

# *Consideraciones en torno a la concepción kantiana de dignidad humana desde una perspectiva heterónoma*

## *(Reflections concerning on a heteronomous conception of human dignity in Kant's philosophy)*

Federico Ignacio VIOLA

Recibido: 22 de marzo de 2013

Aceptado: 26 de enero de 2014

### **Resumen**

En el presente artículo se arriesga una nueva interpretación del concepto kantiano de autonomía, abordándolo desde una perspectiva “heterónoma”. En efecto, sin soslayar la interpretación ya clásica de aquél se indaga sobre la posibilidad de pensarlo como tributario de una heteronomía que señala de alguna manera a la autonomía una dignidad sobre la cual ésta no puede tener *prácticamente* ninguna injerencia. Se pone de relieve así pues el hecho de que esta dignidad inviolable marca una *diferencia práctica* más radical que la *identidad lógica* sobre la que se basa la autonomía y sobre la que descansa la ontología en cuanto tal.

*Palabras clave:* Dignidad humana, Kant, alteridad, moral.

### **Abstract**

This paper tries a new, heterodox interpretation of Kant's concept of autonomy. From a “heteronomous” account inquires about the possibility of thinking this autonomy without ignoring its classical interpretation, but reflecting on it as being subsidiary of a heteronomy that points out a dignity on which the autonomy has *practically* no meddling. It is thus highlighted, indeed, the fact that this inviolable dig-

nity indicates a more radical *practical difference* than that of the *logical identity* on which autonomy is based and on which rests the ontology as such.

*Keywords:* Human dignity, Kant, alterity, moral.

## 1. Introducción

En el presente artículo se rastrea y tematiza el vínculo entre dignidad personal y alteridad en la filosofía práctica kantiana.

En este sentido se intenta probar que el sentido de la dignidad humana se basa no en una identidad lógica o en una pertenencia a un género racional común, sino en la diferencia radical que impone los límites prácticos a los agentes racionales individuales, y que fundamenta y otorga el sentido último de la moral y de la racionalidad práctica.

Se determina por eso mismo el sentido de la alteridad ante todo como límite del actuar, es decir como alteridad que en su mismo “comparecer”, se presenta limitando los poderes y las posibilidades del sujeto de la acción ética. Es decir que la alteridad comparece en cuanto tal como límite ético-práctico.

Según esta hipótesis que guía el presente texto será necesario – siguiendo una sugerencia del mismo Ricoeur<sup>1</sup> – repensar la ya clásica oposición entre autonomía y heteronomía para distinguir dos concepciones de ésta última, a saber, la primera que se corresponde con el estado de “minoría” de edad denunciado por Kant en su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?*, y que consiste precisamente *en dejarse tutelar por otro de tal forma que el propio juicio dependa del juicio de otro*. Sin embargo existe otra concepción posible de heteronomía sobre la cual queremos hacer hincapié en este texto, y de la cual la autonomía es “necesariamente” tributaria. Nos referimos aquí a la heteronomía que designa “*lo otro* de la libertad en la figura de la ley que, sin embargo, la libertad se da; *lo otro* del sentimiento en la figura del respeto; *lo otro* del mal en la figura de la inclinación al mal”.<sup>2</sup> Esta triple forma de la heteronomía, intrínseca al sí mismo, tiene gran semejanza “con la alteridad propiamente dialógica que hace a la autonomía solidaria y dependiente de la regla de justicia y de la de reciprocidad”.<sup>3</sup> De manera que acontece una bifurcación en el concepto de heteronomía, dándose una ambigüedad intrínseca según la cual ésta puede ser interpretada en correlación con dos figuras contrapuestas, a saber, la del *dominador*, que tiene enfrente al esclavo, o la del *maestro de justicia*, que tiene enfrente al discípulo. Es esta última heteronomía – explica Ricoeur – “la que se debe integrar en

<sup>1</sup> Cf. el párrafo “Autonomía y conflicto” en Ricoeur (2006, p. 300 ss).

<sup>2</sup> Ricoeur (2006, p. 302). Subrayado nuestro.

<sup>3</sup> Ricoeur (2006, p. 302).

la autonomía, no para debilitarla, sino para reforzar la exhortación de Kant en *¿Qué es la Ilustración?: Sapere aude!* ¡Atrévete a aprender, a probar, a gustar por ti mismo!”.<sup>4</sup> Ahora bien, esta concepción de heteronomía según el modelo de la alteridad del *maestro de justicia* de la que habla Ricoeur no representa simplemente una autolimitación autoimpuesta por la libertad misma, tampoco constituye ciertamente una prueba de la existencia de Dios. Dicha heteronomía representa nada más, ni nada menos, que un límite ético que coincide con la *dignidad* de la alteridad del otro en cuanto tal. Esto implica una determinación *práctica* de la dignidad y no *óntica*, en el sentido de una *propiedad* inherente al ente personal que lo determine como objeto de valor y que determine consecuentemente la inviolabilidad de su persona.

## 2. Alteridad y dignidad en Kant

En la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* se introduce en el formalismo kantiano el problema de la alteridad, sin ninguna referencia al conocimiento empírico que de ésta se pueda tener. En efecto, el imperativo práctico allí formulado reza: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”.<sup>5</sup> Sin embargo es legítimo preguntarse con Ricoeur si no es necesario primero conocer al otro en tanto que otro y luego respetarlo.<sup>6</sup> Es decir, cabe preguntarse si el respeto por el otro se deduce como consecuencia necesaria del conocimiento que se realiza de sus propiedades ónticas.

Para comenzar a responder a estos interrogantes es preciso primeramente poner de relieve el paso del contexto de una concepción *negativa* de la libertad (libertad de), en la III Antinomia de la razón pura, a una concepción *positiva* de este mismo concepto (libertad para) en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Pasar de un concepto negativo a un concepto positivo de libertad consiste, pues, en considerar que la voluntad del sujeto actuante no sólo es libre de causas externas o ajenas a sí misma, sino que dicha libertad actúa movida por una ley moral autoimpuesta.

En efecto, el tratamiento de la *Crítica de la Razón Pura* determina la libertad como la mera capacidad de acción del agente, en sentido genérico y no exclusivamente moral, libre de causas externas, entendiéndose aquí por “externo” no solamente las fuerzas físicas sino las sensaciones provenientes de fuera, las imágenes sugeridas por dichas sensaciones, las emociones y deseos que suscitan dichos estímulos. En este sentido el hombre difiere de los animales por el hecho de ser movi-

<sup>4</sup> Ricoeur (2006, p. 302).

<sup>5</sup> Kant (2002, p. 116).

<sup>6</sup> Cf. Ricoeur (1986, p. 248).

do tanto por razones como por los sentidos y la imaginación. De aquí que Kant atribuya a los primeros un *arbitrium brutum* y al hombre un *arbitrium liberum*.<sup>7</sup>

Esta es una descripción de la libertad derivada de una reflexión sobre el problema de la necesidad natural y que puede ser supuesta sin contradicción como propia del sujeto racional. Dicha descripción, empero, desemboca en un concepto puramente negativo de la libertad y no referido a ninguna consideración moral.

Ahora bien, la libertad como perteneciente a una voluntad, es decir, concebida en sentido positivo, es una libertad diferente, desde el momento en que sólo puede existir como tal si la voluntad representa una facultad para producir efectos sin ser determinada por ninguna otra cosa más que por sí misma. A partir de este concepto positivo es posible mostrar que la libertad es equivalente al concepto de autonomía. Para esto Kant definirá a la voluntad como “un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales”.<sup>8</sup> Kant explicita entonces, en el tercer capítulo de la *Fundamentación*, que este tipo de causalidad de los seres vivos implica necesariamente el concepto de ley, de suerte que, por paradójico que parezca y contrario a la experiencia común, una *causalidad libre*, como la voluntad de todo ser racional, no puede carecer de leyes, “pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo”.<sup>9</sup> De este modo – concluye Kant – una “voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo”.<sup>10</sup>

Ahora bien, si la voluntad no puede carecer de leyes, sus leyes deben empero diferenciarse cualitativamente de las leyes de la naturaleza. Pues el sistema de leyes empíricas que gobierna el acontecer natural de los sucesos fenoménicos del mundo no constituye un sistema de leyes auto-impuesto, sino un conjunto de leyes impuesto desde fuera por agentes externos. He aquí esbozado el concepto de *heteronomía*.

Por el contrario, la acción causal de una voluntad libre debe tener lugar a partir de leyes que dicha voluntad se da a sí misma, esto es, a partir de leyes auto-impuestas. He aquí, pues, el concepto de *autonomía* bajo el cual debe concebirse una voluntad libre al actuar.

De esta forma, al identificar Kant libertad con autonomía, arriba a la conclusión de que todo ser racional debe autodeterminarse si ha de presuponerse la libertad como causa de su acción. Esta presuposición, según lo expuesto, no es autocontradictoria. En efecto, esta autodeterminación puede pensarse a partir de la doble consideración del agente racional, a saber, como perteneciente, por un lado, al mundo inteligible y, por tanto, actuando bajo la idea de libertad; y como miembro, por otro lado, del mundo sensible y sujeto a las leyes de la naturaleza. Esta consideración

<sup>7</sup> Cf. Kant (1993, p. 464).

<sup>8</sup> Kant (2002, p. 140).

<sup>9</sup> Kant (2002, p. 141); Cf. también Kant (2002, p. 91).

<sup>10</sup> Kant (2002, p. 141).

mixta del sujeto humano que actúa como *ciudadano de dos Reinos*, da a pensar en el carácter de *imperativo categórico* de las leyes autónomas del mundo inteligible, de manera que tales leyes no son susceptibles de ser condicionadas por determinaciones provenientes del orden fenoménico. En efecto, si el sujeto actuante fuera meramente miembro del mundo inteligible, sus acciones serían siempre conformes al principio de autonomía; y, si fuera sólo miembro del mundo sensible, sus acciones estarían siempre en conformidad con las leyes que rigen los fenómenos naturales.<sup>11</sup> Pero como miembro del mundo inteligible, que pertenece a la vez al mundo sensible, el sujeto de la acción moral se encuentra permanentemente sometido a la tiranía de las pasiones y las inclinaciones. Por consiguiente, afirma el filósofo de Königsberg, “las leyes del mundo inteligible han de ser consideradas como imperativos para mí y las acciones adecuadas a este principio tienen que ser vistas como deberes”.<sup>12</sup>

Ahora bien, ¿hay algo así, o mejor dicho, acontece en el sujeto algo así como un imperativo categórico? Si así fuera, el fundamento para un imperativo categórico debe ser absoluto. Así lo afirma Kant cuando expresa que

suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien determinadas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica [...] El hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad.<sup>13</sup>

En efecto, si ha de haber un imperativo categórico, éste debe ordenar a un fin tal que sea objetivo y absoluto, es decir, a un fin que valga universalmente para todo sujeto como fin en sí mismo y no como simple medio para alcanzar un fin particular. Pues bien, sólo la humanidad definida por la racionalidad puede constituir un fin objetivo y en sí mismo.

La humanidad constituye ciertamente el único fin en sí en tanto sólo los seres racionales se saben capaces de obrar de acuerdo con la representación de leyes que ellos mismos se dan, y no sólo como instrumentos de alguna ley externa, es decir, se representan a sí mismos como sus propios fines. Y como todo hombre se representa su naturaleza racional como fin en sí misma, la humanidad es un principio objetivo. La humanidad ha de ser, entonces, el fin propio de una voluntad regida por el imperativo categórico y la condición suprema limitativa de cualquier otro fin particular. La humanidad, tanto en mí como en el otro, irrumpe en el texto de la

---

<sup>11</sup> Cf. Kant (2002, p. 151).

<sup>12</sup> Cf. Kant (2002, p. 151).

<sup>13</sup> Kant (2002, p. 114). Cf. también Kant (1963, p. 172).

*Fundamentación*, al modo de un *factum*, sin que se señale, como apunta agudamente Ricoeur, “una diferencia entre la determinación existencial y la determinación práctica de la persona”.<sup>14</sup> Este *repentino* comparecer del ser personal representa, de este modo, un *acontecimiento* ético. Y esto queda aún más de manifiesto a continuación cuando Kant contrapone la existencia de las cosas y de las personas. Dicha contraposición es, con palabras de Ricoeur, *práctico-existencial*.<sup>15</sup> En efecto, dice Kant, “los seres de la naturaleza tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean irracionales y por eso se llaman *cosas* – por el contrario, agrega, – los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos”.<sup>16</sup> De aquí que la existencia de todo ser *personal* no es sino una *existencia-valor*.<sup>17</sup> El otro comparece, de esta forma, fenoménicamente como un ser revestido de un valor tal que sólo puede ser tomado como fin y nunca como medio. Dicho de otro modo, su existencia se identifica con su dignidad, su valor sólo puede ser no-comercial, fuera de precio.<sup>18</sup>

### 3. Límite del actuar y límite del conocer: persona y cosa en sí

A partir de esta determinación de la *persona* como fin en sí surge, análogamente, el tema de la *cosa* en sí. En efecto así como el noúmeno cumple una función limitativa frente a las pretensiones de conocimiento absoluto del entendimiento humano, y de esta manera hace posible el *conocimiento objetivo* en cuanto tal, del mismo modo pero en el plano práctico, la *persona* deviene el límite de la espontaneidad absoluta de la voluntad y posibilita a su vez la moralidad en cuanto tal. En efecto, sin la noción misma de *límite*, la cual a su vez constituye el sentido mismo de toda la empresa *crítica* kantiana, no sería posible ni el conocimiento objetivo, fundamento de la ciencia, ni la moralidad en cuanto tal.

De suerte que la existencia absoluta del otro – su carácter de fin en sí – no se sigue de la percepción fenoménica que se tenga de él, sino que constituye ante todo y sobre todo el postulado práctico de la razón que *limita* toda pretensión de la voluntad de reducirlo a sus cualidades deseables o agradables. Dicho postulado práctico es el *fundamento* mismo de su “aparecer” como otro. De manera que en el plano práctico, en tanto persona, el otro sólo “aparece” en cuanto límite y como objeto de respeto. Cada persona, explica Ricoeur, “no solamente se me aparece, sino que se posiciona absolutamente como fin en sí limitando mis pretensiones de objetivarla

<sup>14</sup> Ricoeur (1986, p. 248).

<sup>15</sup> Ricoeur (1986, p. 248).

<sup>16</sup> Kant (2002, p. 115).

<sup>17</sup> “Bref, l’existence d’autrui est une existence-valeur”: Cf. Ricoeur (1986, pp. 275-276).

<sup>18</sup> Cf. Kant (2002, p. 125).

teoréticamente y de utilizarla prácticamente, es entonces que ella existe, al mismo tiempo, para mí y en sí”.<sup>19</sup>

Ahora bien, el respeto de la persona humana, en tanto ésta es percibida como el límite o más propiamente como la *suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios*,<sup>20</sup> impuesto al sujeto, no mienta – como aclara Ricoeur – ni una limitación en la *potencia* de conocer (límite puramente especulativo), ni una limitación en la *potencia* de actuar (impotencia empírica, obstaculización física).<sup>21</sup> En efecto, en tanto el respeto por el otro constituye nada más (y nada menos) que un sentimiento *padecido* por la conciencia moral, el mandato de respetar al otro no procede por eso mismo de una fuerza coercitiva *externa* al sujeto agente. La prohibición de matar no convierte por consiguiente al asesinato en algo *imposible* de efectuar, en algo imposible de llevar a cabo en el mundo de la efectividad empírica. De hecho, el asesinato, según la triste constatación de Emmanuel Levinas, constituye “el hecho más trivial de la historia humana”.<sup>22</sup> La determinación práctica que deriva del respeto de la dignidad del otro no se consume por lo tanto en un “no poder” a la manera de un impedimento físico, sino en un “no deber” a la manera de un imperativo ético. Pues el otro constituye siempre de alguna manera un *en-sí* cuya determinación jamás es de naturaleza teórica o especulativa, sino que permanece siempre práctica y ética.<sup>23</sup>

Las exigencias que nacen de la ética no revisten de hecho ni la fuerza ni la necesidad de las leyes de la lógica o de la física, sino que constituyen más bien un límite *ético-práctico* que, desde el punto de vista kantiano, no es posible transgredir sin sacrificar lo propiamente humano del hombre; dicho límite coincide con la dignidad de aquel contra quien se actúa de forma tal que la existencia del otro no puede sino representar para la razón práctica una *existencia-valor* en cuanto tal.<sup>24</sup> De este modo, el *otro* sujeto humano deviene *alteridad absoluta* contra la cual, desde el punto de vista *práctico*, *no se puede* poder y contra la cual cesan todas las pretensiones del sujeto agente. De manera que el *otro* representa el punto de detención de la tendencia a determinar todas las cosas incluyéndolas intencionalmente como objeto de las inclinaciones subjetivas.

#### 4. Pasividad y conciencia moral

La determinación de la alteridad en tanto *existencia-valor* se da a través del sentimiento del respeto. Ahora bien, el respeto representa pues un sentimiento peculiar,

<sup>19</sup> Ricoeur (1986, p. 276).

<sup>20</sup> Cf. Kant (2002, p. 128).

<sup>21</sup> Cf. Ricoeur (1986, p. 275).

<sup>22</sup> Cf. Levinas (1987, p. 212).

<sup>23</sup> Cf. Ricoeur (1986, p. 250).

<sup>24</sup> Cf. Ricoeur (1986, p. 250).

subjetivo, que se posee de manera originaria y al que se subordinan las inclinaciones egoístas del individuo. Como sentimiento emerge en el hombre en tanto éste se representa a sí mismo la ley. Es decir, no es derivado de “un juicio sobre un objeto que tuviéramos el deber de producir o de favorecer. Porque sólo podríamos representárnoslo [a dicho juicio] como deber por el *respeto* que tenemos por él”.<sup>25</sup>

Así mismo representa uno de los *motores* de la razón práctica y en cuanto tal interviene sobre la autonomía *según el modo de un afecto recibido pasivamente*.<sup>26</sup> Ahora bien, la mayor problemática que plantea el respeto en cuanto motor de la acción constituye el factor de pasividad que introduce *en el propio corazón del principio de autonomía*, siendo esta conjunción misma entre la autopoición y la autoafección la que autoriza – como dice Ricoeur – a cuestionar “la independencia del principio de la autonomía [...] con otras palabras, a poner en duda la autonomía de la autonomía”<sup>27</sup> misma. De manera que el verdadero reto que la concepción kantiana de respeto plantea no es el *objeto* que éste descubre en cuanto tal. Es decir, independientemente de que el *objeto* del respeto sea la ley moral o las personas, lo más relevante en él es “su estatuto en cuanto *sentimiento*, por tanto en cuanto afección, respecto al principio de autonomía”.<sup>28</sup>

En efecto, la auto-imposición de la ley genera en el sujeto que actúa la subordinación a dicha ley, y dicha subordinación genera un *sentimiento* de retraimiento de las propias pretensiones y un elevamiento de la estimación práctica de la ley que Kant denomina *respeto*. En cuanto afección, empero, el respeto no se puede *no sentir*. Pues dicha ley, bajo el imperio del deber, halla por sí misma acceso en el ánimo y conquista, “*aun contra nuestra voluntad*, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia)”.<sup>29</sup>

Según el pasaje anteriormente citado se hace posible aclarar un equívoco, en tanto que la pasividad, en lo que se refiere al respeto, no implica pasividad ni con relación a la formulación de la ley ni con relación a su *cumplimiento*. En efecto, se podría pensar que el sujeto pierde toda espontaneidad en la acción, quedando constreñido a obrar *siempre* eligiendo el bien. Dicha interpretación, además de atentar contra el sentido común, atenta contra la evidencia de la experiencia cotidiana. En efecto, la condición por la cual el sujeto no puede *no sentir* el respeto, no implica, de manera necesaria, que éste no pueda actuar *contra* la ley, es decir *inmoralmente*. La obligación no equivale, como ya precisamos, a una coerción física. Kant no confunde el plano físico con el plano moral. Simplemente sostiene que el agente moral *no puede* dejar de sentir reverencia y respeto hacia la ley, aún *actuando contra* ella.

<sup>25</sup> Kant (1994, p. 258).

<sup>26</sup> Cf. Ricoeur (2006, p. 226).

<sup>27</sup> Ricoeur (2006, p. 228).

<sup>28</sup> Ricoeur (2006, p. 226). Nota al pie n° 22.

<sup>29</sup> Kant (1963, p. 170), subrayado nuestro.



De esta forma se explica el sentimiento de culpa y el llamado *remordimiento de conciencia*.

La pasividad que posee el sujeto en relación con el sentimiento de respeto es análoga a la pasividad que posee en relación con su conciencia en tanto conciencia que manda absolutamente. Ilustramos esta afirmación citando al propio Kant, quien afirma que cuando hablamos de “aquella maravillosa facultad nuestra que llamamos conciencia moral (*Gewissen*)”,<sup>30</sup> el sujeto, por más que intente disculparse de una acción suya contra la ley, no puede de ningún modo acallar al acusador en él, de suerte que aunque intente disculparse por la falta cometida alegando

cierta mala costumbre, adquirida por lento abandono de la atención sobre sí mismo, hasta el punto de que puede considerarla como una consecuencia natural de la misma, sin embargo, esto no puede librarlo de la propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo – En esto, agrega el filósofo de Königsberg – se funda el arrepentimiento de un acto cometido hace largo tiempo [...] sensación dolorosa efectuada por la disposición moral del ánimo.<sup>31</sup>

Mediante el sentimiento de respeto acontece, por lo tanto, una novedad sin precedentes en la filosofía crítica kantiana. En efecto, la persona aparece ya no solamente, como dice Ricoeur, “como la presencia de un ser, por lo tanto como un aparecer óntico, sino, además, como el aparecer de un sujeto, como el aparecer de mi semejante”.<sup>32</sup> La persona escapa, de este modo, diciéndolo con palabras de Ricoeur una vez más, a *la dictadura de la representación (Vorstellung)*.<sup>33</sup> Pues la persona en tanto pertenece al orden de los fines en sí, sólo puede consumarse como tal en un Reino de fines, es decir, según la ligazón sistemática de los seres racionales a partir de leyes comunes. Se trata un *Reino* en el cual participamos activamente como legisladores a través de la autonomía de nuestra propia voluntad, pero esa participación activa es correlativa a una pasividad originaria, a saber, el *factum* de la conciencia moral y el sentimiento de respeto por la ley que manda tomar la humanidad del otro siempre como fin y nunca como medio.

Dicho *factum* de la conciencia moral, “que habla involuntaria e inevitablemente”<sup>34</sup> y que experimenta o *siente* la ley que el sujeto se da a sí mismo como objeto de respeto, testimonia una dimensión de pasividad en el sujeto que no resulta de ninguna actividad teórica o intencional. Y, de este modo, dado que la conciencia moral es un hecho inexorable, un hecho que escapa a la actividad del sujeto, no

<sup>30</sup> Kant (1963, p. 193).

<sup>31</sup> Kant (1963, p. 193).

<sup>32</sup> Ricoeur (1986, p. 267).

<sup>33</sup> Cf. Ricoeur (1986, p. 267).

<sup>34</sup> Kant (1994, p. 256).

puede ser un deber tener conciencia. Sucede más bien lo contrario, “obrar según conciencia moral puede incluso no ser un deber”.<sup>35</sup> Pues no puede ser un deber aquello que no puede ser evitado, es decir aquello que ocurre a nuestro pesar. La conciencia moral es algo que es “portado” por el ser humano. Portación o carga que en este contexto será interpretada como *otredad*, es decir como la “alteridad” de un *padecimiento*, que está en mí, que me es esencial en cuanto humano y que, aunque me afecta desde mi interioridad, no puedo considerar como “mía”, pues, no soy yo su origen, en cuanto ella no es resultado de mis voliciones.

Esta *alteridad* de la conciencia en el yo es tan patente y tan irrefragable que, como afirma, Rottenberg,

desafía toda asimilación por el cuerpo [y] no es una cosa que pueda ser poseída, antes bien es un otro que me posee, un otro *que y por el que* soy poseído. Viene a mí, a mí exclusivamente (lo que quiere decir, a mí exclusivamente en todo momento, un número infinito de veces) desde el completamente otro en mí y perturba el silencio.<sup>36</sup>

Es por esto que Kant enseña que ser juzgados por la propia conciencia es como ser juzgados *por otro*, un *otro* distinto de nosotros mismos, y esto es así a condición de que la conciencia no “entre en contradicción consigo misma”.<sup>37</sup>

Existe, de este modo, una *diferencia irreductible* entre la representación que el sujeto se hace de su cumplimiento de la ley y su tendencia a cumplirla. El testimonio sensible de esta aseveración es el hecho mismo de que el sujeto ético *siente* resistencia a cumplir la ley. De ahí que el sujeto estime la ley como algo *foráneo* como algo *imperado* por un *otro* a quien debe obedecer. De suerte que la formulación de la ley al modo de un imperativo desemboca en la representación de la conciencia como un *juez*, es decir, una alteridad ante la cual el sí mismo comparece,<sup>38</sup> según la analogía propuesta por el mismo Kant.

De este modo existe según Kant un vínculo entre el sujeto y una *alteridad irrepresentable*, a saber, el *factum* del deber, la conciencia de que algo *debe ser* (aunque mi voluntad, afectada por las inclinaciones, no quiere que sea y que tal vez nunca sea) que sólo está presente en la conciencia al modo de una *huella*, de una *marca* de algo *anterior* incluso a la autonomía; que funda su practicidad, y por la cual la razón se determina a obrar considerando al otro siempre como fin en sí, y, por ende, como digno y no intercambiable, y nunca como medio.

<sup>35</sup> Kant (1994, p. 256).

<sup>36</sup> Rottenberg (2003, p. 195).

<sup>37</sup> Kant (1994, p. 304).

<sup>38</sup> En efecto en Kant (1994, p. 304). Dice Kant: “Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo misma. Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón se crea por sí misma”.

## 5. De la unicidad

Parecería problemático empero tratar de justificar la dignidad del individuo humano considerado en su unicidad en un sistema como el kantiano, donde el respeto por todo individuo *otro* se basaría en el *común* reconocimiento que *deben* realizar seres autónomos y racionales de su condición de fines en sí, es decir, donde el respeto lo es antes por la *humanidad* del hombre (*el género*) que por cada hombre individualmente considerado (*la persona en su particularidad*).

Según Kant, sin embargo, la autonomía constituye el “fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de *toda* naturaleza racional”.<sup>39</sup> En tanto autónomo, en efecto, *cada* ser racional es un fin en sí mismo, de manera que quedaríamos de frente a “una potencial cadena infinita de fines objetiva e independientemente existentes, una abismal posibilidad de enumeración”.<sup>40</sup> Nos preguntamos, entonces, con Rottenberg, ¿cuál es la *relación* entre un ser racional y otro, en esta cadena? ¿Son acaso los seres racionales, en tanto fines en sí mismos, idénticos por definición, es decir, simplemente intercambiables, canjeables en su «dignidad»? Estas preguntas son aun más pertinentes, continúa la pensadora norteamericana, cuando “se recuerda que la «dignidad» es lo que distingue un objeto de respeto de una cosa permutable”.<sup>41</sup> Dice Kant en efecto: “En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee dignidad”.<sup>42</sup> Por lo tanto, si los seres racionales poseen un valor absoluto, ¿podrían ser canjeables en un sistema de intercambio y sustitución, según el modelo económico al que se refiere Kant, o, por el contrario, cabría, tal vez, la posibilidad de plantear la existencia de una *absoluta diferencia* entre dichos seres? Por eso pregunta Rottenberg: “¿cómo puede uno pasar del «yo» a «todo otro ser racional» sin, al mismo tiempo, reducir inmediatamente un valor absoluto a un valor mensurable, sin asimilar una intrínseca e irreductible diferencia a, precisamente, la «misma diferencia»?”.<sup>43</sup> Ante la significatividad de tales preguntas recurrimos una vez más a un pasaje de la *Fundamentación* para subrayar el carácter de fin en sí de *cada* ser racional:

Si debe darse un supremo principio práctico y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, ha de ser tal porque la representación de lo que supone un fin para cualquiera por suponer un fin en sí mismo constituye un principio objetivo de la voluntad y, por lo tanto, puede servir como ley práctica universal. El fundamento de este prin-

<sup>39</sup> Kant (2002, p. 125), subrayado nuestro.

<sup>40</sup> Rottenberg (2003, p. 182).

<sup>41</sup> Rottenberg (2003, p. 182).

<sup>42</sup> Kant (2002, pp. 123-124).

<sup>43</sup> Rottenberg (2003, p. 182).

cipio estriba en que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero así se representa igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional que vale también para mí; por consiguiente al mismo tiempo supone un principio objetivo a partir del cual, en cuanto fundamento práctico supremo, tendrían que poder derivarse todas las leyes de la voluntad.<sup>44</sup>

En el texto citado pone de relieve la *diferencia* existente entre naturaleza humana y naturaleza racional. Ahora bien, esta diferencia no es una mera diferencia conceptual, pues estamos aquí, como en las antinomias dinámicas, en presencia de miembros que no pertenecen a la misma serie espacio-temporal (como en el caso de las antinomias matemáticas, donde la razón se remonta a condiciones *homogéneas* del orden sensible, de manera que se trata de una serie en la cual la condición y lo condicionado están ligados como miembros de la misma serie<sup>45</sup>). En el caso de la *diferencia* aquí citada se da – como dice Rottenberg – un regreso desde lo *fundado* (la naturaleza humana) al *fundamento* (la naturaleza racional).<sup>46</sup> De manera que, en el caso de la naturaleza *humana* y la naturaleza *racional* nos encontramos ante miembros no homogéneos de la misma serie espacio-temporal. Pues ocurre aquí que el retroceso se encamina hacia una condición *heterogénea*, puramente inteligible, donde las partes no pertenecen a la misma serie. Las antinomias dinámicas permiten, de esta forma, pensar una condición de los fenómenos *exterior* a la serie que estos componen, es decir, permiten pensar una condición que no es, a su vez, fenómeno.<sup>47</sup>

En otras palabras, en tanto “constitutiva de la naturaleza humana, la naturaleza racional no puede ser enteramente humana”.<sup>48</sup> En este sentido es factible decir que la *racionalidad* determina lo humano por su misma irreductibilidad a lo humano. Así se concluye que la condición de posibilidad de toda subjetividad autónoma *humana* emerge, precisamente, *de un trasfondo de necesaria e infinita diferencia, a saber, la existente entre su particularidad empírica subjetiva y la naturaleza racional que la funda*. Lo que equivale a sostener que la subjetividad autónoma en cuanto tal es el resultado de una *diferencia infinita*, esto es “no puede haber subjetividad autónoma que no esté definida en este sentido diferencial y solamente de este modo puede la subjetividad autónoma ser algo no enumerable o intercambiable”.<sup>49</sup> De

<sup>44</sup> Cf. Kant (2002, p. 114), subrayado nuestro.

<sup>45</sup> Cf. Kant (1993, pp. 460-461)

<sup>46</sup> Cf. Rottenberg (2003, p. 184).

<sup>47</sup> Cf. Kant (1993, p. 462).

<sup>48</sup> Rottenberg (2003, p. 184).

<sup>49</sup> Rottenberg (2003, p. 184).

manera que no será posible concebir el paso del “yo” a “todo otro ser racional” en el que se diluya su particularidad específica, si la autonomía tiene que ser, *y así debe ser para Kant*, un principio objetivo de la acción.

Rottenberg analiza posteriormente el concepto de autonomía a la luz de la finitud humana, es decir, bajo el condicionamiento por el cual el *imperativo* categórico adquiere su sentido, no sólo en la medida en que la voluntad del sujeto autónomo encuentra en sí el propio fundamento de su actuar (evitando así la heteronomía), sino también, *y al mismo tiempo*, en la medida en que la voluntad finita no posee en sí “la posibilidad de su propio cumplimiento”,<sup>50</sup> como la voluntad divina o la voluntad santa. Ciertamente, “sólo una voluntad individual que pudiera postularse a sí misma como su mismo presupuesto y como el fundamento propio de leyes determinadas podría ser llamada una voluntad autónoma, una voluntad que es al mismo tiempo subjetiva y universal”.<sup>51</sup> De manera que la voluntad humana finita porta en sí, “no su cumplimiento, sino su propia imposibilidad”,<sup>52</sup> no porque aspire a su propia destrucción, sino porque sólo incorporando el *poder diferencial*<sup>53</sup> que la fundamenta, es decir la naturaleza racional, es como puede convertirse en lo que *debe ser* en orden a ser sí misma, es decir, *auto-fundada*.

Una heteronomía interior al sujeto, a saber la dada por la relación entre la naturaleza racional que excede la voluntad particular concreta y esta voluntad, constituye, de este modo, el fundamento “de todas las relaciones (ya sea la relación del sujeto consigo mismo, con otro sujeto, o con un objeto); y la misma distinción entre autonomía y heteronomía”<sup>54</sup> se funda en esta *heteronomía originaria* entre la autonomía de la voluntad y la conciencia moral que siente la ley que se da la voluntad a sí misma como un *imperativo*.<sup>55</sup> De aquí que la ley no subordine al sujeto a un orden formal *neutro e impersonal*, sino que en su efectividad en tanto *deber* “permita” la consideración de cada sujeto en su respectiva unicidad y singularidad.

Rottenberg se permite llamar a este *poder diferencial* que funda la voluntad “otredad irrecusable” o “heteronomía absoluta” y explica que así como la ley moral no puede ser efectiva sin el principio de autonomía, del mismo modo, el principio de autonomía no puede igualmente efectivizarse sin estar en relación necesaria con algo que es y que debe permanecer irreductible a este mismo principio, a saber: una alteridad irrecusable sin la cual no podría permanecer el principio de autonomía y,

<sup>50</sup> Rottenberg (2003, p. 185).

<sup>51</sup> Rottenberg (2003, p. 184).

<sup>52</sup> Rottenberg (2003, p. 185).

<sup>53</sup> Cf. Rottenberg (2003, p. 185).

<sup>54</sup> Rottenberg (2003, p. 185).

<sup>55</sup> En efecto, dice Jakub Sirovátka: “la autonomía como primado del Mismo tiene poco que ver con la autonomía de la razón práctica de Kant. Puesto que no se trata en Kant de cualquier autodeterminación del individuo, sino de aquella autodeterminación por la que la razón prescribe una ley, bajo la cual toda voluntad racional se ve abocada”. Sirovátka (2004, p. 187).

por eso mismo, no sería posible la ley moral.<sup>56</sup> Este parecer está en consonancia con la misma empresa kantiana de una razón *crítica*, es decir de una razón que determinando sus propios límites, tanto cognoscitivos (*¿qué puedo saber?*) como prácticos (*¿qué debo hacer?*), determina a su vez su mismo significado y alcance en tanto se relaciona con un sentido que le es ajeno pero que no la aliena necesariamente.

De este modo, entonces, siguiendo a Rottenberg diremos que los seres humanos, en cuanto tales, no pueden ser considerados jamás miembros homogéneos de la misma serie espacio-temporal. De manera que la consideración del ser humano como tal y la atención respetuosa de su dignidad “que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna”,<sup>57</sup> se basa no en la identidad de la pertenencia a un género específico común, sino en aquella *diferencia efectiva y originaria* que hace posible la moral en cuanto tal.

En la nombrada *conurrencia* entre naturaleza humana y naturaleza racional, se perfila en efecto, en el seno del sujeto autónomo una no-coincidencia absoluta consigo mismo, una diferencia irrecusable que fundamenta el mismo hecho de que la subjetividad autónoma sea algo no-manipulable y no-canjeable, esto es revestida de un valor absoluto que la determina como *única*.

## 6. Sumario

La naturaleza humana no coincide con la naturaleza racional, antes bien, difiere de ella. Es decir, la humanidad del hombre no se agota en su racionalidad y la racionalidad no se reduce a la humanidad. De suerte que seres racionales no-humanos serían perfectamente concebibles.<sup>58</sup>

Para que el hombre pueda determinar su obrar por principios racionales y en consecuencia autónomos, es necesario que se relacione con algo *otro* respecto de sí mismo, pero que es lo que fundamenta su humanidad.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Cf. Rottenberg (2003, p. 185).

<sup>57</sup> Kant (2002, p. 124).

<sup>58</sup> Kant (2002, p. 114).

<sup>59</sup> Esta interpretación de un cruce *fundante* entre heteronomía y autonomía no es exclusiva de Rottenberg, dice pues Jakub Sirovátka comentando a Emmanuel Levinas: “La autonomía de la razón de Kant y la heteronomía en la definición del sujeto de Levinas van en una dirección semejante: «el momento del surgimiento de esta experiencia [la experiencia ética] es en efecto, seguramente, un momento de apertura al deber, de irrupción de la ley, que puede muy bien ser descrita en términos de sujeción, lo cual es cierto en el caso de Levinas, pero también lo es en el caso de Kant en la experiencia del respeto: porque somos seres finitos, y no santos, la ley se nos impone desde el exterior – y por lo tanto, desde el punto de vista de un análisis fenomenológico de la relación vivida como deber, es legítimo leer este momento como un momento de sujeción o, si se prefiere, de heteronomía. El punto crucial, en el que se encuentran ambos pensadores, es la experiencia moral y el factum de la conciencia moral. De manera semejante como en Kant, en las situaciones moralmente relevantes, surge la ley moral con su exhortación «¡tú debes!», en Levinas hay una remisión a una experiencia moral concreta: en el encuentro con el otro me sale al cruce su exigencia ética». Levinas (2004, pp. 187-188).

Por lo tanto, cuando respetamos la humanidad del hombre determinando nuestro actuar por la mera representación de la ley, no reducimos a cada hombre a una función intercambiable o un elemento canjeable en una serie homogénea. Ya que lo humano es distinto de la naturaleza racional, la excede; y en la ley moral nos relacionamos con la naturaleza racional. De esta forma, obrar en concordancia con el *imperativo categórico* no implica reducir los sujetos a una racionalidad que, a modo de denominador común los define e identifica de manera unívoca.

En el obrar moral el sujeto toma al otro como fin en sí en cuanto este otro se halla fundado en una naturaleza racional. Sin embargo, dicha naturaleza excede la naturaleza humana y se halla en el plano nouménico, de aquí que no sea posible reducir al otro sujeto fenoménico a una identidad intercambiable.

La prueba subjetiva de la diferencia entre naturaleza humana y naturaleza racional reside en el hecho de que esta última es vivida como una *otredad* diferente respecto de la subjetividad propia concreta, de lo que resulta, según se ha señalado, un conflicto permanente entre la representación de la ley y el deber que me constriñe a cumplirla.

## Referencias bibliográficas

- KANT, I., (1963): *Crítica de la razón práctica*. Traducción de E. Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Editorial Victoriano Suarez.
- KANT, I. (1993): *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
- KANT, I. (1994): *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (2002): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- LEVINAS, E. (1987): *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Traducción de Daniel E. Guilloit. 2nd edition, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- RICOEUR, P. (1986): *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- RICOEUR, P. (2006): *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- ROTTENBERG, E. (2003) "The Legacy of the Future: Kant and the Ethical Question", en: *Kant-Studien* 94 (2), 172-197.
- LEVINAS, E. (2004): "Le primat de la Raison pure pratique. Das Primat der reinen praktischen Vernunft", en N. Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner.

Federico Ignacio Viola  
 Husserl-Archiv  
 Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania  
 federico.viola@gmail.com