

La temporalidad diacrónica. Un fundamento de la inviolabilidad de la vida humana

Dolores Conesa

En el pensamiento del s. XX, constituye ya un lugar común la famosa reivindicación del mandamiento “tú, no matarás”¹ que Levinas ve inscrita en el rostro del otro. Ciertamente los vibrantes análisis fenomenológicos que Levinas ha desarrollado sobre el rostro *del otro hombre* y la interpelación o mandato que Levinas ve escrito en él, han sido leídos en múltiples ocasiones desde una perspectiva más emotiva que reflexiva. Por mi parte, creo que esas lecturas no hacen justicia a la profundidad con la que este pensador vuelve a poner en primera línea un tema tan crucial como es el respeto a la inviolabilidad de la vida humana.

Precisamente, en este artículo me propongo mostrar la fundamentación metafísica sobre la que Levinas nos recuerda la obligación ética, no sólo del respeto de la vida ajena sino de la responsabilidad irrecusable que cada ‘yo’ tiene en relación a la vida del otro. Más en concreto, mi hipótesis de trabajo consiste en mostrar que el discurso de Levinas sobre el rostro del otro, lejos de constituir una perorata bienintencionada, constituye la consecuencia lógica de la finitud del ser y de su apertura a la trascendencia, o lo que es lo mismo, de su relación con el Infinito. El interés de esta cuestión estriba en la originalidad del enfoque que adopta. En efecto, Levinas ensaya esta apertura a la trascendencia elaborando una metafísica creacionista en clave temporal que, partiendo de unos presupuestos distintos a la metafísica clásica de corte medieval, alcanza un tipo de trascendencia cercana a la que ha inspirado esa metafísica: me estoy refiriendo a lo que Levinas denomina ‘la idea filosófica de criatura’. En última instancia, del planteamiento de Levinas se destila que la relación entre finito e Infinito basada en la noción de creaturalidad, y sólo esta relación, es la que dota de significado ético al ente finito. Ahora bien, Levinas se esfuerza por mostrar que para entender esta relación es preciso traspasar el ámbito del ser e incorporar la perspectiva temporal. Se trata de una perspectiva bien precisa, porque cualquier modo de concebir el tiempo no es válido ya que el tiempo también puede ser reducido a los límites del ser, lo que Levinas llama la temporalidad intencional. Para conseguir

¹ Esta idea aparece en múltiples ocasiones a lo largo de la obra de Levinas, entre otras muchas: cfr. E. Levinas, *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, París, 1991, pp. 23-24, 122; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1967, p. 173; *Éthique et Infini*, Fayard, París, 1982, pp. 90, 91 y 93; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, pp.173.

traspasar el ser, Levinas nos propone concebir el tiempo como una relación cuyos términos no se pueden sincronizar. Esta peculiar relación recibe de Levinas el nombre de temporalidad diacrónica.

Para desarrollar el itinerario que acabo de sintetizar, primero me detendré a considerar qué significa la expresión levinasiana ‘la ruptura de la participación’ y los implícitos que contiene respecto a la relación entre finito e Infinito, para pasar después a considerar la noción de semejanza, tal y como la trata Levinas, y sus consecuencias en la identidad ética del yo.

1. La ‘ruptura de la participación’

Levinas rechaza la posibilidad de que la relación entre finito e Infinito se produzca bajo la modalidad de la participación. De hecho, acuña la expresión ‘romper la participación’² para referirse a la separación del ser finito respecto del Infinito. Mantengo la tesis de que su propuesta se orienta hacia una noción peculiar de semejanza que no es ajena en absoluto a la visión creacionista del hombre y que en definitiva alude a un tipo de participación por más que Levinas reniegue de ella³.

Para adentrarnos en esta cuestión conviene recordar dos modos distintos de entender la participación que se han dado en la historia de la filosofía: se trata de la disyuntiva entre ‘participación por semejanza’ y la noción neoplatónica de

² A modo de ejemplo: cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, pp. 29, 30, 61.

³ Antes de continuar conviene hacer un inciso sobre la noción de ser que Levinas emplea. Éste considera —como tantos otros pensadores— que la historia de la filosofía occidental ha reducido el ser a presencia. A lo que hay que añadir que Levinas estima inevitable esta reducción porque, según él, no hay un sentido del ser que supere el ámbito de la presencia. Por otro lado, la presencia es el estatuto del ser en el pensamiento, o lo que es lo mismo, la actualidad en la conciencia del objeto conocido, por lo tanto reducir el ser a presencia es identificar ser y actualidad. Ahora bien, cuando se produce esa identificación la noción de ser no es suficiente para salir de la inmanencia. Sin embargo, Levinas dedica buena parte de sus reflexiones al empeño por salir de la inmanencia porque piensa que el verdadero gesto filosófico consiste en una radical apertura a la trascendencia. De ahí que Levinas considere que es preciso salir de los límites del ser y dirigirse hacia lo que el designa con la expresión *lo de otro modo que ser*, que no significa ser de otro modo. Lo que traspasa los límites del ser como actualidad y presencia —*lo de otro modo que ser*— es lo inactual, lo no presente. Considero que, en su denuncia de la reducción de todo sentido de la noción de ser a pura actualidad y presencia, Levinas está apuntando a una cuestión clave que no siempre ha sido detectada. En efecto, Levinas pone de manifiesto que la realidad no se reduce a actualidad y, por tanto, que hay un exceso de realidad respecto de la presencia del ser a la conciencia: realidad y conciencia no son absolutamente correlativas. Por lo dicho hasta ahora es fácil percibir que la noción de ser levinasiana es un tema amplísimo que no es posible desarrollar aquí; pero al menos basten estos cuatro trazos para enmarcar lo que sigue a continuación sobre la cuestión de la participación en el ser y la necesidad de salir del ser para superar el cerco de la inmanencia.

participación posteriormente recibida y reinterpretada en el pensamiento medieval que acuña la expresión ‘participación por composición’.

Aunque Levinas rechaza la participación, en sus análisis muestra ciertas coincidencias con el planteamiento de la participación por semejanza, lo que permite concluir que cuando rechaza la participación lo que realmente está rechazando es la noción de participación de orientación neoplatónica y también la participación de raíz mítica, al estilo de Lévy-Bruhl⁴.

En las obras de Levinas no faltan alusiones al influjo neoplatónico cuando se trata de poner de manifiesto las raíces de la aspiración a la unidad que recorre el pensamiento entero de occidente. Si bien, ofrece un análisis más detallado de esta cuestión en las primeras páginas de su artículo *De l’Un à l’Autre. Transcendance et temps*. Allí Levinas recuerda que el neoplatonismo se basa en la idea de decadencia, según la cual el ser separado tendría un modo de ser más débil o inferior que el Uno del cual procede⁵. Desde esa perspectiva considerar la

⁴ Cfr. E. Levinas, *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, en *Entre nous...*, pp. 60-62.

⁵ Jean-Marc Narbonne ha analizado la relación de Levinas con la filosofía griega. Comentando su posición respecto al neoplatonismo, pone el acento en la clásica noción levinasiana –a la que aludí un poco más arriba–: *lo de otro modo que ser*. En el neoplatonismo, la incoordinación del Uno frente al Ser hace que el Uno pueda dar razón del Ser, pero no tiene por finalidad aportar al Ser un significado del que el ser está esencialmente desprovisto. El Uno da razón del hecho de que haya ser pero no del derecho o de la legitimidad del ser. El Uno es aquello que responde del ser, y la convicción neoplatónica es que el que responde debe *ser de otro modo* que aquello de lo que responde. De ahí que el neoplatonismo no vaya más allá de una gradación en el ser: en el fondo el Uno *es* de otro modo que el Ser. Sin embargo, la noción levinasiana de *lo de otro modo que ser*, no es simplemente *ser de otro modo*, puesto que ser de otro modo es todavía ser, mientras que *lo de otro modo que ser* es aquello que busca desentenderse de la condición ontológica misma, cualquiera que sea su forma particular. ¿Qué es lo que se esconde detrás de esta disyuntiva? Narbonne no lo duda, la superación del orden del ser neoplatónica es una superación en la línea de la *efectividad*, ciertamente en ella el ser se encuentra secundarizado pero solamente para explicar mejor su facticidad. Levinas, por su parte, propone una superación entendida como *destitución*, en ella el ser también se encuentra secundarizado, pero en este caso se pretende justificarlo y destituirlo de su exorbitante autoridad. Pero sólo se puede destituir el ser de su autoridad en una perspectiva creacionista, allí donde el *reflejo* —el ser como reflejo— se convierte en el *efecto* puro y simple de un acto inaugural. Solo el ser creado, en este sentido absolutamente dependiente y contingente, puede querer buscar más allá del ser propiamente hablando, es decir, más allá de la efectividad propia del ser —por lo tanto, en el ámbito de *lo de otro modo que ser* que es el más allá de la efectividad—, una respuesta que no responda simplemente de la efectividad del ser sino del sentido del ser en general y de su propio ser particular (cfr. J.-M. Narbonne, *Levinas et l’héritage grec*, Vrin, Paris, 2004, pp. 80-81). Aunque con esto adelantamos cuestiones que se van a tratar, la alusión al libro de Narbonne perfila el marco en que se desarrolla el pensamiento de Levinas en esta cuestión y nos sirve de introducción a lo que se va a tratar: sólo se

separación o pluralidad consiste en abordar el ser en su caída. El retorno al Uno del que fuimos irradiados sin disminución sería la gran tarea de la filosofía⁶. Ésta, al privilegiar la unidad —privilegio que, en opinión de Levinas, recorre la filosofía de Parménides a Hegel— intenta realizar el camino de vuelta a esa unidad, pero nunca ha podido explicar por qué se produjo esa caída o degradación del Uno⁷.

La perspectiva neoplatónica es recogida y reinterpretada en el pensamiento medieval dando lugar a la teoría de la participación por composición. Entre Creador y criatura hay algo común: los dos *son*, pero no de igual manera, Dios es de modo pleno, la criatura es por participación. Desde esta interpretación, lo creado tiene un ser propio y, en esa medida, es comparable con Dios, aun cuando en esa comparación el ser de lo creado comparezca como algo muy pobre. Los medievales lo denominaron participación por composición porque la criatura está compuesta de su propia esencia y de un ser recibido de Dios.

La distancia de Levinas respecto de este planteamiento en sus dos versiones se pone de manifiesto en la medida en que, para preservar la trascendencia del Infinito, insiste una y otra vez en que no hay medida común entre finito e Infinito y por lo tanto no hay disminución ni grados en el ser⁸.

“Es necesario renunciar a interpretar la separación como disminución pura y simple de lo Infinito, como una degradación. La separación frente a lo Infinito, compatible con lo Infinito, no es una simple caída de lo Infinito”⁹.

Levinas considera que la noción de participación en el ser se dirige hacia una fusión extática porque no preserva suficientemente la diferencia entre los términos en relación, lo que supone abandonar la monadología para caer en el

puede superar la efectividad propia del ámbito ontológico dotándola de una dimensión de sentido que le adviene de fuera. Por ello es preciso superar los límites de la ontología lo que no se logra hablando de modos de ser —tipos de efectividad— sino de lo que está más allá de lo efectivo —*lo de otro modo que ser*—. Es el sentido lo que da significado a la efectividad y no la efectividad la que dota de significado al sentido.

⁶ Cfr. E. Levinas, *De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps*, en *Entre nous*, pp. 153-157.

⁷ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 75.

⁸ Catherine Chalier subraya que la noción de creación le permite a Levinas pensar en una relación entre lo mismo y lo otro —entre finito e Infinito—, que no haga de la multiplicidad una expresión degradada del Uno, como en las tesis emanacionistas. La separación no es negativa, no es una caída. Levinas reprocha a la metafísica nacida de la ontología griega haber privilegiado la unidad y haber interpretado negativamente la separación entre lo mismo y lo otro. Apoyándose en la noción de creación, Levinas propone abandonar la fascinación por la totalidad y pensar positivamente en la multiplicidad y la separación (cfr. C. Chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris, 2002, p. 25).

⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 76.

monismo¹⁰. Se hace preciso romper con la participación. Levinas define la participación como una manera de referirse al Otro que consiste en poseer y desarrollar su ser sin perder jamás en algún punto el contacto con él. Por su parte, la ruptura de la participación significa mantener el contacto pero no sacar más su ser de este contacto¹¹. La dificultad estriba en tratar la relación entre Dios y la criatura en términos de ontología. Levinas considera que ese planteamiento es equivocado porque supone privilegiar desde el punto de vista lógico a la totalidad entendida como equivalente al ser. Si se recurre a la ontología resulta difícil comprender cómo es posible que un ser Infinito linde o tolere algo fuera de él o que un ser libre hunda sus raíces en lo infinito de Dios¹². Se trata de una misma dificultad, vista desde el anverso y el reverso, que Levinas se propone resolver.

Para que haya trascendencia es preciso rechazar la totalidad. En consecuencia, la noción de lo trascendente debe llevarnos más allá de las categorías del ser, en el caso de que totalidad y ser sean nociones equivalentes, es decir, si ambas se solapan. Levinas justifica así, a su modo, el recurso a la idea platónica de Bien más allá del ser. Lo trascendente, el Bien, es aquello que no podría ser englobado en la totalidad del ser¹³. Esta trascendencia absoluta entre Creador y criatura está salvaguardada por la noción de creación que Levinas entiende como la paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba¹⁴. Esto es, la paradoja de un Infinito que admite un ser libre fuera de sí.

Levinas estima que la teología tradicional utiliza la noción de creación desde un punto de vista ontológico y, por ello, la teología pierde la trascendencia absoluta de Dios. Así, cuando él utiliza la noción de creación se refiere precisamente a una relación donde está ausente la ontología o la comunidad de todo en el ser.

“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. 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”¹⁵.

¹⁰ “Et dans la mesure où l’expérience de la participation peut être actuelle, elle coïncide avec la fusion extatique. Elle ne maintient pas suffisamment la dualité des termes. Nous en arrivons au monisme si nous quittons la monadologie”, E. Levinas, *Le temps et l’autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 22.

¹¹ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 32.

¹² Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 269.

¹³ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 269.

¹⁴ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 76.

¹⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 269.

Levinas apunta en este texto una idea clave de su pensamiento: la totalidad significa la comunidad de todo en el seno eterno de una matriz común, esto es, el ser del que habla la filosofía de lo neutro. Si la totalidad hace relación a la comunidad en una matriz eterna, la mejor manera de distinguir totalidad y separación es la diferencia entre eternidad y tiempo. El tiempo es la ruptura de la totalidad; el tiempo es la dimensión propia de la separación porque “no habría ser separado si el tiempo de Uno pudiese caer en el tiempo del Otro”¹⁶. El tiempo, según Levinas, no consiste en una privación de eternidad; no se trata de una degradación de una eternidad inmóvil a la que se aspira a regresar. Por el contrario, el tiempo supone la ruptura de la totalidad porque el tiempo significa algo distinto de una eternidad degradada. Ser temporal no se reduce a algo negativo, tiene una significación positiva. Levinas define el tiempo como la relación del ser finito con Dios y no como la limitación propia del ser finito¹⁷. El tiempo lleva a cabo una verdadera separación. Por ello, se puede concluir que la creación en sentido levinasiano incluye una connotación temporal por donde aspira a superar los límites de la perspectiva ontológica¹⁸. Ciertamente, la creación no consiste simplemente en dar el ser —poner una criatura en la existencia— sino dar el ser a una existencia fuera de sí, a una existencia separada del Creador, lo que significa poner una realidad nueva y distinta. Ahora bien, desde los presupuestos de Levinas se puede concluir que, si el tiempo es esa relación que permite la separación radical, en el acto creador hay una dimensión temporal tan importante como la ontológica: el ser creado es un ser separado, por tanto, es un ser temporal. Porque es un ser separado, no se asemeja a Dios en la participación en el ser; el ser creado se asemeja a Dios en su carácter temporal. Por un lado, porque la temporalidad de lo creado asegura su separación ya que el tiempo es lo absolutamente incomunicable, cada uno tiene el suyo. La temporalidad de lo finito, asegura su trascendencia —en eso imita la trascendencia de Dios—, la imposibilidad radical de quedar absorbido en un sistema o de disolverse en Dios.

Por otro lado, el carácter temporal de la criatura le semeja a Dios porque hace relación al desbordamiento de la ontología a través del significado ético¹⁹.

¹⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 28.

¹⁷ Cfr. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 8.

¹⁸ Así lo ha visto Olmedo Gaviria, que considera que la descripción de la creación en términos temporales le permite a Levinas superar la mera fenomenología y llegar a realizar unos análisis verdaderamente metafísicos (cfr. O. Gaviria, “L’idée de création chez Levinas: une archéologie du sens”, en *Revue Philosophique de Louvain*, vol 72, 1974, p. 536).

¹⁹ Partiendo de una perspectiva distinta, Francis Guibal también encuentra en Levinas un desbordamiento ético de la ontología anclado en torno a la noción de creación. Lo reformula a su manera. La creación es un envío inmemorial, *ex nihilo*, de significación anárquica. Se trata de la posición ‘moral’ de una finitud separada, un hombre liberado de la participación mítica. Es la posición paradójica de una dependencia relacional excepcional, porque saca de su dependencia la independencia; ahí se deshace la concepción ontológica de la participación. La finitud creada no será elevada a infinitud —tendencia hegeliana— ni será exaltada como finitud —tendencia heideggeriana—: ella

Lo humano tiene un sentido porque lleva la huella de una anterioridad pre-originaria o, si se quiere, lleva la huella del pasado inmemorial de Dios. El ser de la criatura está pleno de sentido, pero de un sentido que es anterior a la libertad: es un sentido indomesticable. Se trata de un sentido que procede de un pasado que nunca será mi presente²⁰.

Como se ha apuntado ya, según Levinas, la teología tradicional que trata la creación en términos de ontología encuentra aquí un escollo: Dios que sale de su eternidad para crear. Levinas considera que en una filosofía que parte de la trascendencia este escollo se impone, sin embargo, como primera verdad. Más que considerar a Dios en una eternidad inmóvil, Levinas considera a Dios en un pasado inmemorial que nunca será mi presente: Dios tiene su propio tiempo. La trascendencia entre Creador y criatura es la imposible sincronización del tiempo de ambos. La trascendencia de Dios es su anterioridad radical. Se trata de un pasado irreversible que ninguna memoria podría alcanzar. La eternidad, nos dice Levinas, —lejos de ser una inmovilidad—, consiste precisamente en esto: ella es la irreversibilidad del tiempo, fuente y refugio del pasado²¹.

Lo anterior nos permite comprender con más profundidad otra clave del pensamiento de Levinas, esto es, el tipo de relación que es posible establecer entre subjetividades sin anular su trascendencia.

“El otro, por su significación, anterior a mi iniciativa, se parece a Dios. Esta significación precede a mi iniciativa de *Sinngebung*”²².

El otro, a semejanza de Dios, se sitúa en una anterioridad que mi iniciativa no puede dotar de significado porque ya lo tiene. Debido a que posee significado antes de la actuación de mi libertad, el otro es el primer inteligible —anterior a cualquier concepto que elabore mi libertad— y, por ello, es capaz de justificar mi libertad en lugar de esperar de ella un sentido²³.

será considerada como una heterogeneidad radical plena de sentido. La idea de creación *ex nihilo* significa, a la vez, la salida de toda ontología matricial —es una ruptura ontológica— y un envío de significado ético (cfr. F. Guibal, *La gloire en exil*, Cerf, Paris, 2004, pp. 64-66).

²⁰ Jacques Rolland sitúa aquí la razón que le lleva a Levinas a decir que ‘el sujeto es la diacronía misma’. Debido a las circunstancias e implicaciones creaturales que rodean el surgimiento de su subjetividad, el sujeto se inscribe en un pasado inmemorial que pasa dejando una huella (cfr. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000, p. 311).

²¹ Cfr. E. Levinas, *La trace de l'autre*, en *En découvrant...*, p. 198.

²² “Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu. Cette signification précède mon initiative de *Sinngebung*”, E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 269.

²³ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 270.

A modo de recapitulación, se puede concluir que el paso de la creación en clave ontológica a la creación en clave diacrónica conduce a Levinas hasta la noción de semejanza a partir de la cual reelabora la noción de participación. Por ese motivo, nos interesa detenernos ahora en el estudio de la noción de semejanza.

2. Participación por semejanza

Como se señaló en el comienzo del epígrafe anterior, hay dos modos arquetípicos de interpretar la noción de participación. La corriente de inspiración neoplatónica, a través de sus distintas concreciones históricas, considera la participación como un movimiento de descenso. Se ha dado, sin embargo, otra manera de plantear la relación entre lo finito y lo Infinito que evita el recurso a la idea de descenso: la llamada participación por semejanza, *per similitudinem*, empleada a su vez por Tomás de Aquino²⁴. En este enfoque se alude a un movimiento inverso, no se habla de decadencia, que sería un descenso, sino de un tipo de ascenso. La palabra semejanza alude a un tipo de similitud activa. La criatura, que no es nada por sí misma, es solamente al semejarse a Él. Pero este asemejarse a Él no se refiere a que es igual a Dios de forma deficiente. Este asemejarse quiere decir que la criatura solamente es en cuanto que Dios actúa en ella y la hace ser presente, porque de lo contrario dejaría de ser. Con lo que queda patente que este asemejarse no se refiere a la semejanza entre dos imágenes, porque Dios y la criatura aparecen como inconmensurables, ya que no hay un ser que sea común a ambos en ninguna acepción. La criatura es nada por sí misma, no sólo en el sentido de que ha sido creada, sino también porque el ser de la criatura es de tal modo que se agota como ser creado. El ser creado no es un accidente de la criatura, sino que es todo su ser, es decir, la criatura no es algo, esto o aquello, y además creada. La criatura no es nada sólo porque ha sido creada, sino que no es nada fuera de su ser creado. Por tanto, la criatura es sólo porque continuamente huye de la nada en la que recaería si no fuera creada de modo incesante²⁵.

²⁴ “Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur sed ex parte”, T. Aquino, II *Sent.*, d. 17, q. I, a. I, 6 um. Un poco más atrás, el autor precisa que participar ‘no significa recibir una parte’, sino ‘ser’ o ‘ser producido a semejanza de’ (cfr. *Ibidem*, 2 um). Entre otros textos, también se puede consultar la *Summa Theologiae*, I^a, q. 6, a. 4. Allí, Tomás de Aquino compara la noción platónica de participación con su propia manera de concebirla que consiste en una relación de similitud deficiente que implica una relación de dependencia. Para un estudio más detallado de la comparación realizada por Tomás de Aquino entre las dos acepciones de participación —por composición y por semejanza—, se puede consultar el libro de L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris, 1953, pp. 392-398.

²⁵ F. Inciarte hace un análisis muy sugerente de la comparación entre neoplatonismo y Tomás de Aquino en lo relativo a la relación entre criatura y Creador. Me ha sido especialmente útil su interpretación de Tomás de Aquino (cfr. F. Inciarte, *Imágenes, palabras y signos. Sobre arte y filosofía*, L. Flamarique (ed.), Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 81-82).

Este planteamiento se asemeja mucho a la insistencia, por parte de Levinas, en que la idea de la creación *ex nihilo* nos habla de una multiplicidad no unida en totalidad.

“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”²⁶.

Esta heterogeneidad radical entre los seres es más radical todavía, si se puede decir así, entre Creador y criatura. La criatura es una existencia que depende del Creador, pero no como una parte separada de él. La creación *ex nihilo* rompe el sistema al poner un ser fuera de todo sistema, lo que quiere decir que hace posible la libertad. Eso nos habla de una paradójica independencia en el seno de una dependencia, lo que permitirá a Levinas concluir que la dependencia significa éticamente. Se trata de una sorprendente dependencia que no anula la libertad y, por eso, hace posible la ética. Considero que la postura de Levinas es un intento de presentar la relación ética como la relación creatural²⁷. Desde esta perspectiva queda más claro el papel del tiempo en esta creación en clave temporal²⁸. El sujeto ha llegado con retraso, en ese retraso se dibuja toda la

²⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 269.

²⁷ Esta idea me la sugirió un estudio de Silvano Petrosino donde pone de relieve que, en el pensamiento de Levinas, la reflexión sobre la trascendencia es ética y, por eso, debe de considerar la creación. Todos los términos éticos que Levinas emplea profusamente — responsabilidad, fraternidad, testimonio— deben ser leídos en su entrelazamiento en una reflexión sobre la estructura creatural cuya dinámica es propiamente ética (cfr. S. Petrosino, “D’un livre à l’autre. *Totalité et Infini — Autrement qu’être*”, en *Emmanuel Levinas, Les Cahiers de La nuit surveillée*, n° 3, J. Rolland (ed.), Verdier, Lagrasse, 1984, p. 210). En otro trabajo, esta vez dedicado exclusivamente a la idea de creación en Levinas, completa lo anterior. La noción de creación, nos dice Petrosino, le sirve a Levinas para superar las categorías ontológicas porque la idea de creación no se limita a la oposición entre el ser y la nada, ella habla también de *otro*. Ese otro puede ser llamado *bondad*, precisamente por la gratuidad de la creación. En ese contexto se puede hablar de la dignidad de la criatura que no es necesaria al creador; a la vez que es creada, hay en la criatura una independencia en relación a su creador. Ahí se encuentra su dignidad en la bondad absoluta de su autonomía. La bondad es distinta que el ser porque en ella no hay cálculos. Todo esto quiere decir que la bondad, la gratuidad de la creación, desplaza el eje semántico que regla el concepto de creaturalidad del problema del ser y de la nada hacia aquel de la diferencia y de la alteridad (cfr. S. Petrosino, “L’idée de création dans l’œuvre de Levinas”, en *La différence comme non-indifférence*, A. Münster (dir), Kimé, Paris, 1995, pp. 100-101). En definitiva, la noción de creación introduce en el seno del ser la dimensión personal.

²⁸ Igual que Kant, Levinas se enfrenta a la complejidad de la idea de comienzo en el tiempo, pero la analiza de manera distinta, precisa Chalier. Los dos renuncian a someter al hombre al peso de un determinismo temporal que impediría que emergiera el sujeto

dependencia que es la pasividad y la heteronomía: el sujeto no dota de significado, se lo encuentra; él es objeto y no sujeto de una donación de sentido. La creación es la relación con un pasado absoluto, que no se puede asumir, hacer propio y dominar. Por su parte, la independencia —que es la actividad— se encuentra en la libertad: la creación pone en la existencia un ser libre. La creación: ésta es la articulación entre verdad y libertad. Lo que recuerda la disyuntiva planteada por Levinas entre Filosofía de lo Mismo y la Filosofía de lo Otro, cuya diferencia radica en la articulación entre verdad y libertad²⁹. Levinas pretende continuar la tradición de la Filosofía de lo Otro, y eso le conduce a rehabilitar una metafísica creacionista. La creación es una donación de significado³⁰. Al dotar de significado al ser, lo saca de la liviandad del juego³¹, le confiere una gravedad mayor que su insistencia en el ser. De ahí se deriva que la libertad no se limite a una lúdica indiferencia porque está vinculada a un significado que le es anterior:

“En las antípodas del juego —de la libertad no entrañando responsabilidad—, la proximidad es una responsabilidad que no reenvía a mi libertad. Condición de criatura en un mundo sin juego, en la gravedad que es

moral. Pero disienten en el modo de concebir la libertad. Contrariamente a Kant, Levinas entiende que la libertad implica *buscar fuera de nosotros mismos* lo incondicionado y lo inteligible. El origen ajeno a la memoria, lo inmemorial, merced al cual la libertad es posible, hace, en efecto, que el sujeto salga de sí mismo, no para someterlo a la regulación de sus máximas por unos principios abstractos y universales sino para dar sentido a su libertad, *anárquicamente*, antes de su confrontación con el logos (cfr. C. Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Albin Michel, Paris, 1998, p. 132).

²⁹ Cfr. E. Levinas, *La philosophie et l'idée de l'infini*, en *En découvrant...*, pp. 165-172.

³⁰ Esto quiere decir que, para dotar de significado, para que haya una preeminencia de la ética con respecto a la ontología, la creación debe ser libre con respecto al ser. El ser no tiene un sentido intrínseco, lo tiene ligado a la creación, que al ser un acto *ex nihilo* es, por sí mismo, un acto libre, liberado del ser (cfr. J.-M. Narbonne, *Levinas et l'héritage grec*, Vrin, Paris, 2004, p. 120).

³¹ Esto significa, explica C. Chalier, que el encuentro con el otro —en una creación— impone obligaciones que una visión pagana de la naturaleza no implica necesariamente porque se atiene a la visión del ser como algo carente de significado previo. Ciertamente se puede hacer violencia al otro, despreciando así esa obligación que me encuentro sin haber elegido; pero, en ese caso, he cogido al otro en la apertura del ser en general como elemento del mundo donde me encuentro, lo he percibido *en el horizonte*. Por el contrario, en una visión que no se restringe al horizonte del ser, esta vigilancia de uno al otro se impone sin haberlo elegido ni deseado como si, sin ella, el significado de la creación se perdiera para siempre (cfr. C. Chalier, *La trace de l'infini*, pp. 39-40). De lo anterior se puede inferir que la creación no se limita a dar el ser, eso equivaldría a ver al hombre proyectado en el horizonte del ser. La creación da un significado que es anterior al yo, y en ese sentido la creación es temporal: habla de una anterioridad. El ser creado es un ser que significa porque su condición creatural lo vincula a una anterioridad: el pasado inmemorial del Infinito. Esta anterioridad llena de significado la libertad humana.

quizás la primera venida de la significación al ser, más allá de su estúpido ‘esto en tanto que aquello’ ”³².

Por lo tanto, la articulación entre verdad y libertad es la clave para entender la articulación entre dependencia e independencia, y la creación es aquello que las dota de significado. Levinas acuña una fórmula que ya se ha hecho paradigmática para expresar esta vinculación entre dependencia e independencia: una diferencia no-indiferente.

“La creación deja a la criatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia

³² E. Levinas, *Langage et proximité*, en *En découvrant...*, p. 233. Jean Greisch considera que esta concepción levinasiana del ser entendido como un juego sin responsabilidad procede de la influencia ejercida en Levinas por el único curso que escuchó directamente de Heidegger durante el semestre de invierno 1928-1929 en Friburgo. Recientemente publicado con el título *Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe, t. 27, Klostermann, Frankfurt, 1996)*, en este curso Heidegger se propone desarrollar la relación que la filosofía mantiene con la ciencia, con la visión del mundo y con la historia. Entre otras cosas, Heidegger se propone pensar el ‘juego trascendental’ del ser-en-el-mundo como trascendencia. Lo que interesa destacar es que, ahí, lleva a cabo una interpretación de la facticidad que implica un anonadamiento, una finitud tal, que exige ser pensada fuera de todo recurso a esquemas creacionistas. En ese contexto, Heidegger puede introducir el motivo decisivo de su interpretación ontológica de la visión del mundo. La trascendencia del ser-en-el-mundo, tal como la metáfora del juego permite comprenderla, implica una ausencia de consistencia (*Haltlosigkeit*) específica: estar en juego, es decir, ser-en-el-mundo es en sí mismo una ausencia de consistencia. Preciamente Levinas critica este ‘juego trascendental’ con el ser, que Heidegger considera la esencia de la filosofía, oponiéndole un orden más grave que supera la irresponsabilidad del juego donde todo lo posible está permitido: la intriga de la responsabilidad (Cfr. J. Greisch, “Heidegger et Levinas interprètes de la facticité”, en *Levinas et la phénoménologie*, J.-L. Marion (dir.), PUF, Paris, 2000, pp. 201-205). También Guy Petitdemange ha subrayado la raíz anti-heideggeriana del rechazo del juego del ser por parte de Levinas. Para explicar este rechazo, Petitdemange hace más hincapié en la noción de diferencia que, en última instancia, se refiere también a la inconsistencia. Según su interpretación, Levinas tiene muy en cuenta la cuestión de la diferencia porque, tal y como la concibe Heidegger, es capaz de hacer estallar la monología de la razón conquistadora. La diferencia promete o al menos instaura el lugar de una alteridad; la diferencia disemina toda totalidad constituida. Lo que Levinas ya no admite es que el modo de articulación de la diferencia sea el juego. Parece como si Levinas sospechase que esa ligereza del ser diferente no está muy lejos de confundirse con la espontaneidad de la naturaleza; naturaleza pensada con finura, pero naturaleza a pesar de todo, y no trascendencia. Un pensamiento que es alienante porque bajo el pretexto de inteligibilidad y de escucha conduce a situarse bajo la violencia oculta de la naturaleza (Cfr. G. Petitdemange, “L’un ou l’autre. La querelle de l’ontologie: Heidegger-Levinas”, en *Emmanuel Levinas, Les Cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, p. 42).

excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema”³³.

Este texto de Levinas, es otro modo de expresar la paradoja contenida en la noción de participación por semejanza que resumíamos un poco más arriba. La paradoja consiste en que una dependencia tan radical como es el hecho de no ser nada por sí misma le otorga a la criatura una independencia en tanto que inconmensurable con el Creador. La criatura es nada por sí misma fundamentalmente porque el ser de la criatura es de tal modo que se agota como ser creado y precisamente en esa dependencia radical —en ese no ser nada por sí misma— encuentra su independencia, porque no es ni tiene nada que permita integrarla en un sistema. No hay una instancia desde la que pueda ser comparada ni integrada en un sistema como parte de un todo, porque no es ni tiene nada que forme parte de ese todo. La diferencia entre finito e Infinito a la que apunta Levinas —que permite esa independencia— es más radical que la que se establece entre las partes y el todo o entre las distintas partes del todo. No cabe aquí una jerarquía entre los grados del ser donde finito e infinito estarían englobados en un todo —el ser— conforme al cual se conmensuran. No hay grados de ser, sino una sola diferencia radical, la diferencia entre Creador y criatura:

“Lo esencial de la existencia creada no consiste en el carácter limitado de su ser y la estructura concreta de la criatura no se deduce de esta finitud. Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito”³⁴.

Al afirmar que lo esencial del ser creado no es el carácter limitado de su ser, Levinas está tomando distancia de la finitud comprendida en términos de composición: el ser finito está compuesto de un ser recibido de Dios que asume en la medida o la capacidad de su esencia. Ese planteamiento, en el que la composición sería la estructura de la criatura, puede llegar a ser formulado en tales términos que parezca que la capacidad limitada de recibir el ser —la esencia— es algo que pone la criatura. Frente a todo ello, Levinas subraya que lo esencial de la existencia creada es la diferencia radical, la separación radical, la criatura no pone nada porque no es ni tiene nada que poner. No le separa del Creador ningún grado en el ser; la diferencia no es el carácter finito de su ser sino que la finitud es la diferencia no relativa a la nada sino al Infinito.

Existen otras convergencias entre el discurso de Levinas y la noción de participación por semejanza. El texto que reproduzco a continuación es un ejemplo del empleo que hace Levinas de la noción de semejanza entre Dios y el hombre. Resulta especialmente significativo porque alude a dos nociones de semejanza distintas, una de las cuales aparece contrapuesta a la definición del hombre como animal racional.

³³ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 78.

³⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 78.

“Estoy muy confuso por la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl. No me parece que se baste a sí misma; subsisten unas presuposiciones inexplicadas... Cuando él construye el *alter ego* deduciéndolo por analogía con mi presencia corporal, intervienen ya unos gestos de asociación a... que son tratados como ‘asociaciones por semejanza’, en particular cuando bruscamente yo y el otro nos aparecemos en esto que Husserl llama el ‘acoplamiento trascendental’. Esta asociación queda bastante ambigua. La manera en la que, entre todas las posibles, yo me asocio a otro rostro, ¿es la semejanza de dos imágenes? ¿Acaso la manera en que lo hago no es en realidad el hecho de referirme al otro socialmente, al rostro del otro? En todo caso, lo que aquí falla es que la mera semejanza tenga sentido. Con el tiempo del ‘despertar al psiquismo’ se toca algo muy antiguo, teológico. ¿Acaso el psiquismo animal, no es ya teológico? Esto sería escandaloso, ¿no es cierto? Pero en la Biblia el hombre no es un animal racional, él se parece a Dios...esto no es aristotélico del todo”³⁵.

Frente a la mera semejanza entre yo y el otro —es decir, la semejanza que supone la comunidad en el género y la especie: animal racional— que por sí misma no tiene sentido, Levinas reivindica otra semejanza, aquella que hay entre el hombre y Dios. En esta contraposición se adivina la afirmación tácita de que la segunda semejanza dota de sentido a la primera.

Levinas rechaza la noción de semejanza entre imágenes para comparar subjetividades. Es decir, rechaza una noción de semejanza que haga referencia a la similitud entre lo que puede ser comparado porque eso supone recurrir a un término medio neutro —bien el ser, bien la quiddidad— para regir la comparación entre subjetividades. Sin embargo, en otro sentido, Levinas sí admite una noción de semejanza. Al recordar que en la Biblia el hombre no es animal racional sino que se asemeja a Dios, sugiere otra noción de semejanza que sí sería adecuada a la relación entre finito e Infinito. Se trata de una acepción del término semejanza que no considera la naturaleza o esencia del sujeto finito —animal racional— y en ese sentido no es una semejanza que haga relación al grado de perfección del ser con el que la criatura participa del ser de Dios. La acepción de semejanza empleada aquí por Levinas se puede equiparar a la noción de semejanza en el sentido de ‘similitud activa’ de la que hablábamos unas líneas más arriba. Si bien es cierto que Levinas no emplea literalmente la expresión ‘similitud activa’, hace un uso de la noción de semejanza que legitima la equiparación entre ambas. Así, al hablar del arte, dice que hay que plantearse “la semejanza, no como el resultado de una comparación entre la imagen y el original, sino como el movimiento mismo que engendra la imagen”³⁶. Ahora bien, conviene insistir en ello, el recurso a la expresión ‘similitud activa’ para caracterizar la noción de semejanza aceptada por Levinas, no debe entenderse como si la semejanza fuera el resultado de la acción de la criatura, lo cual en el planteamiento de Levinas no tiene cabida. Para

³⁵ Cfr. E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1996, p. 40.

³⁶ E. Levinas, *La réalité et son ombre*, en *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 133.

Levinas la noción de criatura nombra una pasividad absoluta hasta el punto de que es inconvertible en asunción: es la pasividad de responder a la llamada a ser antes de ser³⁷. Por tanto, similitud activa se emplea aquí en el sentido de que toda la acción proviene de Dios, al estilo de la creación continua de Descartes que Levinas cita a menudo. Toda la carga activa —similitud activa— corre por parte del Creador. En resumen, como decía más arriba, este asemejarse quiere decir que la criatura solamente es en cuanto que Dios actúa en ella y la hace ser presente, porque de lo contrario dejaría de ser.

Sin embargo, entre Levinas y el planteamiento de Tomás de Aquino, hay una diferencia fundamental. Para Tomás de Aquino la criatura no es nada fuera de ser creada, es decir, la criatura *no es* nada por sí misma a diferencia de Dios que *es* absolutamente por Sí Mismo. Por el contrario, Levinas no admitiría este final de frase, según él, el ser no es el ámbito de Dios, el ser es el ámbito de la criatura y trascender consiste en salir del ser para dirigirse a *lo otro que ser* que es el ámbito de lo Infinito. Propiamente, para Levinas Dios está más allá del ser, hasta tal punto que no duda en decir que:

“Escuchar un Dios no contaminado por el ser, es una posibilidad humana ni menos importante ni menos precaria que sacar el ser del olvido donde él había caído en la metafísica y en la ontología”³⁸.

Aquí se pone de relieve una de las tensiones que atraviesa el pensamiento de Levinas. El ser es el ámbito de lo finito pero, a la vez, Levinas se esfuerza por mostrar que el sujeto no puede ser encerrado en los límites del ser. La ontología es insuficiente para dar cuenta del sujeto porque en el sujeto hay ser y *otro que ser*, hay una dualidad constitutiva. Así lo sugiere de un modo bastante crítico en el texto que reproduzco a continuación y en el que emplea el término ‘ente’ para referirse al sujeto, donde también queda claro que Dios está fuera del ámbito del ser:

“No puede decirse que el *Nombre*, mediante el cual el ente lo es tanto como es ente por el ser, a su vez *sea*. Sólo *es* en el *ente* que ‘participa’ del Ser. Esta participación, a modo del tiempo del envejecimiento, es la paciencia —la pasividad, la exposición al otro hasta llegar a la exposición de esta misma exposición— de lo nombrado que es asignado o apelado a la responsabilidad para con el Otro y que, escapando al concepto de Yo, es yo único y sin género, individuo que huye de la Individualidad. Pero el Nombre

³⁷ Comentando varios textos de Levinas, Fabio Ciaramelli sitúa la condición creatural precisamente aquí, en la noción de pasividad radical. La condición de criatura está en un ‘más-acá’ más antiguo que el *conatus essendi*, una pasividad que precede a la unidad nuclear del sujeto (cfr. F. Ciaramelli, *Transcendance et Éthique*, Ousia, Bruxelles, 1989, p. 115).

³⁸ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1978, p. X.

fuera de la esencia o más allá de ella, el individuo anterior a la Individualidad se llama Dios³⁹.

Nuevamente aquí aparece en términos de temporalidad la relación entre finito e Infinito. El único tipo de ‘participación’ que Levinas admite es una ‘participación’ temporal que consiste en la exposición, a modo del tiempo del envejecimiento, de lo asignado a la responsabilidad por el otro. Pero de este texto nos interesa ahora considerar la alusión al nombre. Levinas se detiene a explicar que si ha llamado ‘ente’ al sujeto no es para remitirse al verbo ‘ser’ al cual este participio acaba por referirse. Previamente a esta participación en el verbo que se realiza en el participio, Levinas sitúa lo que él llama ‘la eventualidad puramente formal de la forma nominal del *individuo*’. La forma nominal es irreductible a la forma verbal. Esta forma nominal viene de *otro lugar* distinto a la verbalidad de la esencia⁴⁰. La forma nominal es inseparable de la llamada de la que no es posible ocultarse —lo que confiere al discurso de Levinas cierto tono apocalíptico—; es conveniente pensarla en su irreductibilidad al verbo, incluso tratándose del verbo ser. El sujeto como término, como nombre, es alguien; es quién; es llamado a ser alguien sin poder ocultarse a esa llamada. En definitiva, la exposición de Levinas conduce a la conclusión de que hay algo en el hombre que es irreductible al verbo ser. El ser no agota o no explica que ‘algo’ sea ‘alguien’. El tipo de ‘participación’

³⁹ E. Levinas, *Autrement qu’être...*, p. 68. En esta obra, Levinas explica que utiliza el término *esencia* para referirse al *ser* distinto del *ente*, al *Sein* alemán en tanto que distinto del *Seiendes*, al *esse* latino en tanto que distinto del *ens* escolástico. Allí explica que no se ha atrevido a escribir *esancia* utilizando el sufijo *ancia*, procedente de *antia* o de *entia* que se utiliza para formar nombres abstractos de acción (cfr. E. Levinas, *Autrement qu’être...*, p. IX). Sin embargo, un poco más adelante en *De Dieu qui vient à l’idée* utiliza ya el término de *esancia* del ser (cfr. E. Levinas, *La pensée de l’être...*, en *De Dieu qui...*, p. 175) explicando que escribe *esancia* con a, como constancia, para nombrar el aspecto verbal de la palabra ser. La alusión es clara, con esta torsión terminológica Levinas sugiere que el sentido verbal del ser —típicamente heideggeriano— se puede reducir a un nombre abstracto de acción, y de hecho Levinas denunciará en distintas ocasiones que la diferencia ontológica heideggeriana contiene un equívoco.

Por otro lado, para referirse a lo designado por la palabra ‘esencia’ en su modo habitual de empleo Levinas recurre, entre otros, a los siguientes términos, ‘eidos’, ‘eidético’, ‘naturaleza’, ‘quididad’, ‘fundamental’.

⁴⁰ Guy Petitdemange considera que una de las cuestiones heideggerianas que más impresionaron al joven Levinas consiste en la caracterización del ser como verbo (cfr. G. Petitdemange, “L’un ou l’autre. La querelle de l’ontologie: Heidegger-Levinas”, p. 39). En ese sentido, se puede adivinar en la afirmación de Levinas de la anterioridad del nombre respecto a la participación en el verbo una oposición implícita a la insistencia heideggeriana sobre el carácter verbal del ser. Heidegger transforma el ser, que de objeto pasa a convertirse en dinamismo, en proceso de efectuación que es el juego de la existencia. Para Levinas, ese juego dejado a sí mismo carece de consistencia y requiere ser retrotraído hacia algo —o mejor, alguien— que le es absolutamente exterior: el Nombre.

que Levinas admite no se reduce a participar en el ser: la ‘participación’ significa que el sujeto es un nombre. De hecho, frente a la clásica definición de sustancia como aquello que subsiste por sí mismo en el ser, Levinas establece el verdadero sentido de la sustancia en su sustantividad, esto es, en su carácter de nombre:

“La verdadera sustancialidad del sujeto consiste en su *sustantividad*: en el hecho de que no sólo hay anónimamente ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres”⁴¹.

El verdadero sentido de sustancia consiste en tener un nombre y, a la vez, ese nombre es inseparable de la llamada que nombra. El sujeto ya no puede separarse de esta llamada; es imposible dimitir de esta elección. Lejos de participar en el ser, la noción de participación en Levinas es el tiempo del envejecimiento, es la paciencia de la pasividad de lo nombrado. Si por llamada entendemos creación, se trata de una pasividad radical por parte de la criatura, porque responde a esa llamada antes de existir.

“En la creación, lo llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo puesto que, salido de la nada, obedece antes de escuchar la orden. De este modo, en la creación *ex nihilo* (...) está pensada una pasividad que no retorna en asunción y, de esta manera, el sí mismo como criatura está pensado en una pasividad ‘más pasiva’ que la pasividad de la materia”⁴².

Se trata de la obediencia total o heteronomía del origen. Sólo así se entiende el sentido en el que Levinas emplea el término ‘participación’ en el texto anterior. Participación es la ‘pasividad de lo nombrado que es asignado’ y en virtud de esa asignación que lo nombra, que le confiere un nombre, es yo único sin género. Ese nombre es un sello del Infinito que lo nombra cuya marca se descubre en la obligación a la responsabilidad que su sola presencia demanda.

“Después de la muerte de un cierto dios que habita los trasmundos, la sustitución del rehén descubre la huella —impronunciable escritura— de aquello que, siempre ya pasado —siempre ‘ello’—, no entra en ningún presente y al cual ya no convienen los nombres que designan los seres ni los verbos en los que resuena su *esencia*, pero que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede tener un nombre”⁴³.

La postura de Levinas induce a pensar que quizás la manida unidad del género humano, tan exhaustivamente explicada a través de la comunidad del género y la especie, no sea en el fondo nada más que la sutil marca de un sello. Lejos de suponer una disminución de significado esta marca lo acrecienta. El género y la especie pueden explicar una homogeneidad entre los individuos comprendidos bajo esa clasificación pero no remiten a nada más que a la

⁴¹ E. Levinas, *De l’existence à l’existant*, Vrin, París, 1981, p. 169.

⁴² E. Levinas, *Autrement qu’être...*, p. 145.

⁴³ E. Levinas, *Autrement qu’être...*, p. 233.

correlación entre ellos mismos: coloca a los individuos en la neutralidad de una igualdad indiferente. De ahí que el empeño de Levinas se dirija a superar lo correlativo, precisamente para erradicar la indiferencia. En esa línea de argumentación, Levinas destaca que la marca que proviene del sello del Infinito que nombra al otro, lo hace semejante a Él —como vimos un poco más arriba—, porque le confiere un significado anterior a mi libertad a semejanza del pasado inmemorial del Infinito⁴⁴. Esto sitúa al otro más cerca de Dios que yo, lo cual no es un invento de la filosofía sino el primer dato de la conciencia moral que se podría definir como la conciencia del privilegio del Otro en relación a mí⁴⁵. El otro está siempre en una dimensión de altura que me obliga a la responsabilidad por él. Lo cual sitúa al yo y al otro en una diferencia en absoluto indiferente.

Esta semejanza con Dios nos trasporta al juego de una relación de a tres: yo, el otro y el Infinito. La relación entre finito e Infinito, a través de la huella que el Infinito ha dejado en el otro, significa la versión del yo hacia el otro.

“Ser a imagen de Dios, no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse dentro de su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo el infinito de su ausencia que se encuentra en el orden mismo de lo personal. Él no se muestra más que por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia Él, no es seguir esta huella que no es un signo, es ir hacia los Otros que se sitúan dentro de la huella”⁴⁶.

Efectivamente la huella que se descubre en el otro me interpela y significa una orden que me asigna a una responsabilidad de la que ya no puedo desentenderme. Ser yo significa desde entonces no poder desentenderse de la responsabilidad. El cuestionamiento del yo por el otro me hace solidario del otro de una manera incomparable y única. Aquí, la solidaridad es responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas⁴⁷. La unicidad

⁴⁴ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 269.

⁴⁵ “Il faut qu’Autrui soit plus près de Dieu que Moi. Ce qui n’est certainement pas une invention de philosophe, mais la première donnée de la conscience morale que l’on pourrait définir comme conscience du privilège d’Autrui par rapport à moi. La justice bien ordonnée commence par Autrui”, E. Levinas, *La philosophie et l’idée de l’infini*, en *En découvrant...*, p. 174.

⁴⁶ “Être à l’image de Dieu, ne signifie pas être l’icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l’infini de son absence qui est dans l’ordre personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l’Exode. Aller vers Lui ce n’est pas suivre cette trace qui n’est pas un signe, c’est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace”, E. Levinas, *La trace de l’autre*, en *En découvrant...*, p. 202.

⁴⁷ Stéphane Mosès en su artículo “L’idée de l’infini en nous” (publicado en *Emmanuel Levinas. L’éthique comme philosophie première*, J. Greisch y J. Rolland (dir.), Cerf, París, 1993), analiza la influencia ejercida sobre Levinas por el rabino lituano Haim de Volozine, a quién Levinas dedicó un penetrante estudio titulado *À l’image de Dieu*

del yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. La responsabilidad que vacía al yo de su imperialismo y de su egoísmo no lo transforma en un momento del orden universal. Al contrario lo confirma en su ipseidad, es decir, en su función de soporte del universo. Ahora bien descubrir en el yo esta orientación es identificar yo y ética⁴⁸.

Como decía al comienzo del artículo, la reiterada afirmación de Levinas de que en el rostro del otro hombre aparece el mandamiento ‘Tú, no matarás’, procede de aquella dimensión que estructura al ser humano en su constitución más íntima, a saber, su condición de criatura semejante a su creador.

d’après Rabbi Haïm Voloziner (en *L’Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982, pp. 182-200). El interés de esta influencia se centra sobre todo en la articulación entre el infinito en nosotros y el Infinito fuera de nosotros que el rabino expone en su libro *Nefesh ha’Haïm* y que Mosès considera que es el trasfondo de los análisis de Levinas sobre la idea del infinito en nosotros. A propósito de esa articulación, Haim de Volozine trata la creación y se plantea cómo conciliar la falta de medida común entre el hombre y Dios, por un lado, y la afirmación contenida en la Biblia de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, por otro. Esta imagen no es ni representación ni reflejo, excepto en lo que respecta a un único punto de orden analógico cuya resonancias en la filosofía de Levinas son evidentes. Mosès lo expone así: “De même que Dieu est — selon l’une de ses modalités— le Maître de toutes les forces cosmiques, de même l’homme est —à son échelle réduite— le maître des forces de ce monde. Cependant le *Nefesh ha’Haïm* ne conçoit pas cette maîtrise en termes de pouvoir politique ou technique, mais comme une *responsabilité*. Sa liberté rend l’homme responsable non seulement d’autrui, mais aussi de l’univers tout entier. L’image de Dieu en l’homme c’est sa responsabilité éthique; de ses choix dépend, à chaque instant, le destin du monde. C’est en ce sens que, de seconde en seconde, la Création se renouvelle à travers l’exercice de ma responsabilité”, S. Mosès, “L’idée de l’infini en nous” p. 101. En su trabajo, Mosès pone de relieve que Haim de Volozine establece una vinculación entre creación y ética porque la creación del hombre a imagen de Dios significa responsabilidad. La filosofía levinasiana es heredera de esta concepción.

⁴⁸ Cfr. E. Levinas, *La trace de l’autre*, en *En découvrant...*, p. 196.