentido mismo de la distinción entre hombre y ser racional finito será, desde luego, muy diferente—lo cual no dejaría de repercutir sobre el problema general del estatus filosófico atribuido por Kant a la interrogación que toma por objeto al hombre como tal.

Una primera interpretación, bien conocida, de la distinción entre hombre y ser racional finito, fue producida por Schopenhauer. Ciertamente, no carecía de imaginación, ya que ella consistía en referir la distinción a la repentina idea tomada en cuenta por Kant de los «queridos angelitos» que son ciertamente seres finitos, pero cuya finitud no se manifiesta especialmente a través de las estructuras de su sensibilidad. Aparentemente más seria es una explicación que se ha hecho corriente hoy, sobre todo en ciertos herederos de Heidegger.

Así no puedo sino recordar cómo, en un artículo muy polémico, por lo demás, J. F. Lyotard y J. Rogozinski, emprendían hace algunos años, la discusión de lo que ellos designaban como nuestra «interpretación de Kant»:

⁷ *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, trad. por V. Delbos, revisado por A. Philonenko, Vrin, 1980, p. 77.

«Cuando Ferry y Renaut hacen prevalecer el *humanismo kantiano* para condenar a los que *quieren hacer inhumana a la filosofía*, no comprenden nada de Kant» pues «el pensamiento de Kant no es un humanismo»⁸. Dicho de otro modo aunque Kant haya hecho de la cuestión ¿qué es el hombre? la que concentra a todas las interrogaciones constitutivas de la filosofía, no por eso dejaría de mantenerse que la lectura «humanista» de su obra sería un grave error. La razón de este juicio se resume entonces en pocas palabras, que nos reconducen directamente a la distinción entre hombre y ser racional finito: «Kant insiste en ello incesantemente, *el hombre* no es el destinatario del imperativo categórico: este último va dirigido a todos *los seres racionales finitos*. Como principio puro de la razón pura práctica, la Ley «moral en sentido estricto, es inhumana».

Dicho en pocas palabras, y tal era la conclusión del análisis: lo que no entiende «el humanismo de Ferry-Renaut» (*sic*) es que el momento esencial de la filosofía práctica «en la perspectiva de Kant», consiste en «despejar la instancia inhumana de la Ley», a «darle su derecho a lo inhumano». Llevados por nuestro cuestionamiento al inhumanismo contemporáneo, no habríamos visto que Kant mismo, no obstante algunas apariencias, había desarrollado una filosofía práctica situada más allá de las normas de lo humano: no habríamos prestado suficiente atención a la distinción entre hombre y ser racional finito, introducida justamente por Kant para mostrar que la ley moral no se dirige al hombre, que la razón práctica no es la expresión de la «humanidad», ¿en pocas palabras para definir una ética cuyo centro no fuera el hombre, una ética en fin descentrada con respecto del hombre, que escape del recentramiento o de toda reflexión alrededor de lo humano que definen, desde el advenimiento de los tiempos modernos, al humanismo y a la metafísica de la subjetividad. Por consiguiente, a través de esta distinción sin apariencia, se manifestaría decididamente que, como bien lo había visto Heidegger contra los «neo-kantianos» (Cassirer), el criticismo no solamente era una etapa en la culminación de la modernidad humanista, sino que constituía también el lugar en que la instalación de lo humano como norma de todo actuar y de todo juicio se encuentra interpelado, cuestionado y quebrantado hasta en sus últimas raíces. Heidegger tuvo el

⁸ «La policía del pensamiento» en *El otro diario*. Diciembre, 1985 (ese artículo estaba dedicado a La penseé. 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain. Gallimard, 1985).

inmenso mérito de percibir la amplitud de ese quebrantamiento: los «neo-kantianos», por el contrario, no: descansaron tratando de colmar la brecha, para reconstruir un Kant más «presentable», respecto de nuestra tradición cultural —en tanto que el pensamiento kantiano, ni humanista, ni antihumanista, se situaría más allá de esta oposición de lo humano y de lo inhumano que queda prisionera de los valores de la modernidad.

Tales son, pues, en ese debate, los términos de una posición seguramente posible, y a la que no creo haber deformado. Dejo de lado aquí la cuestión de saber si la designación de nuestro trabajo como «neo-kantiano» es realmente pertinente —lo cual recusaríamos de hecho, ya que el neo-kantismo si se le entiende en un sentido con alguna precisión, corresponde a una interpretación específica del kantismo en la que no podríamos reconocernos enteramente. Pero, más allá de esta cuestión de rotulación filosófica, queda la de saber ¿qué pensar de la aprehensión del kantismo que se nos opone de esa manera, y sobre todo de la explotación que se hace allí de la distinción entre hombre y ser racional finito? Allí también en nombre de una exigencia deontológica de la discusión (la que quiere que uno se esfuerce por llevar la posición adversa a su mejor nivel, en vez de discutirla nada más que a partir de sus puntos débiles), hay que rectificar previamente un simple error que no compromete al conjunto de la interpretación», en todo rigor nadie puede escribir, en efecto, que, según Kant, «el hombre no es el destinatario del imperativo categórico». Lo que en realidad el artículo evocado quiere indicar con ello, como sus autores lo precisan enseguida, es más bien que el hombre no es el destinatario de la ley moral: ya que, de hecho, el destinatario del imperativo categórico, es desde luego el hombre (y no el ser racional finito) puesto que el imperativo es precisamente la ley moral tal como ella se presenta a nuestra sensibilidad (como, por lo demás da fe de ello, en la última fórmula del imperativo, la aparición explícita de la noción de «hombre»).

Rectificado ese error, vayamos a la idea mayor: es porque la ética kantiana consistiría en «despejar la instancia inhumana de la Ley» que habría sido introducida la distinción entre hombre y ser racional finito. Ante todo, quisiera asentar hasta qué punto esta explicación, animada por el proyecto de sustraer (como lo había emprendido Heidegger) a Kant del humanismo de los «neo-kantianos», es en realidad francamente paradójica. En efecto, contrariamente a lo que creen muchos discípulos franceses de Heidegger, basta con haber leído las actas del debate que tuvo lugar en Davos, en 1929, entre Heidegger y

Cassirer, para comprender que, si hay una interpretación en la que la distinción entre hombre y ser racional finito desempeña un papel importante, es en la de Cassirer, y en modo alguno en la de Heidegger. Sacando a la luz aquello por lo cual la teoría kantiana de la finitud radical quebranta la instalación de la razón humana como fundamento, Heidegger de hecho no concede ninguna atención particular a la distinción, en la que, por el contrario, ve el signo, como en todo lo que aparece solamente después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, de un retroceso de Kant ante la audacia de lo que él había entrevisto, a saber: la fragilidad de los valores de la racionalidad. A la inversa de lo que se intenta creyendo defender al Kant de Heidegger contra el de los «neo-Kantianos», el parágrafo 30 de *Kant y el problema de la metafísica*, trata incluso de colocar entre paréntesis esa distinción y de esbozar una lectura de la *Crítica de la razón pura* colocándose en la perspectiva de lo que la obra considera como el verdadero espíritu del criticismo: el espíritu de la primera edición. En ese sentido, parece entonces peligroso, en la posteridad de Heidegger, apoyar una lectura «inhumanista» de Kant sobre una distinción, de la cual el *Kantbuch* estimaba más bien que había que hacer abstracción para obtener el verdadero alcance del kantismo.

En realidad, y para precisar más aún lo que está en juego en el debate, hay que percibir lo que disimula este procedimiento peligroso —a saber, a mi parecer, un deslizamiento cuyo mecanismo puede ser despejado perfectamente, pero, según creo, cuyo principio hay que condenar resueltamente. Lo que seguramente puede ser sostenido, es que al distinguir entre hombre y ser racional, Kant, quiso sustraer la ética de la teoría del hombre en el sentido de la psicología, si se quiere, de la antropología empírica: si la ley moral es «inhumana», es en el sentido (y yo añadiría en el único sentido) en que el imperativo nos prescribe que trascendamos nuestra «humanidad» empírica y que nos arranquemos de lo que Kant llama una «voluntad patológicamente afectada» —dicho claramente, y sobre ese punto puedo suscribir lo que escriben Lyotard y Rogozinsky: «Emanciparnos de los límites de nuestra situación histórica, de nuestras inclinaciones psicológicas, demasiadas humanas, para poder acoger sin reserva el llamado de la Ley». De hecho, nada hay de absurdo en atribuir a la distinción un alcance *antiantropológico o antipsicológico*: ¡tal es incluso la explicación propuesta (y la paradoja de la posición que discuto es aquí flagrante) por el neo-kantismo de Cassirer! Pero, por ello mismo, este eventual alcance de

la distinción no tiene, al menos a mi parecer, rigurosamente ninguna relación con el hecho de saber si Kant es humanista o no: sustraer a los principios éticos de las condiciones psicológicas (antropológicas en el sentido empírico) de la existencia humana, ello no equivale, en efecto, en modo alguno, a fundar una ética «inhumana», sustraída de la valorización de lo humano como tal. A menos, desde luego, que se atribuya a Kant la identificación de la humanidad y de la humanidad empírica, y que uno mismo cumpla esa identificación —lo cual sería un gesto singular, que en modo alguno cumple Kant, ya que él distingue claramente el hombre como *causa phaenomenon* y el hombre como *causa noumenon*, en tanto que él es «uno de los fenómenos del mundo sensible», el hombre está sometido a «leyes empíricas», pero es también, «desde el punto de vista de ciertas facultades», un «objeto simplemente inteligible», cuya «acción no puede absolutamente ser atribuida a la receptividad de la sensibilidad»⁹. Donde se reconoce, desde luego; la solución a la tercera antinomia, cuya significación le tocó explicitar a la filosofía práctica: «En mi relación jurídica con cualquier otra persona la considero simplemente según su humanidad, por consiguiente, como *homo noumenon*», y no como *homophaenomenon*¹⁰.

Al considerar estos textos sobre el hombre, se está obligado a poner de relieve forzosamente que si distingue la objetividad práctica de lo «humano», es en el sentido de lo «humano demasiado humano» correspondiendo el «demasiado humano» más que al *homo phaenomenon*, y dejando fuera de su alcance a lo «humano verdaderamente humano», es decir, al *homo noumenon*: sustraer la ley moral del hombre empírico no es, en modo alguno inhumanizar la ley, a menos que se admita que lo humano en el hombre se reduce a la empiricidad de las inclinaciones. Kant, lo repito, no creyó ciertamente que debía comprometerse por esa vía, la cual se le habría aparecido como la de una deshumanización (animalización) del hombre: *lejos, pues, que la separación entre la esfera práctica y la psicología ponga en juego la sustracción de la ética al humanismo, la instalación del ser racional finito, después de 1781, como sujeto de la razón práctica busca, por el contrario, reforzar el humanismo del dispositivo crítico.*

⁹ *Crítica de la razón pura*, parágrafo 35, trad. por Tremesaygues-Pacaud, PUF, p. 401.

¹⁰ *Doctrina del derecho*, parágrafo 35, trad. por A. Philonenko, Vrin, p. 175. Conf. en el mismo sentido, *Doctrina de la virtud*, trad. por A. Philonenko, Vrin pp. 97, 104, 109, 113.

Una vez excluido tal principio de lectura, falta por restituir, desde luego, el verdadero alcance de la distinción entre el hombre y el ser racional finito. El parágrafo 31 de *Kant y el problema de la metafísica* insiste en la manera como esta demarcación, que aparece después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, da fe de lo que constituye el espíritu de la segunda edición, a saber, el esfuerzo por relativizar el papel de la imaginación y, correlativamente, reafirmar el primado de las facultades intelectuales (activas) sobre ese momento de extraracionalidad y de receptividad originaria que, en 1761, correspondía a la actividad de la imaginación. Así, Heidegger deplora la emergencia de una distinción que lleva a Kant a separar finitud y receptividad sensible, por tanto, a poner en segundo lugar a la imaginación, y a no hacer de la finitud como receptividad sensible más que un caso particular (el del hombre) de una finitud que, en lo sucesivo, puede concebirse de manera puramente intelectual a partir de la diferencia entre ser y deber ser. Al afirmar infortunadamente que la ley moral vale no solamente para el hombre, sino también para el ser racional finito, Kant hace a la ley y a la razón práctica independientes del respeto y por consiguiente, de la imaginación: «Es innegable, escribe él, no sin reprobación, que el problema de la distinción entre un ser racional finito en general y el hombre como realización particular de un ser tal pasa al primer plano de la segunda edición de la deducción trascendental»¹¹, donde ella tendría el mismo papel que en el registro ético: mostrar que la dependencia del entendimiento respecto de la intuición y la imaginación vale solamente para nosotros los hombres, y no para los seres racionales finitos en general, y restablecer así la independencia de las facultades intelectuales en general (entendimiento y razón) respecto de la sensibilidad. Dicho de otro modo: «En la segunda edición, Kant ha ampliado el concepto de un ser racional finito hasta el punto en que ese concepto ya no se confunde con el de hombre», ampliación que, precisa Heidegger, no constituye en modo alguno, contrariamente a lo que cree Cassirer, un mejoramiento de la *Crítica de la razón pura*, sino que da fe más bien de una recaída en el espíritu de la metafísica: en su segunda versión la *Crítica de la razón pura* se orienta, en efecto, «exclusivamente en función de la razón pura tomada como tal», y los valores de la racionalidad, quebrantados por la primera edición, recuperan su preeminencia.

¹¹ Cassirer, Heidegger, *Debate sobre el kantismo y la filosofía*, Beauchesne, 1975, p. 225.

Esta explicación de la distinción entre hombre y ser racional finito, estrechamente solidaria del sentido que Heidegger da a la diferencia entre las dos ediciones de la primera *Crítica* me parece que, también ella, por ese hecho, tropieza con una serie de objeciones.

Ante todo, la interpretación es chatamente psicológica: consiste en explicar un texto (la segunda edición) por las características psicológicas de su producción (en este caso, la incapacidad de enfrentar la angustia ante la diferencia ontológica), y tiene así el defecto de todos los procedimientos reductores. Más aún, en su principio mismo, ella es particularmente impugnable en un pensador que, como Heidegger, debería en la actividad hermeneútica, abandonar el punto de vista de los valores (valentía/cobardía), si es cierto, según la fórmula de la *Carta sobre el humanismo*, que «*toda valoración es subjetivación*»

De una manera general, como lo ha subrayado A. Philonenko¹², es difícil admitir que, de 1781 a 1787, Kant retrocedió ante la audacia de su teoría del esquematismo, cuando se observa que, de la primera a la segunda de las dos ediciones de la *Crítica*, el capítulo sobre el esquematismo es el único que haya permanecido rigurosamente idéntico: suponiendo que la finalidad de la segunda edición haya sido la de restablecer los privilegios de la razón, hay que concebir, ya que las páginas sobre el esquematismo no sufrieron ninguna reelaboración, que, sin duda, tal no era, a los ojos de Kant, el momento de su obra que hacía pesar los más graves peligros sobre la racionalidad y que no se trata, en 1767, de ningún temor ante el alcance de la teoría de la imaginación trascendental. Debo, pues, y por tanto puedo, recordar también que, por el contrario, la teoría del esquematismo, por cuanto responde a las objeciones de Berkeley respecto de la representabilidad de los conceptos generales, salva, al mismo tiempo que a esta representabilidad, su aplicabilidad; en este sentido, el esquematismo garantiza el funcionamiento de la razón teórica, y en modo alguno había que reelaborar ese capítulo para salvar mejor a la razón de lo que eventualmente podía ponerla en peligro.

Agregó que, en la segunda edición Kant se «asustó» en tan poco grado de la finitud radical a la que había entregado el conocimiento que es más bien esa radicalidad de la finitud teórica la que, en la economía general de su pensamien-

¹² A. Philonenko, *La obra de Kant*, Vrin, 2a. edición, 1975, I, p. 176, y *Estudios kantianos* Vrin 1982, pp. 12, y ss.

to, le permitía afirmar lo ético absoluto como «idea absoluta» o «exigencia absoluta» (según fórmulas que tomo libremente de Cassirer): en efecto, si la razón teórica no fuera radicalmente finita, si llegara a un conocimiento de lo incondicionado, el hombre podría ubicarse, respecto de lo real, en un punto de vista equivalente al de Dios y, en ese sentido, así como para Dios, no podría haber escogencia entre posibles, y, por consiguiente, moralidad, no habría tampoco para la razón humana, poseedora de un saber absoluto, sitio para lo absoluto del deber. Para pensar la experiencia, Kant necesitaba por consiguiente, una teoría del conocimiento que registrara la finitud radical del conocimiento racional, lo cual verifica *a contrario* la manera como se asocian, en Hegel, la temática del saber absoluto y la crítica (que apunta por lo demás a Kant y a la filosofía de la reflexión) de la «visión moral del mundo».

Este aspecto de la interpretación heideggeriana de Kant quedará, pues, como uno de los más discutibles y como uno de los puntos sobre los cuales habrá hecho progresar decisivamente la aprehensión del kantismo, en relación con lo que ella había podido ser en los neo-kantianos de Marburgo. Pero, en consecuencia, la explicación propuesta por el *Kantbuch* de la aparición de la distinción entre hombre y ser racional finito no podría convencer: esta distinción no interviene para hacer que la razón del ser racional escape mejor del dominio de la sensibilidad y de la imaginación ya que la teoría del esquematismo, la cual indudablemente afirma muy profundamente ese dominio, no fue juzgada por Kant digna de ser reelaborada.

La explicación más probable, sugerida por Cassirer, a decir verdad es menos grandiosa. De una manera global, se sabe que la segunda edición de la *Crítica* toma en cuenta ciertas objeciones dirigidas a la primera, principalmente las objeciones de Garve y de Feder que acusan a Kant de psicologismo: como lo recuerda Cassirer en Davos¹³ lo que apremiaba a la reelaboración de la primera edición era, para responder a esa acusación, la voluntad de producir una separación más nítida entre su idealismo trascendental y el idealismo psicológico; para este fin, la segunda edición desplaza el centro de gravedad del análisis trascendental, más aún que precedentemente, de la deducción subjetiva a la «deducción objetiva», para destacar que la cuestión de la *Crítica* era ante todo,

¹³ *Obra cit.*, pp. 78 y ss.

como ya lo indicaba el prefacio de la primera edición, la de «saber cómo y bajo qué condiciones era posible el objeto de la experiencia»: dicho brevemente, contrariamente a lo que podía sugerir el orden inicial de las dos deducciones (el cual se sabe que es invertido por Kant en la segunda edición) no se trataba de describir la manera como se efectúan en el espíritu las operaciones generadoras de las representaciones (deducción subjetiva) para sacar de allí el valor objetivo de los productos del espíritu (deducción objetiva) y es para evitar un error semejante que Kant reelaboró, en 1787, el plan de la deducción, yendo de lo objetivo a lo subjetivo.

Apoyado en esta observación y en lo que ella enseña sobre el sentido de las correcciones aportadas por Kant a la *Crítica*, Cassirer aplica simplemente a la aparición de la distinción entre hombre y ser racional finito lo que se convierte en un principio general de interpretación de las diferencias entre las dos ediciones: porque Kant «tomó meticulosamente cuidado en que el sentido de su problemática 'trascendental' no deslizará en lo psicológico, y en que sus consideraciones no fueran repelidas en lo mero antropológico», «él afirma con fuerza que todo análisis que parta pura y simplemente de la naturaleza del hombre errará radicalmente la idea de libertad y por consiguiente la fundamentación de lo ético»¹⁴. Y es «con esa preocupación», estima Casirrer que se enunció la tesis según la cual «no se podría llegar a una concepción pura de la ley moral sin tener cuidado que ella debe valer, no sólo para los hombres sino para todo ser racional en general». Con una tal distinción no pensó, pues, ni en los «queridos angelitos», ni en colmar las brechas abiertas por la teoría de la finitud en la sacrosanta valorización de la racionalidad: simplemente quiso «distinguir clara y radicalmente entre las tareas de la ética y las de la antropología» entendida como conocimiento psicológico del hombre, de su naturaleza empírica y de lo que él puede hacer de esa naturaleza. Dicho brevemente, se habrá comprendido que: *la distinción no modifica fundamentalmente la óptica kantiana; más bien; refuerza el alcance del proyecto kantiano en materia de filosofía práctica. Antropológico en el único sentido (restringido) en que se trata de hacer escapar la esfera de la moralidad del psicologismo, no anula en modo alguno la vocación humanista de una filosofía que instala al hombre, como homo noumenon, en posición de fundamento de la ley (autonomía).*

¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

Dicho esto, queda por enfrentar otra objeción posible: si el humanismo kantiano hace del hombre, en cuanto *homo noumenon*, el *fundamento* de la ley, la referencia a un humanismo semejante ¿no corre el riesgo, precisamente a través de esta temática de la fundación como autofundación, de reconducir a la filosofía contemporánea a carriles de una «metafísica de la subjetividad» de la cual sabríamos, advertidos por las diversas «destrucciones» o «desconstituciones» nietzscheo-heideggerianas, cuáles ilusiones, inasumibles hoy la atraviesan? Desde ese punto de vista, entre las diversas tentativas para sustraer a la filosofía práctica de la perspectiva de autofundación, la de E. Levinas permanece a mis ojos como una de las más interesantes ya que es aquí *en el contexto de una defensa del humanismo*¹⁵ donde se afirma la exigencia, percibida como imperiosa, de escapar del registro (kantiano) de la autonomía. Procedimiento que ilustra, decididamente, cuan complejo es el debate hoy en día sobre la relación entre kantismo y humanismo: allí donde, como acabamos de verlo, el recurso a Kant pudo a veces, paradójicamente, integrarse en el propósito de sustraer la «instancia inhumana de la ley» del dominio del humanismo, es por el contrario, siguiendo a Levinas, esfuerzo por repensar, *contra el inhumanismo contemporáneo* un humanismo auténtico que impondría una severa crítica del kantismo. Más humanista o «mejor» humanista que Kant: programa ambicioso desconcertante, con el cual todo proyecto de designar en un kantismo, incluso «ampliado», el posible sub-basamento filosófico de redelimitación de las opciones éticas, jurídicas y políticas de la modernidad se encuentra, también allí, forzado a debatir.

A través de la valorización kantiana de la autonomía en tanto que «actividad libre» de un «yo quiero» que «se pone como yo»¹⁶, Levinas percibe un síntoma de emprisionamiento en este pensamiento de la inmanencia en sí mismo, la cual no habría cesado de ser la filosofía moderna del sujeto. En efecto, sabemos como, remodelando (moderadamente) la descripción heideggeriana de la metafísica de la subjetividad, Levinas insiste ante todo en la manera como, al heredar del platonismo la sumisión de lo Otro al Mismo, las metafísicas del sujeto no han cesado de ser animadas por una obsesión de la inmanencia y de

¹⁵ Ver principalmente *Humanismo del otro hombre*. Fata Morgana, 1972 (reed, Libro de Bolsillo, 1987).

¹⁶ *De Dios que viene a la idea*, Vrin 1982, pp. 37 y ss.

representarse el trabajo de la subjetividad como consistente en abolir toda exterioridad o toda alteridad, sin más horizonte que el de la coincidencia del yo consigo mismo: allí se encontraría precisamente el error más singular cometido por el humanismo clásico sobre la especificidad del hombre como sujeto, ya que de hecho esta enclaustración dentro de sí define mejor a la coseidad que a la subjetividad, la cual, por el contrario (y aquí, a través de una ascendencia fenomenológica común, Levinas encuentra ciertas temáticas ampliamente desarrolladas por Sartre) reside en esa capacidad de no coincidir consigo mismo, de abrirse a una alteridad, en una palabra, de romper la inmanencia. En ese sentido, «superar» esa figura del sujeto, sería aquí, prioritariamente, producir esa «ruptura de la inmanencia»¹⁷ por la cual se destaca, sobre fondo de ser, una verdadera subjetividad.

Se comprende sin esfuerzo cómo, en ese contexto, la crítica del sujeto práctico kantiano pudo aparecer como un tránsito obligado con el propósito de reelaborar una figura postmetafísica y postmoderna de la humanidad: contra el culto de la razón autónoma, dándose a sí misma su ley, «fuerza que retorna a sí», «acto de identificación» o «identificación en acto». Se trataría de no colocar más la dignidad del hombre en su libertad como actividad espontánea¹⁸, sino, en cierto sentido, en la pasividad. Apertura al otro, en tanto que otro, la subjetividad surge, como el hecho de «no poder sustraerse la responsabilidad», según un momento de «determinación por el otro», el cual «más allá de la alternativa determinismo-servidumbre», coincide con la irrupción de lo ético «a partir de una pasividad radical de la subjetividad»¹⁹. «Dominación por el Bien», «imposibilidad de elegir», «obligación a la responsabilidad», «obediencia a un orden que se cumple antes que el orden se haga oír»: tal sería la responsabilidad originaria que haría el verdadero tenor de la subjetividad práctica-subjetividad sin libertad, en el sentido en que «la pasividad pura que precede a la libertad es responsabilidad». Mucho más que autonomía, el sujeto como sujeto de la ética, sería «sujeción», sujetamiento a una ley cuyo *fundamento* no lo sería él, sino su *destinatario*: dicho brevemente, porque una fenomenología de la esencia ética,

¹⁷ Ver, bajo ese título, *De Dios que viene a la idea*, primera parte.

¹⁸ *Humanismo del otro hombre*, p. 9. «El hombre humanismo clásico colocaba su dignidad en el sujeto libre».

¹⁹ *Ibid.*, pp. 84 y ss.

más atenta a las modalidades de su surgimiento, desplaza la esencia de una autonomía ilusoria hacia esa sujeción previa a toda libertad como a toda servidumbre, solamente ella lograría, rompiendo por fin el círculo de la inmanencia donde quedó encerrada la razón práctica kantiana, la transfiguración del sujeto. Lejos de que éste sea, como después de Kant lo había creído Fichte, «su propia fuente»²⁰: la responsabilidad por el otro, en la cual consiste la «trascendencia en la inmanencia» —«el otro llamando al sí mismo a lo más profundo de sí mismo»— remite a una «heteronomía de la libertad»²¹, de la cual habría que hacer el principio de un humanismo más capaz, porque escapa de las categorías del humanismo clásico, de resistir eficazmente a los asaltos del antihumanismo.

Aunque atractiva por su preocupación de replantear en toda su amplitud la cuestión del sujeto, este intento por transitar desde la autonomía a la heteronomía el registro de la razón práctica, me parece, sin embargo, que tropieza con una serie de dificultades. En efecto, es sorprendente que toda la empresa está penetrada por una convicción compartida por Heidegger, a saber, que la determinación kantiana del sujeto práctico como autonomía de la voluntad no sería más que un simple momento del devenir homogéneo del «humanismo clásico», ya se defina ese humanismo clásico como «metafísica de la subjetividad» (Heidegger) o como «filosofía de la inmanencia» (Levinas), se la percibe en toda situación como una tendencia continua y homogénea de toda la modernidad, desplegándose en el fondo con la fatalidad de un destino. En virtud de lo cual Levinas, quien con razón percibe en la modernidad una propensión a concebir la subjetividad como monadicidad (¡lo cual, evidentemente, yo sería el último en negar!) hace participar del mismo movimiento, sin otra forma de proceso, la doctrina de la autonomía de la voluntad: me he esforzado suficientemente²², por lo demás, por poner en evidencia lo que distingue la lógica monadológica, centrada en la valorización de la *independencia*, y la perspectiva kantiana de la *autonomía*, para limitarme aquí a puntualizar como signo de una categorización insuficientemente fina la pura y simple reabsorción levinasiana de la idea de autonomía en los pensamientos más

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

²¹ *De Dios que viene a la Idea*, p. 48.

²² *La era del individuo*, Gallimard, 1989.

individualistas que propiamente humanistas, de la inmanencia a sí mismo. ¿Cómo Levinas, quien describe tan bien la manera como el Yo, animado solamente por la «preocupación por sí mismo» tiene por horizonte en el goce, una «independencia de la felicidad», la cual supone la conversión del Otro en Mismo, la asimilación del Otro²³ puede a su vez confundir autonomía e independencia y no ver que *en la idea de autonomía la apertura al otro ya se encuentra comprendida?* Pues en tanto que la autonomía no es la independencia (como lo atestigua en Kant la crítica de las morales de la felicidad, *llevada precisamente en nombre de la autonomía*), ella supone que yo no sea «fuente de mí mismo», sino elevándome, como sujeto práctico, más allá de la inmediatez del sujeto empírico, e integrando en mi ipseidad la presencia del otro: el sujeto que se da a sí mismo la ley ha debido, para elevarse a esa autonomía, trascender la identidad consigo del sujeto de las inclinaciones (individualidad) y abrirse a la alteridad del género humano. En ese sentido, la perspectiva según la cual, en Kant, el *homo noumenon es fundamento* de la ley no tiene rigurosamente nada que ver; hay que insistir en ello, tan común es ese error de juicio con el que los críticos de las filosofías del sujeto denuncian justificadamente a la idea metafísica de autofundación: sostener que la ley me viene (a mí que, como sujeto empírico, soy ciertamente el simple destinatario) del horizonte de humanidad común inscrito en cada uno de nosotros (a lo cual Kant, a falta de algo mejor, designa como el sujeto noumenal, fuente de la ley), ¿no sería ello reinstalarse pura y simplemente en las viejas ilusiones de un Yo fundamento absoluto y cerrado sobre sí mismo, mientras que, muy por el contrario, esta representación de una ley que me es dirigida por esta dimensión de mí mismo, la cual precisamente, no es reducible a mí (y no tiene más estatus que el de un horizonte) inscribe la trascendencia en el corazón mismo de la inmanencia, rompiendo así, en lo más profundo de ella misma, toda pretensión a la clausura sobre sí? ¿Cómo ver en la perspectiva que es la de la «autonomía de la voluntad» (por consiguiente, de la fundación de la ley por el *homo noumenon*), un esquema caduco, el signo de esta tiranía perpetua del Mismo que, desde el *Timeo* hasta el sistema hegeliano, no habría cesado de dominar la historia de la subjetividad, mientras que esa perspectiva, instalando la intersubjetividad (bajo la forma de lo que designó como un horizonte de humanidad común) en el corazón de la subjetividad

²³ *Totalidad e infinito*, pp. 87 y ss.

ordena, en el seno del Mismo, el Mismo al Otro? Desde luego, podrá decirse que, incluso desplazado del Yo, substancia hacia un simple horizonte de humanidad común, la fundación de la ley sigue siendo *humana*: lo acepto plenamente, pero es precisamente por ello que el kantismo es un humanismo y por desconfiar por principio de toda fundación *humana* de la ley (aun bajo una forma tan desgravada de presupuestos metafísicos). ¿Se quiere verdaderamente reinstalar el pensamiento de la ley en un dispositivo que, al hacer pedazos a toda antropología reconduciría a los parajes de la teología? Consecuencia que muy evidentemente Levinas asume y hasta reivindica (por lo cual su procedimiento, consecuente, es digno de respeto) pero ¿ocurre lo mismo en todos aquellos que dan pruebas de una vigilancia tan grande para denunciar como «metafísica» la menor referencia (con el estatus y la significación que sea) a la idea de una fundación *humana* de la ley? Si no se quiere asumir el gesto que reconduce de la antropología a la teología²⁴, es posible, desde luego —no lo ignoro en absoluto— confiar al Ser mismo, o a un Juego del Mundo cualquiera, la producción de la ley, su remitencia al *Dasein*: ¿se está seguro, sin embargo, que al tomar hoy otra vez una opción semejante, uno no se limita a acudir a un simple expediente, cuyas terribles consecuencias tal vez no se miden siempre?²⁵

¿Hace falta agregar aún que otro tipo de dificultad me parece amenazar, desde un punto de vista propiamente ético, todo intento que, en oposición a la perspectiva kantiana de la autonomía, trataría de concebir a la subjetividad como responsabilidad y como «sujeción»? ¿Pues si la subjetividad es sujeción

²⁴ Lo que comprendo de buen grado ya que, después de todo, la idea de una fundación humana de la ley es intrínsecamente solidaria de esos valores de la modernidad, entre los cuales figuran las de la democracia como autoinstitución de la sociedad.

²⁵ Para no extender desmesuradamente mi propósito, me permito remitir sobre ese punto a: A. Renaut y L. Sosoé *Filosofía del derecho*, PUF, 1991, pp. 168 y ss. Se encontrará en esas páginas un análisis crítico de la posición que expresan lo mejor posible estas líneas de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (Aubier, p. 163): «Sólo en cuanto el hombre, existente en la verdad del Ser, pertenece a éste, puede venir del propio ser la indicación de aquellos avisos que han de ser ley y regla para los hombres. Indicar en griego es *nemein*. El *nomos* no es sólo ley, sino más originariamente la indicación guarecida en la destinación del Ser. Sólo ésta es capaz de sostener y ligar. De otro modo, la ley no es sino hechura de la razón humana. Más esencial que cualquier establecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la estancia en la verdad del Ser».

pura, cómo puede ella ser responsabilidad? O, si se prefiere: ¿es verdaderamente posible ahorrarse, para pensar la responsabilidad, toda referencia a un horizonte de autonomía? Allí reside, a mi parecer, el punto de ruptura más nítido entre la tradición criticista y una tradición fenomenológica la cual, por ciertos aspectos suyos, le está tan cercana: una vez admitido que lo propio del hombre, lo que lo hace un sujeto, consiste en romper la inmanencia, la identidad consigo misma de la cosa, una vez situada en la trascendencia la humanidad del hombre, ¿cómo si esta trascendencia debe hacer emerger una subjetividad o una conciencia (y no un puro *Dasein*), cómo, digo, no darle por horizonte —tal vez inaccesible, pero al menos como meta— la autonomía? Una ruptura de la inmanencia que no trascendiera la identidad consigo de la conciencia narcisista hacia esa forma superior de identidad (la del sujeto autónomo, en la que el Mismo no se pone como sujeto ético, sino abriéndose al Otro) conduciría inevitablemente hacia esa pura y simple disolución de la subjetividad a la cual Levinas, con razón, denuncia en el antihumanismo contemporáneo. En otros términos si la superación del humanismo clásico debe restituir la dimensión de subjetividad ocultada por la lógica del individualismo, la ruptura de la inmanencia debe concebirse *stricto sensu* como puesta en evidencia de una trascendencia *en* la inmanencia y no *contra* ella. En ese sentido ¿cómo no sería en la identidad consigo constitutiva de un sujeto donde debe inscribirse la apertura a la alteridad ajena?

Tematizada filosóficamente por Kant, esta inscripción tiene nombre: la autonomía —en tanto que el sujeto autónomo sería en el fondo aquel cuya subjetividad, fuente de sí misma, ya no es la de ningún sujeto particular, sino que se identifica con la comunidad intersubjetiva ideal (como meta) de una humanidad que se entiende sobre la ley. En este sentido, la referencia a la idea de autonomía no es el signo de que un pensamiento del otro se había encontrado recuperada en la lógica del Mismo: en el espacio postmetafísico ella es, por el contrario, tan rigurosamente indispensable como la dimensión de ruptura de la inmanencia *si al menos la trascendencia así tratada debe ser la de un sujeto*.

Por eso me parece que no podría replantearse hoy con suficiente rigor la cuestión del sujeto —de ese sujeto del cual, salvo para cultivar las seducciones del antimodernismo, toda la filosofía práctica necesita tan palpablemente—, sin distinguir con cuidado, en la experiencia de la ley, dos momentos: el momento de su surgimiento es ciertamente un momento de apertura al deber, de irrupción

de la ley, que bien puede ser descrito en términos de sometimiento (donde el «hombre» es más el destinatario de la ley que su fundamento): porque somos, no ángeles, sino seres racionales finitos, y porque nuestra finitud es sensible, la ley se nos impone (= a la sensibilidad de nuestras «inclinaciones») desde el exterior. En consecuencia desde el punto de vista de un análisis fenomenológico de la relación vivida con el deber, es legítimo leer ese momento como momento de sujeción o si se prefiere, de heteronomía: la manera como Kant mismo lo analizaba en términos de «respeto», ¿está ella, después de todo, tan distante de una descripción semejante? —una aproximación fenomenológica debe, sin embargo, para ser fiel a los principios que la animan, delimitar también la intencionalidad de la ética. Más, el momento de la intencionalidad, en la experiencia ética (en tanto que ella pasa por la irrupción de la responsabilidad) y, más, generalmente en la experiencia práctica de los modernos (en tanto que ella se apoya sobre el hundimiento de las trascendencias cosmológicas y teológicas), ya no puede ser descrito en términos de heteronomía: la esfera práctica moviliza una referencia irrefutable a este horizonte de autonomía sin referirse a la cual se ve mal: 1) como el sujeto moral podría pensarse como a cargo de otro, y 2) de donde el sujeto práctico moderno podría esperar aún el envío de la ley. La ruptura de la inmanencia se abre así sobre la autonomía como horizonte de la trascendencia: para este humanismo postmetafísico cuyos contornos forjó Kant, es el llamado de la autonomía (o llamado a la autonomía), el cual, rompiendo la identidad consigo de un ego monádico que cree poder erigir su naturaleza en Ley, hace surgir en él, al mismo tiempo que la intersubjetividad, la subjetividad.