

Creación y separación en *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas

María Soledad Ale

Sesión: Sábado 18 de diciembre, de 9.30 a 13 horas

Facultad de Derecho - 25 de Mayo 471

Fecha tope para la presentación de Críticas-Cuestiones-Comentarios: miércoles 15 de diciembre

El Proyecto “República, escuela y democracia” se articula en tres módulos: I. Cuestiones fundamentales de antropología política, II. Metamorfosis histórica de república, escuela y democracia: A. Itinerario conceptual y simbólico, y III. Metamorfosis histórica de república, escuela y democracia: B. Itinerario histórico y textual. El informe de lectura que ahora nos ocupa pertenece al primer módulo. Esas cuestiones fundamentales de antropología política fueron explicitadas en los siguientes interrogantes, “¿Quién soy?”, “¿Soy para mí?” “¿Soy para el otro?” “¿Significa algo ser hombre?”, “¿Qué somos?”, “¿Quiénes somos?”. Esta lectura del texto de Levinas se ubica entre las respuestas posibles a la pregunta “¿Qué somos?” desde una consideración del ser humano en tanto que ser creado.

Introducción

Como es sabido, la primera enseñanza del libro del Génesis concierne a la creación del mundo por Dios. Pero ¿qué significa que el mundo y todo lo que hay en él, incluyendo al hombre, hayan sido creados *de la nada* por Dios? ¿Qué implicancias comporta esa lección? Puesto que el discurso sobre la creación no es un discurso científico, sino que tiene sus orígenes en la creencia religiosa, intentar precisar rigurosamente lo que ella expresa representa ciertamente una gran dificultad para la razón humana. En el presente trabajo analizaremos la importancia capital que Emmanuel Levinas (1906-1995), desde una perspectiva filosófica-fenomenológica, otorga en su obra a la idea bíblica de creación. En efecto, la palabra “creación” aparece en diversos pasajes de sus escritos, tanto en los de juventud como en los de madurez, si bien sus alusiones son poco abundantes, dispersas y no sistemáticas. Pero ¿por qué? Nuestra hipótesis es que Levinas, en último término, encuentra en la idea bíblica de la creación una estructura formal que le permite fundamentar una metafísica alternativa a la metafísica de la participación postulada por la tradición filosófica de Occidente: se trata de la metafísica de la *separación*. La diferencia entre ambos modelos teóricos radica, según el parecer de nuestro autor, en que la primera niega la trascendencia y alteridad de los términos de una relación subsumiéndolos en una totalidad teórica, mientras que la segunda los salvaguarda y de ese modo hace posible la ética.

Estructuraremos el trabajo de la siguiente forma: primeramente abordaremos la crítica levinasiana a la filosofía de la totalidad y a la metafísica de la participación en la que se asienta, para luego contraponerla con su propuesta metafísica original basada en la separación. A partir de allí, intentaremos mostrar el esfuerzo filosófico que realiza Levinas para reinterpretar la idea bíblica de creación como una hipótesis filosófica formal que le permite afirmar la separación de la trascendencia o alteridad. Finalmente, abordaremos brevemente dos argumentos filosóficos que Levinas considera a favor de la trascendencia posibilitada por la creación: la idea de Infinito postulada por Descartes, y la idea de Bien, de origen platónico. Para ello nos basaremos principalmente en el análisis de su obra de consagración filosófica *Totalidad e infinito*¹, pero también en *De otro modo que ser*².

1. Crítica a la Totalidad

Levinas, profundamente influenciado por el “nuevo pensamiento” del filósofo Franz Rosenzweig, combate contra la ontología en tanto tradición filosófica dominante en Occidente que privilegia la Totalidad y la Unidad en detrimento de la alteridad y la multiplicidad³.

Levinas critica que tal tradición identifique toda la realidad y toda la experiencia con alguno de los diferentes proto-elementos del pensar, esto es, o con Dios, o con el hombre o con el mundo, y de este modo opere un injustificable reduccionismo metafísico de un elemento a los otros dos⁴. Nuestro autor critica el presunto de que la Totalidad sea la matriz previa común de la que todo emane, y a la que todo retorne para reintegrarse en una unidad plena. Según este presunto, todos los seres, dado que emanan del mismo origen, en realidad no son diferentes entre sí sino que son lo Mismo bajo una apariencia de multiplicidad y así, toda la realidad puede ser explicada a partir de un único modelo teórico. Ello es así porque para la ontología tradicional, como sostenía Parménides, *el ser es uno y no múltiple*, y en todo caso, lo múltiple ha de ser interpretado como una privación, una falta, una caída, o en definitiva, como un aspecto negativo del ser, en tanto que incomprensible e irracional⁵.

¹ *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Ed. Sígueme, Salamanca, 2006) –en adelante *TI*–.

² *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Ed. Sígueme, Salamanca, 2003) –en adelante *DOMS*–.

³ En *TI* Levinas critica la ontología por determinar conceptualmente el ser como totalidad, negadora de la trascendencia. Esta negación de la trascendencia por parte de la ontología conduce, de acuerdo con Levinas, al origen mismo de toda inmoralidad e injusticia. Cf. Levinas, E., “El sufrimiento inútil”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Pretextos, Valencia, 2001, p. 123.

⁴ Comentando la obra de Rosenzweig, Levinas afirma: “Todo se reduce, en efecto, para la cosmología antigua, al mundo; para la teología medieval, a Dios; para el idealismo moderno, al hombre. Esta totalización desemboca en Hegel: los seres no tienen sentido si no es a partir del Todo de la historia, que mide la realidad y engloba a los hombres, los Estados, las civilizaciones, el pensamiento mismo y a los pensadores. La persona del filósofo se reduce a ser un momento del sistema de la verdad.” Levinas, E., *Difícil libertad*, Caparrós, Madrid, 2004, p. 235. En efecto, para esta visión totalizante de la realidad, el individuo sólo cuenta bajo el criterio de su aportación al conjunto, pero no por sí mismo.

⁵ “Desde Parménides, pasando por Plotino, [...] la multiplicidad aparecía unida en una totalidad cuya multiplicidad no podía ser más que apariencia, por otra parte inexplicable”, *TI*, p. 126. En otro texto insiste: “La cantidad inspira a toda la metafísica occidental el menosprecio de una categoría superficial. [...] La trascendencia, simple relación, es *menos* que el ser.” *TI*, p. 283 (cursivas nuestras). En el desarrollo de este trabajo intentaremos mostrar cómo, para Levinas, ni la exterioridad ni la separación deben ser consideradas

Pues bien, esta filosofía de la Totalidad se encuentra respaldada por una *metafísica de la participación*, que recurre a principios que están más allá del mundo de la experiencia para hallar una explicación última de la realidad sensible. El primero en iniciar explícitamente esta tradición filosófica es Platón, para quien una cosa *es* en la medida en que *participa* de su idea o paradigma. En lo que respecta a la cosa sensible, esa relación supone que las cosas son “inferiores” a las ideas que les sirven de modelo y representan una mera apariencia o una especie de “disminución” del ser verdadero, que son las ideas. Las cosas sensibles participan de la verdadera realidad de las ideas por la mediación del demiurgo que las hace copias e imágenes semejantes a las ideas. Las ideas, a su vez, participan de la idea de Bien o de Uno, porque la totalidad de las ideas se explica por la composición o mezcla entre el principio originario del Uno y el principio de la Díada⁶. La distinción del conjunto de la realidad en un doble plano, el de lo sensible y lo inteligible, según la terminología platónica, equivale al desdoblamiento al que recurre el pensamiento filosófico tradicional – desde Parménides hasta Hegel- para explicar la experiencia inmediata por un principio “trascendente”, que está más allá de esta. De este modo se interpreta la realidad como duplicada, con “dos” planos “relacionados” entre sí, pero de un modo tal que el ámbito trascendente explica el sensible, dado aquél es, en definitiva, el *único* real.

Sin embargo, esta metafísica de la participación no constituye, a los ojos de Levinas, propiamente una metafísica, en cuanto niega en última instancia toda relación, que por definición implica que haya, por lo menos, *dos términos diferenciados entre sí*. La participación implica unidad e inmanencia por medio de una reducción de lo Otro a lo Mismo y ello es evidente en la teoría platónica donde lo inteligible reabsorbe en sí a lo sensible. Tal reducción es un modo de ejercer violencia contra la alteridad, en cuanto que es negada.⁷ Para nuestro autor la verdadera metafísica consiste precisamente en la ruptura de la inmanencia y en la apertura a la trascendencia de la alteridad. A continuación explicaremos esta aserción haciendo alusión a la propuesta de metafísica pluralista de Levinas.

2. Metafísica de la separación

negativamente (TI, 127), como el efecto trágico de una caída o como la expresión nostálgica de una unidad perdida, sino, al contrario, como algo maravilloso. Cf TI, 297.

⁶ El principio supremo que en *La República* se llama “Bien”, en las doctrinas platónicas no escritas se llama “Uno”. La diferencia entre ambos es que *el Uno reasume en sí al Bien*, en cuanto que todo lo que el Uno produce es bien. Al Uno se contraponen otro principio originario, pero de rango inferior, entendido como *principio indeterminado e ilimitado* y como principio de multiplicidad, denominado “Díada” o “Dualidad indefinida”.

⁷ La crítica levinasiana al concepto de participación es manifiesta: “La participación de un término en el otro no es la comunidad de un atributo, un término *es* el otro. La existencia *privada* de cada término (...) pierde su carácter privado, vuelve a un fondo indistinto; la existencia de uno sumerge al otro y por eso ya no es la existencia de uno.” E. Levinas, *De l’Existence à l’Existant*, 1947, p. 99, citado por Ulpiano Vázquez Moro, “El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas”, UPCM, Madrid, 1982, p. 141.

2.1 Mismidad y Alteridad

Levinas parte de una distinción metafísica fundamental, que desde el principio establece la existencia plural del ser, en oposición al monismo metafísico postulado por la ontología tradicional. Para él, existen dos tipos de seres⁸, separados metafísicamente entre sí, e irreductibles conceptualmente entre sí. Por un lado, lo que denomina “Mismo” (también llamado mismidad o yo) se refiere al sujeto que se identifica consigo mismo y que es “para sí”, egoísta, empeñado por permanecer en su propio ser, según el *conatus essendi* espinosiano. Por otro lado, lo que Levinas denomina “Otro”, (también llamado alteridad, trascendencia o exterioridad). A su vez, nuestro autor distingue dentro de este campo tres tipos de alteridades: lo otro (alteridad mundana, el mundo), el otro (alteridad humana, el otro hombre, el prójimo) y lo Otro (alteridad divina, Dios).

Respecto de lo trascendente no hay unión ni fusión por participación, sino relación por separación. La separación que mantiene la distancia radical entre el Mismo y el Otro impide la reconstrucción de la totalidad teórica, puesto que por su absoluta trascendencia, el Otro se resiste a ser integrado en un pensamiento sinóptico. En palabras del propio Levinas: “La separación radical entre el Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre este ir y este retorno. En este caso, el Mismo y el Otro se encontrarían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida.”⁹ Así, hablar de separación metafísica entre los seres significa hablar del estallido o ruptura de la totalidad teórica, porque el Otro trascendente es refractario y desbordante de lo conceptual.¹⁰ La verdadera metafísica, a juicio de nuestro filósofo, es aquella que establece una relación sin participación, una relación por separación –relación sin relación, como le agrada decir- entre los términos vinculados. “La trascendencia designa una relación con una realidad absolutamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que la relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo. [...] Hemos llamado “*metafísica*” a esta relación.”¹¹

⁸ Una de las tesis levinasianas principales afirma: “El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura misma”, *TI*, 278. En otro pasaje sostiene: “La Totalidad y el abarcamiento del ser u ontología no guarda el último secreto del ser. [...] La religión –sinónimo de separación en la terminología levinasiana- que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad, es la estructura última del ser”, *TI*, p 103.

⁹ *TI*, p. 60

¹⁰ “La alteridad metafísica designa la distancia, desborda el concepto, deja atrás la concepción: la idealización que la hace posible es un pasar sobre el límite, es decir, una trascendencia, pasar a lo otro, absolutamente otro.” *TI*, p. 65.

¹¹ *TI*, p. 65-66, la cursiva es nuestra. Por ese motivo, hablar de “trascendencia” desde la ontología exaltante de la Totalidad y la Unidad, conduce a una clara contradicción. Levinas escribe: “En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia.” *TI*, p. 282.

2. 2. Metafísica pluralista

De ahí que resulte preciso, según Levinas, fundamentar una metafísica pluralista en la que la pluralidad del ser no se desvanezca en la unidad del número ni se integre en una totalidad conceptual. Tal metafísica ha de fundarse en la separación¹², como el mismo Levinas lo explica: “Se trata de sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne –o comprende– verdaderamente lo múltiple, por la idea de una *separación* que resiste a la síntesis.”¹³

Ahora bien, ¿cómo ha de comprenderse metafísicamente la separación? Separación no significa aquí alejamiento o privación, puesto que ambos conceptos suponen un horizonte común a las partes comprendidas en una relación y tal co-pertenencia a un único horizonte invalida, según Levinas, su constitución como alteridades. La separación de la que habla nuestro autor es la condición necesaria que posibilita toda relación entre la mismidad y la alteridad: se trata de una *forma de relación que impide la comunidad de géneros entre los términos involucrados puesto que exige términos autónomos y autosuficientes*¹⁴. En una relación entre dos términos, la separación garantiza que el término diferente o exterior al Mismo no se con-funda con él, pero además, garantiza que tal relación no perjudique la identidad del Mismo ni la alteridad del otro. Cada término continúa siendo absoluto en la relación. La distancia imposible de suprimir que existe entre el Mismo y el otro instaurada por la separación constituye una afirmación del pluralismo en tanto modelo teórico que pretende explicar la realidad y por ende, un rechazo rotundo del monismo totalizante teórico. El pluralismo supone que no hay un Todo que todo lo explica y al que todo debe subsumirse, sino que hay múltiples entes, que en virtud de la separación, se constituyen como alteridades radicales.

3. Análisis filosófico de la idea de creación ex nihilo

La hipótesis de nuestro trabajo afirma que Levinas encuentra en la idea bíblica de creación, una estructura formal que le permite afirmar filosóficamente la separación y por lo tanto la teoría de la existencia plural del ser. Como vimos, nuestro autor reprocha a la metafísica nacida de la ontología griega que, por privilegiar la unidad como principio de pensamiento, juzgue negativamente la multiplicidad y la separación entre lo entre lo uno y lo múltiple, entre lo Mismo y lo Otro, entre Dios y el mundo. Ahora bien, pensar en la creación, sostiene Levinas siguiendo a Rosenzweig, significa abandonar la fascinación de la totalidad y pensar positivamente en la multiplicidad y en la separación.¹⁵

¹² De acuerdo con Ulpiano Vázquez Moro, el término “separación” constituye un *leiv-motiv* en la obra de Levinas. Cf. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, UPCM, Madrid, 1982, p. 160.

¹³ *TI*, p. 297, la cursiva es nuestra.

¹⁴ *TI*, p. 125.

¹⁵ Cf. Catherine Chalié, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, p. 32.

Para llevar a cabo su análisis sobre la idea de creación, Levinas utiliza el método fenomenológico. (Mariana Leconte: consiste en explicar el modo de darse del fenómeno, sus caracteres constitutivos, explicitar la lógica del fenómeno, y no partir de una lógica previa para explicar el fenómeno). El hecho de que nuestro autor se interese especialmente por describir fenómenos intersubjetivos, explica que no encontremos en su obra expresiones generales tales como: “Dios creó el mundo” sino más bien, alusiones a la condición del hombre en tanto creatura y las implicancias éticas que se derivan de ese acontecimiento originario.¹⁶

3.1. Qué significa creación ex nihilo

Levinas se inspira en la tradición teológica monoteísta con los fines de dilucidar su significación estrictamente filosófica. Esto quiere decir que nuestro autor pone entre paréntesis el contenido dogmático o de fe que esta idea expresa, para atender a su estructura formal como clave para entender las relaciones entre lo Mismo y lo Otro¹⁷ desde una perspectiva ética y no ontológica, puesto que niega el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser.¹⁸ “Afirmar el origen a partir de la nada por creación, es poner en duda la comunidad previa del todo en el seno de la eternidad, de donde el pensamiento filosófico, guiado por la ontología, hace surgir los seres de una matriz común.”¹⁹ “Es una multiplicidad no unida en totalidad la que expresa la idea de creación ex nihilo.”²⁰

En efecto, en una de las primeras referencias a la idea de creación de *TI* Levinas destaca el hecho de que la creatura no es una emanación degradada del Uno que se resuelve en el Mismo, ni tampoco una mera copia de paradigmas universales, sino que es un *ser separado*, radicalmente heterogéneo en relación a su Creador: “La gran fuerza (–filosófica, como potencial explicativo que tiene para la filosofía–) de la idea de **creación**, tal como la presenta el monoteísmo, consiste en que esta creación es ex nihilo, no porque esto represente una obra más milagrosa que la información demiúrgica de la materia, (no porque estemos hablando de un milagro que desde la nada vacía Dios sacó a los hombres, que sería tan poco científico y tan poco creíble como el hecho que el demiurgo hace participar de la realidad universal del mundo supraceleste, o tan poco creíble como que el conjunto de la racionalidad de la idea saca la materia, de que el ser en sí saca al ser el otro, como en Hegel. Levinas hace dos cosas: no reclama “cientificidad” para la idea de creación, pero tampoco admite las otras teorías –como la de participación– que son tan poco científicas

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 70. Por nuestro lado, intentaremos considerar también al mundo como creatura, es decir, a la alteridad mundana en tanto que creada, y sus derivaciones conceptuales consecuentes.

¹⁷ Cf. Olmedo Gaviria Álvarez, *L'idee de création chez Levinas: une archéologie du sens*, en *Revue Philosophique de Louvain*, n° 72, 1974, p. 513.

¹⁸ Tratar la idea de creación en términos ontológicos sería otorgar un rango creativo a la ontología, cuando sólo es configurativa de lo real. Cf. Mariana Leconte, *Racionalidad y proximidad. La significancia ética como origen de la significación en Emmanuel Lévinas*, Corrientes, 2009, p. 71.

¹⁹ *TI*, p. 297.

²⁰ *TI*, p. 127.

como la de creación) sino porque el *ser separado* y creado no ha salido simplemente del padre, sino que él es absolutamente *otro*.”²¹

Como vemos, según Levinas la idea de creación garantiza la absoluta trascendencia de los términos comprendidos en una relación gracias a la separación que media entre ellos. La creatura, en tanto creada de la nada, no se disuelve en su Creador en una Unidad, sino que se separa de Él, se constituye como toda otra respecto de Él, como existente a partir de sí. La creación *ex nihilo* condena así la tentación teórica de incluirlos en una Totalidad, puesto que no existe ninguna categoría ontológica de la cual la trascendencia de los términos relacionados pueda emanar como de una fuente común.²² “El **desfase** absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término “creación”, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada.”²³ Además de suponer la absoluta separación de los seres entre sí, la idea monoteísta de creación establece una relación de parentesco entre los seres humanos. Volvemos aquí a una de las ideas clave de la propuesta metafísica levinasiana: aquella que afirma una relación sin relación, es decir, sin participación o unión. Los seres son estructuralmente constituidos como separados entre sí, pero ello no impide que puedan establecer entre sí una relación. Se trata de una relación que cuenta con dos particularidades: por un lado, es mantenida a la distancia, sin iniciar un retorno que cancele su diferencia; por el otro, es una relación no elegida, sino impuesta, teniendo en cuenta la significación del “parentesco”.²⁴

La separación frente al Creador, esto es, la posibilidad de vivir a distancia respecto de Él, supone que en la creatura se dé un sentimiento de autosuficiencia, independencia o libertad.²⁵ A esta situación Levinas denomina *ateísmo*²⁶ puesto que implica que la creatura ignore o desconozca su origen y por lo tanto, se erija a sí misma como su propio fundamento. “Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia *sin participar* en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia.”²⁷ Esta condición atea del ser creado, asegura Levinas, garantiza su interioridad o independencia: “Es ciertamente una gran gloria

²¹ *TI*, p. 87. Cursivas nuestras.

²² “La trascendencia rechaza precisamente la totalidad, no se presta a una visión que la englobaría desde fuera. [...] Se puede hablar de creatura para caracterizar a los entes situados en la trascendencia que no se cierra en la totalidad.” *TI*, 297. En breve: “Los yos no forman parte de la totalidad.” *TI*, 298.

²³ *TI*, p. 297.

²⁴ Cf. Mariana Leconte, op. cit., p. 72.

²⁵ Así como la creatura no elige su parentesco con el creador y con las demás creaturas, así tampoco ella elige ser un ser libre, su libertad constituyente.

²⁶ Silvano Petrosino define al ateísmo como la separación constitutiva de la creatura frente al Creador. Cf. *L'idée de création dans l'oeuvre de Lévinas*, en “La différence comme non-indefférance. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas”, D'Arno Münster, Ed. Kimé, Paris, 1995, p. 101. “La separación, el ateísmo, nociones negativas, se producen por acontecimientos positivos. Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos.” *TI*, p. 166.

²⁷ *TI*, p. 82. Cursivas nuestras.

para el creador haber puesto en pie un ser capaz de ateísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí.”²⁸

De este modo la creación revela un significado paradójico, pues si bien la creatura debe su ser a su creador (porque no es *causa sui*) y, en ese sentido, depende de Él, sin embargo es libre e independiente de Él porque se estructura como separada, esto es, se determina a sí misma y por sí misma, entonces ejerce el poder que le ha sido dado, y por ello se ubica fuera de todo sistema o totalidad. “La creación ex nihilo rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, ahí donde es posible la libertad. La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el dependiente saca de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema.”²⁹ La relación de dependencia le da aquí al dependiente ya su independencia: la creatura es libre porque es dependiente de su creador. Así, Levinas vislumbra en la estructura formal de la idea bíblica de creación una significación ética completamente negada por las categorías ontológicas a las que está habituado el pensamiento occidental: la creación denota una relación que no es reducción del Otro al Mismo, sino que es una relación entre absolutos, relacionados a través de una escisión.³⁰

Hemos señalado ya que el ateísmo de la creatura significa su independencia respecto a su creador. Pero Levinas señala otro aspecto, más fundamental, en ella: el ateísmo también significa que la libertad de la creatura es algo que requiere justificación³¹. Tal necesidad de justificación pone de manifiesto que la libertad de la creatura no es absoluta, sino limitada.

Este es el sentido ético primordial que pone de manifiesto la idea de creación: “La unidad de la libertad espontánea que obra rectamente ante ella y de la crítica en la que la libertad es capaz de acusarse y, así, de precederse, se llama creatura. [...] El milagro de la creación consiste en crear un ser moral. Y esto supone, precisamente, el ateísmo, pero, a la vez más allá del ateísmo, la vergüenza por lo arbitrario de la libertad que lo constituye.”³² Ahora bien, para Levinas, “este estremecimiento de la condición y esta justificación vienen del

²⁸ *Ibíd.* En otro contexto, Levinas insiste en que es una “gran gloria para Dios haber creado un ser capaz de buscarle o de escucharle desde lejos, desde la separación, desde el ateísmo”, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976, p. 31, citado por Catherine Chalié, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, p. 31.

²⁹ *TI*, p. 127.

³⁰ Cf. Olmedo Garivía Álvarez, *op. cit.*, p. 520.

³¹ *TI*, p. 307.

³² *TI*, p. 111. En otro texto afirma: “La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse a sí misma, se siente arbitraria y violenta.” *TI*, 107. Coincidimos con la observación que hace Daniel Guillot en el prefacio de *TI*: “Pero tal vez la acusación más grave que Levinas hace a estas filosofías de la existencia es su culto por la libertad. La libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Una libertad *causa sui* no puede admitir otra libertad. [...] La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad.” Daniel E. Guillot, *Prefacio a TI*, p. 30.

Otro”.³³ En efecto, al abordar al otro, la libertad de la creatura se ve acusada³⁴. La presencia del otro pone en duda la legitimidad ingenua de su libertad, y así ésta aparece ante sí misma como vergüenza de sí y como usurpación³⁵. Tal susceptibilidad de ser cuestionado por el otro, junto con la posibilidad de afirmarse desde sí mismo como libre, constituyen la estructura misma del ser creado. Se trata de una libertad investida por la interpelación del otro.

3.2. Creaturalidad y pasividad

De acuerdo con Levinas, la creatura se encuentra en una situación de no-iniciativa o *pasividad* antes de elegir responder a la acusación del otro. Así, en *De otro modo que ser*, en las escasas citas en las que Levinas se refiere a la creación, habla de la sujeción originaria del sujeto al otro y de un compromiso-no-elegido con el Bien³⁶, que remonta a un tiempo pasado anárquico, irrecuperable por la memoria o por la conciencia. La creatura padece ya desde siempre ese estar concernido por el otro que es intencionalmente inabarcable. Este padecer antecede a todo padecer que pueda ser considerado como “acto mío”, ya sea un acto de decisión u omisión, y por eso Levinas lo llama “pasividad más pasiva que toda pasividad”. Se trata de una pasividad inasumible, una pasividad más pasiva que la receptividad, incluso más que la mínima receptividad de la materia prima, que colabora ya con su potencia para acoger una forma. Pasividad de lo que se ha gestado antes del origen de la libertad del sujeto.³⁷ En la medida en que el padecimiento sucede gracias al otro, la relación con él tiene un sentido ético, puesto que tal acontecer trastorna la sincronía de la apropiación del mundo por el sujeto y sin embargo lo inviste de su propia humanidad. Así, lo ético tiene un sentido originario, según el cual el sujeto se encuentra asignado por el otro y, de ese modo, resulta en sí mismo como rehén del otro³⁸. Esto hace posible que la creatura alcance su identidad, que se muestra como identidad de aquel que ha sido elegido para la responsabilidad por el otro. En el ser creado se revela su anárquica asignación a la responsabilidad por el otro ser humano. La creatura como ser moral significa así un *conatus* al revés: en vez de ser-para-sí, ser-para-el-otro.³⁹ “¿Hay que llamar creaturidad a este “más

³³ *TI*, p. 108.

³⁴ Levinas aclara que se trata de una “acusación que precede a la falta, acusación dirigida contra sí a pesar de su propia inocencia y, dentro del orden de la contemplación, acusación simplemente insensata”. *DOMS*, p. 181.

³⁵ *TI*, p. 307.

³⁶ “Antes de la polaridad del bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*.” *DOMS*, p. 194. En el próximo apartado abordaremos el análisis levinasiano de la idea platónica del Bien. Ver página 9 de este trabajo.

³⁷ Cf. Mariana Leconte, op. cit., p. 76.

³⁸ “¿Por qué me concierne el otro? ¿Quién me es Hécuba? ¿Soy yo el guardián de mi hermano? Estas cuestiones no tienen sentido más que si se ha supuesto que el Yo sólo tiene cuidado de sí, sólo es cuidado de sí. En efecto, en tal hipótesis resulta incomprensible el absoluto fuera-de-Mí, el Otro que me concierne. Ahora bien, en la “pre-historia” del Yo puesto para sí había una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios.” *DOMS*, p. 187.

³⁹ *DOMS*, p. 128.

acá”, del cual el ser no conserva la huella, “más acá” anterior a la intriga del egoísmo tejido en el *conatus* del ser?”⁴⁰

4. Creación y trascendencia

Antes de finalizar, analizaremos la referencia que hace Levinas a otras categorías filosóficas nacidas de la tradición occidental que parecen confirmar la separación y el respeto por la trascendencia que supone la idea bíblica de creación: se trata de la idea del Infinito de la filosofía de Descartes, y la idea de Bien más allá de la esencia, de la filosofía de Platón. Ambos pensadores escapan de la crítica general que Levinas dirige a la filosofía tradicional porque dan crédito para que la idea de creación pueda entrar legítimamente en el mundo de la filosofía, sin instaurar un discurso que pueda ser considerado como teológico o atribuido a un pensamiento oriental.⁴¹ Si en la idea bíblica de creación Levinas encuentra la estructura formal que permite explicar la relación por separación entre lo Mismo y el Otro, la idea del Infinito cartesiano y en la idea del Bien platónica brindan el material o contenido para rellenar ése ámbito formal, en tanto experiencia que justifica la significación ética de la separación metafísica.

La idea de infinito

Levinas configura la experiencia de la trascendencia o alteridad del otro a partir de la “idea de Infinito” tomada de la tercera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Recordemos que en ella, el filósofo moderno encuentra un pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de cosa pensante: la idea que Dios ha depositado en nosotros. Levinas escribe: “En opinión de Descartes, el Yo que piensa posee la idea de lo infinito: la alteridad de lo Infinito no se mitiga en la idea como sucede con la alteridad de las cosas finitas, de las cuales, según Descartes, puedo rendir cuenta por mí mismo. La idea de lo Infinito consiste en pensar más de lo que se piensa.”⁴² De acuerdo con Levinas, esta idea de lo infinito revela una relación con una alteridad total, irreductible al sujeto pensante. Dicho con otras palabras, la noción cartesiana de infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa.⁴³ De este modo “el *cogito* testimonia la *separación* porque piensa en la idea de infinito que lo desborda.”⁴⁴ Como vemos, Levinas deduce la separación como ruptura de la participación en una totalidad a partir de la idea que testimonia la trascendencia. “El Mismo y el Otro, a la vez se mantienen en relación y se absuelven de esta relación, al quedar absolutamente separados.

⁴⁰ *DOMS*, p. 155.

⁴¹ O. Garivía Álvarez, op. cit., p. 520. (En el siguiente apartado, nos apoyamos especialmente en el mencionado estudio de Garivía Álvarez sobre la idea de creación en Levinas). Refiriéndose a la idea platónica de Bien y a la idea cartesiana de Infinito, Jacques Derrida sostiene: “Acabamos de nombrar los dos únicos gestos filosóficos que, con la exclusión de sus autores, Levinas absuelve totalmente y reconoce como inocentes.” *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 116.

⁴² *Difícil libertad*, p. 365.

⁴³ Cf. *TI*, p. 74.

⁴⁴ *TI*, p. 77. *Cursivas nuestras*.

La idea de Infinito exige esta separación. Fue planteada como la estructura última del ser, como la producción de su infinitud misma.”⁴⁵ En la relación entre el Mismo y Otro en términos de Creador y creatura, Levinas sostiene “lo esencial de la *existencia creada* consiste en su *separación* frente a lo *Infinito*”⁴⁶. Ello explica que la totalidad no pueda constituirse porque lo infinito no se deja integrar conceptualmente: “La imposibilidad para el ser trascendente y para el ser separado de él de participar en el mismo concepto, esta descripción negativa de la trascendencia, sigue siendo la de Descartes. Él afirma, en efecto, el sentido equívoco en el que se aplica el término ser a Dios y a la creatura.”⁴⁷ Levinas reinterpreta ahora la paradoja de la creación a partir de lo Infinito: “La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba –y que cumple gracias a esa vecindad con un ser separado su infinitud misma- en una palabra, la paradoja de la creación pierde a partir de aquí su audacia.”⁴⁸

La idea de Bien

Levinas declara que la intención de su investigación filosófica está orientada por la fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del ser y de la esencia, y por tanto trasciende el dominio de las ideas.⁴⁹ El Bien platónico no es ningún ser ni tampoco ningún ente, sino que, respecto de todo el sistema de la ontología, permanece como exterioridad, y de ese modo, sirve como fundamento o fuente.⁵⁰

Levinas otorga un prestigio filosófico excepcional a la idea platónica de Bien porque encuentra en ella una defensa de la trascendencia que desmiente la pretensión de Totalidad del ser. Nuestro autor sostiene en *TI*: “Una de las vías de la metafísica griega consistía en buscar la vuelta a la Unidad, la confusión con ella. Pero la metafísica griega concibió el Bien como separado de la totalidad de la esencia y, por ello, entrevió una estructura tal que la totalidad *pueda* admitir un más allá. El Bien es Bien en sí y no con respecto a la necesidad a la que falta. Es un lujo con relación a las necesidades. Precisamente por ello está más allá del ser. Platón no deduce de ninguna manera el ser del Bien: plantea la trascendencia como *sobre-pasando* la totalidad. Es Platón quien, junto a las necesidades cuya satisfacción viene a llenar un vacío, entrevé también aspiraciones que no están precedidas de sufrimiento o de falta en las que reconocemos el esbozo del Deseo, necesidad de aquel a quien no le hace falta nada, aspiración de aquel que posee enteramente su ser,

⁴⁵ *TI*, p. 124.

⁴⁶ *TI*, p. 127. *Cursivas nuestras*.

⁴⁷ *TI*, p. 103.

⁴⁸ *TI*, p. 125. Levinas afirma que lo infinito se produce como *Deseo*. (*TI*, p. 74) El Deseo es el movimiento metafísico sin fin que tiende hacia la trascendencia o lo *absolutamente otro*, en tanto que idea de lo Infinito. Lo Infinito despierta y abonda un Deseo que no puede reducirse a una mera experiencia de carencia porque no procede ni coincide con una necesidad insatisfecha, sino que se nutre de sus propias hambres y se aviva con su propia satisfacción, sino que desea más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. “Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza.” *TI*, p. 58.

⁴⁹ Levinas E., *De la existencia al existente*. Arena Libros, Madrid, 1999, p. 9.

⁵⁰ Cf. García Baró, M., La filosofía judía de la religión en el siglo XX, en *Filosofía y religión. Estudios y textos*, ed. a cargo de Manuel Fraijó, Trotta, Valladolid, 1994, p. 718.

que va más allá de su plenitud, que tiene la idea de Infinito.”⁵¹ Levinas concluye este texto afirmando que “el lugar del Bien sobre toda esencia es la enseñanza más profunda –la enseñanza definitiva- no de la teología, sino de la filosofía.”⁵²

Respecto a la bondad descrita en la creación bíblica, Levinas asegura que ésta no apunta a la eventual bondad *de* la creación, es decir, no apunta a un juicio -a posteriori- sobre el resultado *bueno* de la creación, sino que concierne a la posibilidad misma del hecho de una creación, es decir, de una separación que no sea valorada negativamente, sino positivamente, de una separación⁵³, en las palabras de Levinas, que no sea simplemente negación, sino una afirmación de la alteridad o exterioridad. “Un Bien más allá del Ser y más allá de la beatitud del Uno, anuncia un concepto riguroso de la creación, que no sería una negación ni una limitación, ni una emanación del Uno. La exterioridad no es una negación, sino una maravilla.”⁵⁴

Conclusiones

Vimos que el análisis formal de la idea bíblica de creación implica, según Levinas, dos términos: un Dios trascendente, y una creatura libre o ateo. Ambos son afirmados desde la metafísica de la separación, pero no desde la metafísica basada en la participación. La idea de creación es incomprensible desde la metafísica de la participación, porque los términos en relación, el Dios trascendente y el hombre libre no son respetados.⁵⁵ Ello se debe a que la categoría de “ser” se esfuerza por unir, es decir, por reducir lo Otro al Mismo y por ello, considera la multiplicidad o la pluralidad (la alteridad o exterioridad al sistema) como algo negativo.

Más allá de considerarla como recurso heurístico contra la totalidad teórica porque permite testimoniar la separación y la pluralidad del ser, Levinas encuentra en la idea bíblica de la creación un significado ético fundamental: antes de ser creado, la creatura ha sido elegida por el Bien para ser responsable del otro y de los otros. Tal elección la inviste de responsabilidad: antes de tener derechos, tiene la obligación moral de “ser el guardián de su hermano”, lo que da un sentido a su existencia.

La paradoja del ser creado consiste en ser ateo (capaz de ignorar a su Creador y de auto afirmarse en su propia libertad), pero a la vez, responsable (susceptible de ser afectado por el cuestionamiento del otro, y por lo tanto, rehén). En efecto, para Levinas sólo tiene sentido hablar de ética en el horizonte del mundo como creación. En un mundo increado o

⁵¹ *TI*, p. 124-125.

⁵² *TI*, p. 125. En *DOMS*, asegura: “El carácter excepcional, extra-ordinario, trascendente de la bondad depende justamente de esta ruptura con el ser y con su historia. Reconducir el bien al ser, a sus cálculos y a su historia es anular la bondad.” *DOMS*, pp. 63-64.

⁵³ Cf. Silvano Petrosino, op. cit., p. 101.

⁵⁴ *TI*, p. 296-297.

⁵⁵ O. Garivía Álvarez, op. cit., p. 514.

como fruto del azar o del determinismo, el discurso de la responsabilidad ética resultaría absurdo.⁵⁶

Para finalizar, proponemos algunas consideraciones críticas. Coincidimos con la observación de Olmedo Garivia Álvarez, quien señala que al hablar de la creación, es necesario otorgar primacía a la relación del hombre con Dios, pero no por ello hay que desconocer la relación del cosmos con su creador. Levinas se interesa sobre todo en la creación como relación entre el Creador y el hombre en cuanto creatura, pero no aborda suficientemente la relación de Dios con el mundo en cuanto realidad igualmente creada. Habría que considerar entonces una relación ética no sólo con los otros hombres, sino también del mundo, de la tierra en tanto alteridad mundana. ¿Acaso la creatura (un ser moral por definición) no tiene responsabilidades éticas respecto de este mundo que se le ha confiado, que en sí mismo lleva impresa toda la dignidad del Creador? Creemos que es necesario aún reflexionar sobre los vínculos morales que nos unen con la naturaleza y dar alas a su liberación o redención. Algunos temas a pensar en conexión a esto son la explotación indiscriminada de recursos naturales, la contaminación, la extinción de especies, etc.

⁵⁶ Cf. Eduardo Marazzi, *Emmanuel Levinas. De la Totalidad al primado de la alteridad*, en *Miscellanea Franciscana*, Tomo 104, N° 12, Roma, 2004, p. 157.