

LA *CREATIO EX NIHILO* Y SUS IMPLICACIONES FENOMENOLÓGICAS EN LEVINAS

Gustavo Víctor Ramírez*
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
gvr1966@yahoo.com.mx

«Lo judío es mi método, no mi objeto».
Franz Rosenzweig. *La Estrella de la redención*.

Resumen

El artículo «*La creatio ex nihilo* y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas» plantea desde el inicio una lectura muy específica del discurso filosófico levinasiano. Lectura que pretende recuperar en el discurso racional las aportaciones de la tradición judía en la que es formado originalmente Levinas. De esta manera, desde la *interanimación* dada entre discurso religioso y discurso especulativo como clave interpretativa del pensamiento filosófico de Levinas, analizamos en este artículo cómo se vincula a la fenomenología y a la filosofía occidental, los términos hebreos contenidos en el relato bíblico de la creación de Gn 1,1-2. De este modo descubriremos en el *b're'šit* del acto creador el supuesto desde donde Hegel dará inicio a la ontología y a la sincronía de la historia. En el *tohu wa-bohu* Rosezweig encontrará el supuesto de la creación que le permitirá la salida del sistema hegeliano, mientras que finalmente Levinas centrará su atención en el *'e'lohîm-yhwh* como categoría de encuentro, para desde el nombre revelado de la alteridad absoluta superar el paradigma onto-epistemológico y acceder al paradigma ético.

Palabras clave: tradición judía, fenomenología, sujeto, alteridad.

* Gustavo Víctor Ramírez: en el cuatrienio de 1987 a 1991 obtuve el grado de licenciado en Teología por la Universidad de Navarra, en el trienio de 1992 a 1995 obtuve el grado de licenciado en Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México, en el cuatrienio de 1995 a 1999 obtuve el grado de licenciado en Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana, en el bienio de 1999 al 2000 terminé los créditos de maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad en la cual actualmente curso el doctorado en Filosofía. Este trabajo ha sido realizado con la asesoría del Dr. Enrique Dussel.

LA CREATIO EX NIHILO» AND IT'S PHENOMENOLOGY IMPLICATIONS IN LEVINAS

Abstract

The article «*La creation ex-nihilo* and its implications phenomenology in Levinas» He outlines since the beginning a very specific lecture that pretends to recover in the rational speech the rational speech the contributions of the Jewish tradition in which it is originally Levinas. This way from the interanimación given among the religious speech and speculative speech as an interpretive clue for the philosophic thought of Levinas, in this article we analyse the way it is bond with the occidental phenomenology and philosophy. The Jewish terms content at the biblical story of the creation of Gn 1,1-2. This way we will discover in the b're'sit of the creator act the supposition from where Hegel will start the ontology and synchrony of the history. In the tohu wa-bohu Rosezweig will find the supposition of the creation which will let the exit of the hegeliano's system, mean while the Levinas finally will center their attention in the 'lohîm-yhwh as a meeting category, so that since the revealed yam from the absolute alterity to superate the epistemology paradigm and to agree the ethnical paradigm.

Key words: Jewish tradition, phenomenology, subject, alterity.

La corriente fenomenológica en la que se inscribe el pensamiento de Levinas tiene su origen en Husserl y en Heidegger. Husserl utiliza la fenomenología desde una filosofía que, como ciencia rigurosa, presupone el paradigma sujeto-objeto. Hace un uso epistemológico de la fenomenología tomándose de la mano del sujeto en la búsqueda de una conciencia trascendental, cuya estructura fundamental es la intencionalidad, desde la cual se instala al mundo y al otro. Heidegger por su parte utiliza la fenomenología desde lo no pensado, desde la facticidad como presupuesto, en la búsqueda de la estructura existencial del Dasein, hace un uso ontológico de la fenomenología, que tomada de la mano de la hermenéutica, interpreta lo humano como *ser-ahí* o ser-en-el-mundo.

Levinas, por su parte, introduce en el marco conceptual fenomenológico, desde la crítica que hace a Husserl y a Heidegger, algunas variaciones, las cuales lo llevan a superar la relación atemporal noesis-noema y la relación sincrónica ser-ente. De esta manera, por vía estrictamente fenomenológica, Levinas accede al descubrimiento de un ámbito en la subjetividad en el cual, más allá

de la actividad constituyente del sujeto y desde la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, aparece en la diacronía, lo radicalmente Otro¹. Levinas propone entonces como relación fenomenológica originaria la relación subjetividad-Infinito, la cual tiene su concreción en el encuentro con el otro². Es en este viraje ético de la fenomenología que lo hebreo³ se articula propiamente al pensamiento filosófico de Levinas, *tensionando* su relación fenomenológica subjetividad-Infinito⁴.

De esta manera, los términos hebreos articulados a lo fenomenológicamente descubierto⁵ constituyen en Levinas el lenguaje en el que se dice lo que fenomenológicamente *aparece* más allá del ser⁶. Lo hebreo, pues, se articula en el pensamiento filosófico de Levinas en el trasbase de lo *Dicho* al *Decir* provocando la *tensión* semántica que permite al referente como Infinito situarse más allá de la sincronía⁷. Desde esta *tensión*, como clave interpretativa del pensamiento de Levinas, se propone en su filosofía una *intersección* de planos, intersección que se daría entre una vertiente o plano experiencial hebreo y un plano correlativo conceptual griego⁸, lo cual apunta a la *interanimación* de discursos señalada por Ricoeur en la *Metáfora viva*⁹, y que, indudablemente, nos lleva por la *tensión* que provoca al interior de la frase, al problema de la referencia, abriéndose así el espacio fenomenológico para la irrupción de la alteridad.

Desarrollaremos, pues, en este artículo la *creatio ex nihilo* como ese otro elemento que, articulado al *logos* griego, pretende describir desde la *tensión*, la relación fenomenológica levinasiana.

Así pues, desde la *interanimación* de discursos propuesta como clave interpretativa del pensamiento de Levinas, analizaremos cómo Levinas vincula a su relación fenomenológica los términos hebreos contenidos en el relato bíblico de la *creatio ex nihilo* de Gn 1,1-2, no sin antes considerar la influencia que esta idea del Dios creador, propuesta desde la cultura hebrea, ha tenido en el occidente cristiano¹⁰, pues Hegel, desde el *b^ere'sīt* del acto creador como supuesto, dará inicio a la ontología y a la sincronía de la historia, mientras que Rosenzweig, desde el *tohu wa-bohu* como antecedente de la creación, propondrá un supuesto que le permita la salida del sistema hegeliano. Levinas por su parte centrará su atención en el *'elohîm-yhwh* como categoría de encuentro, para, desde el nombre de Dios, superar el paradigma onto-epistemológico y acceder al paradigma ético. Consideramos, pues, la *creatio*

ex nihilo como el background o trasfondo desde el cual Levinas presenta el modo en que se relacionan los términos de su relación fenomenológica.

1. La creación en Rosenzweig

Como ya es sabido por todos, Rosenzweig aproxima el pensamiento filosófico a la experiencia y actitud teológica del judeo-cristianismo desde las cuales ejercerá un retorcimiento creativo y doloroso sobre el lenguaje y el pensamiento filosófico recibidos¹¹. Dicha experiencia teológica, como experiencia prefilosófica no es:

«... la incomunicable experiencia mística ni un recurso al «contenido» de la revelación, sino la existencia objetiva de las comunidades religiosas, la totalidad de significados que articula su mismo ser, existencia religiosa tan antigua como la historia¹²»

De la totalidad de estos significados articulados en la experiencia teológica propia del judeo-cristianismo, Rosenzweig toma la *creatio ex nihilo* como significación que le permite la desarticulación del sistema de la totalidad por la búsqueda del supuesto, pues para esta verdad de fe la realidad es siempre resultado de algo que no pertenece a su mismo orden. Rosenzweig se dará, entonces, a la tarea de despejar el contenido de la nada como antesala de la totalidad y se dedicará a descubrir su positividad como puesto del sistema:

«Hemos destrozado en verdad, el Todo. Cuanto más descendimos en la noche de lo Positivo a fin de atrapar inmediatamente el Algo en su origen a partir de la Nada, tanto más se nos rompió la unidad del Todo¹³»

Por tanto *la creatio ex nihilo* permite a Rosenzweig descubrir que todo sistema se fundamenta en unos supuestos externos al sistema mismo cuyo origen es extra o metasisemático, y que al ser colocados fuera del sistema son situados por Rosenzweig en la oscuridad impenetrable de la noche de lo elemental, en la lejanía pre-sistémica del caos:

«Si queremos poner orden, claridad, univocidad, realidad en la danza extática de lo posible, hay que ensamblar estos elementos subterráneamente destrozados, hay que

conectarlos clara y fluyentemente, sacándolos de su recíproco excluirse, hay, en fin, que, en vez de hundirse en la noche de lo positivo, en la que cada Algo desea tomar las formas de gigante del Todo, ascender otra vez¹⁴»

Lo anterior es una clara alusión al *tohu wa-bohu* de la tradición hebrea, ya que la nada es para Rosenzweig lo caótico. Por consiguiente será el *tohu wa-bohu* contenido en el relato bíblico como supuesto previo a la acción creadora de Dios, el que permitirá que se cimbre el pensamiento hegeliano de la totalidad. La *creatio ex nihilo*, tomada como método, permite descubrir a Rosenzweig que la totalidad no tiene en sí su comienzo. Así, si la nada hebrea supone el supuesto de la creación como caos, Rosenzweig busca el caos del sistema, la nada de la totalidad; por tanto la nada en Rosenzweig es algo:

«Es una nada que remite a un algo: a su algo; y, a la vez, es un algo todavía dormido en el seno de la nada¹⁵»

Por consiguiente, la nada es algo, la nada es el caos como supuesto. La nada en Rosenzweig no es un elemento vacío de contenido, no es un pensamiento sin pensamiento, la nada se puede pensar porque es lo previo al sistema. En la base están los elementos caóticos, el *tohu wa-bohu* desde los que actuará el *bara'* de la tradición hebrea. La nada se puede pensar en cuanto que es lo que el sistema deja fuera, por tanto, puede ser un término fenomenológico, pues se trata de hacer aparecer lo que el sistema ha excluido.

2. La interpretación cristiana de la *creatio ex nihilo*

Hemos dejado señalado ya que la interpretación levinasiana de la *creatio ex nihilo* se centrará desde la idea de Infinito en el *'elohîm* del texto hebreo, nombre divino que desde el monoteísmo que encierra abrirá un desfase o separación entre el creador y la criatura¹⁶. Pues bien, la interpretación cristiana de la creación fundamentada en el misterio trinitario y en la encarnación de Dios presenta, desde su estructura trinitaria, que en el segundo de los componentes de esta tríada Dios se encarna¹⁷, lo cual suprime la trascendencia y separación supuesta entre creador y criatura desde el monoteísmo, pues Dios se hace criatura. A esta estructura de fe se adecuan muy bien los cuadros básicos del pensamiento helénico, pues se puede pensar, entonces, desde la encarnación de Dios, la relación entre el creador y la criatura, no en términos

de separación y trascendencia, sino en términos de ontología, pues la indeterminación se determina¹⁸, Dios se hace criatura y el ser se hace ente.

El fundamento central del cristianismo, la encarnación de Dios, suprime la separación y trascendencia discontinua del Dios único del monoteísmo e impone la continuidad entre el creador y la criatura. En el judaísmo Dios es siempre trascendente, es alteridad; en el cristianismo Dios se hace *sí mismo*, es continuidad. Solo un judío puede pensar la idea de Dios como Infinito; el cristiano, al encarnar a Dios en un hombre, solo se piensa a sí mismo, pues Dios se determina desde el yo como otro yo, imposibilitados así para alcanzar desde la idea de Dios el *supuesto*.

Desde el acercamiento de la configuración trinitaria del cristianismo al pensamiento ontológico, la *creatio ex nihilo* es entendida en línea de continuidad, en donde la criatura más perfecta de la creación el hombre, al *ser* imagen de su creador¹⁹, como Cristo *es* imagen del Padre²⁰, es englobable dentro de la universalidad del ser, existiendo por tanto entre ambos términos de las comparaciones un orden de participación en el ser uno y neutro. Por consiguiente, la determinación de lo indeterminado en Cristo, determina la interpretación cristiana de la *creatio ex nihilo* en la continuidad ontológica entre el Dios creador y el hombre criatura. La encarnación de Dios rompe cualquier tipo de trascendencia pues todo se crea desde un *sí mismo* como Dios en Cristo, tal como lo presenta Pablo de Tarso en su epístola a los Colosenses:

«Él es imagen de Dios indivisible, Primogénito de toda la creación porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra [...] todo fue creado por él y para él, el existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia²¹.»

La consistencia de todo lo creado en un *sí mismo* dios y hombre, suprime en la creación la trascendencia del Dios uno y único del monoteísmo judío y cualquier tipo de supuesto, pues todo surge en la continuidad de un sí mismo.

Por otro lado, la encarnación de Dios que suprime la separación entre el creador y la criatura sólo tiene sentido dentro de la teología cristiana, en función de la redención del Hombre: Dios se hace un *sí mismo* y se convierte en yo para salvar al yo. La creación es vista, por tanto, desde la redención como el primer

acontecimiento de la historia previsto para la encarnación de Dios en su afán salvador y redentor para con el hombre. Por tanto, mirar la creación desde la redención es constituir la en el primer acontecimiento de una pretendida «historia de la salvación», pues a partir de este momento originario la historia avanza hacia su consumación en la sincronía. El acontecimiento creativo, contrariamente a lo propuesto por Levinas, iniciaría la sincronía del Yo²². La interpretación cristiana se detendría en el *b're'sît* que inicia la historia, olvidándose del *'elohîm* como eterno supuesto diacrónico. Por tanto, en la interpretación cristiana de la *creatio ex nihilo* si la encarnación suprime la trascendencia, la redención introduce la sincronía.

3. La *Creatio ex nihilo* en Levinas

La *nada* de la *creatio ex nihilo*, según la entiende Hegel, se da en una línea de continuidad al ser²³, pues ésta es explicada como vacío del ser²⁴, como revelación esencial del ser puro en el instante previo de volverse ser para el pensar, antes de su determinación; la nada es tomada como la pura indeterminación²⁵. En Rosenzweig el caos como nada, como previo a la creación, le permite buscar lo perpetuo que no precisa del pensar para empezar a ser, pues es el supuesto que está antes del pensar, antes de la totalidad, antes de la sincronía, y no como vacío del ser sino como lo que le antecede. Rosenzweig identifica este supuesto, como hemos visto, con la noche de lo elemental, con el *tohu wa-bohu* o el caos como lo previo al sistema. Levinas, por su parte, tiene también como presupuesto de su presentación de la relación fenomenológica subjetividad-Infinito, la *creatio ex nihilo*²⁶, solo que él, en lugar de detenerse en el caos como supuesto, fija su atención en la separación radical que se da entre el creador y su criatura²⁷, separación que Levinas mantendrá en la asimetría que propone entre los términos de su relación fenomenológica.

Por consiguiente, Levinas no se detiene en la interpretación que hace de la *creatio ex nihilo*, en el *tohu wa-bohu* como supuesto desde el que se ejerce el acto creativo tal como lo presenta Rosenzweig; tampoco en la nada como vacío del ser o manifestación del ser puro por la pura indeterminación, que dejaría ver una creación continuada por un neutro desde el paso del no-ser al ser, como en Hegel²⁸. Levinas más bien centra su atención en el ejecutor del acto creador en el *'elohîm-yhwh* del texto hebreo.

La separación y trascendencia con que Levinas aborda la *creatio ex nihilo* nos lleva a descubrir desde el *'elohîm-yhwh* ejecutor del acto creador el monoteísmo hebreo²⁹ y la inconmensurabilidad del *'elohîm-yhwh* ante la limitada comprensión humana. Así, mientras que para Rosenzweig pensar la nada como supuesto es pensar la positividad del caos, para Levinas la nada como supuesto es pensar la idea de Dios³⁰. La separación y la trascendencia radicales que Levinas presenta en la relación creativa desde el monoteísmo son, a su vez, incompatibles con la concepción cristiana de la creación, la cual suprime cualquier tipo de trascendencia. Rosenzweig se detiene en la noche de lo elemental previo a la creación, en lo nouménico; Levinas, en el creador. Al primero la *creatio ex nihilo* lo lleva al caos, al segundo la creación lo lleva al creador y a la diferencia entre éste y la criatura. En Rosenzweig se da un supuesto despersonalizado, pues hay que pensar la positividad del caos; en Levinas un supuesto que no es algo es alguien que lleva al *encuentro*, pues hay que pensar la idea de Dios concretizada en el encuentro con el otro.

El nombre divino desde el *yhwh* como categoría de encuentro mantiene en la relación fenomenológica subjetividad-Infinito la separación y trascendencia por las peculiaridades que encierran estas cuatro letras con las que el Dios de Israel se revela (Ex 3,13-14). *Yhwh* es el nombre propio del Dios de Israel. Para la mentalidad antigua del oriente medio, el nombre no era un puro sonido, pues entre él y quien lo llevaba existía una relación esencial: el individuo existía en el nombre y, por consiguiente, el nombre contenía una afirmación sobre la naturaleza o potencia de quien lo llevaba. Desde este contexto cultural, el nombre divino revelado a Moisés (Ex 3,13-14) quiere decirnos algo acerca del Dios de los padres, pero no en un sentido convencional donde las palabras encierran o limitan la realidad, al estilo de la *mención pura* husserliana³¹, donde lo intuido, la palabra y el referente coinciden³². En el *yhwh*, propio del Dios de Israel, se trataría de una significación que, determinada desde el refinamiento del monoteísmo hebreo y su concepción de Dios, se aproximaría a la significación establecida por Levinas para el «Decir».

«Se trataría de una significación en la cual lo significado no es un «algo» identificado en el tema de lo Dicho, «esto en tanto que tal», clarificado en el tiempo memorable de la esencia³³».

Por consiguiente la revelación de este nombre divino en Israel no pretende ser una conceptualización de Dios bajo el adagio *nomina sunt realia*, más bien, el nombre revelado y contenido en las cuatro letras del tetragrámaton pretende decirnos, desde el *hâyâh*³⁴ hebreo que lo sustenta, que el Dios de Israel está más allá de cualquier inmanencia y de cualquier sincronía. El «decir» levinasiano tendría como presupuesto teológico la revelación del tetragrámaton, pues solo desde aquí se entiende la búsqueda de un lenguaje donde la significatividad no queda absorbida en la significación dicha, y donde el referente no queda encerrado en la palabra. El *hâyâh* que se encuentra detrás del *yhwh* indicaría la inadecuación como modo originario de lo dado en la conciencia, y justificaría la aparición fenomenológica de la idea de Dios en el pensamiento filosófico de Levinas, desde las condiciones en que el filósofo lituano la presenta.

4. Conclusión

Como hemos podido apreciar en los pensamientos filosóficos de Hegel, Rosenzweig y Levinas, se da una aproximación de la filosofía a la experiencia teológica desde la cual se afianzará o se cuestionará el pensamiento de la totalidad. Cada uno de ellos toma, como punto de arranque *tensional* de su filosofía, un modo de relación, descrito ya en la manera en que se interpretan las relaciones entre los distintos elementos que configuran el pasaje bíblico de la *creatio ex nihilo*. Así, la interpretación cristiana de la creación, en la que se fundamenta el pensamiento de Hegel, interpreta el *tohu wa-bohu* como no-ser y destacará desde el *b^ere'sît* el inicio de la sincronía histórica en la que el ser se determina. Así pues, esta concepción interpreta el «en el principio» del acto creativo como el inicio de una historia de salvación que desde este *arje* tiene un desarrollo evolutivo en sentido lineal, con una maduración temporal a base de momentos cruciales de intervenciones divinas en la historia (*Kairoi*), para llegar así a una plenitud (pléroma) de los tiempos.

Por su parte, Rosenzweig, cuestionará la sincronía histórico-ontológico-política del pensamiento de la totalidad hegeliana, desde el *tohu wa-bohu* como supuesto³⁵, pues el caos es anterior al principio (*b^ere'sît*). Desde este supuesto teológico exterior a la totalidad, Rosenzweig resituará, desde el sí mismo como caos del sistema, al mundo y a Dios. El que Dios surja del caos aproxima más la interpretación rosenzweiguina a las cosmogonías paralelas del mundo cultural nilo-mesopotámico, especialmente al relato babilónico de la creación, el cual

sigue en su desarrollo la tríada: cosmogonía-caos-teogonía, en el que, por tanto, se supone una lucha contra el caos en el origen de Dios.

Levinas, por su parte, cuestiona también el pensamiento de la totalidad, pero desde el *'elohîm-yhwh* como supuesto anterior al *b^ere'sît* y al *tohu wa-bohu*. El que Dios no surja de la lucha contra el caos marca la diferencia radical entre las filosofías de Rosenzweig y Levinas desde la interpretación que hacen de la *creatio ex nihilo*, pues para éste último la categoría de Dios es una categoría ética de encuentro, y el que fenomenológicamente aparezca más allá del *tohu wa-bohu* le da, a la ética mediadora del encuentro, el estatuto de filosofía primera. Así pues la distinta interpretación de la nada de la *creatio ex nihilo* como no-ser, como caos o como trascendencia-separación entre Dios y la criatura, determina el punto de partida de estos tres pensadores, así como sus puntos de contacto y sus divergencias.

Notas

¹ En el prefacio de su obra *De Dios que viene a la idea* Levinas afirma: «Los diversos textos reunidos en este libro desarrollan una investigación sobre la posibilidad- o incluso sobre el hecho- de entender el término *Dios* como una palabra significativa [...] Lo que aquí investigamos es la *concreción fenomenológica* en la que dicha significación podría significar o significa, por más que contraste con toda fenomenalidad». Levinas E. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001 pág. 11. Es desde la superación de la idea por su ideatum, contenido en la idea de Dios señalado ya desde Descartes, que Levinas accederá, por vía estrictamente fenomenológica, a la relación con el Infinito, relación que como hemos visto trastoca de manera radical el marco conceptual fenomenológico. El punto de partida en Levinas es fenomenológico, la idea de Dios en nosotros desencadenará un desajuste epistemológico, propiciando la *crítica* de la «crítica de la razón» o la crítica del modo en que conocemos.

² También en *De Dios que viene a la Idea* Levinas afirma como concreción de la relación en el Infinito el encuentro con el otro: «Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mi - o mi relación con Dios- me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre». Levinas E. *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pág. 17. Sin embargo es importante no perder de vista que primero es la *aparición* fenomenológica del *Infinito* y después su *concreción* en la relación con el *Otro*. Es fundamental tener presente la anterioridad de la cuestión fenomenológica en el pensamiento de Levinas respecto de la cuestión ética, la precedencia de la *alteridad* respecto de la *heteronomía*. Por tanto el cara-a-cara es primero relación fenomenológica que dice asimetría desproporcionada y es alteridad pasando a ser en un segundo momento relación ética que impone responsabilidad y descubre la heteronomía de la

libertad. Así como la crítica epistemológica le permite a Kant acceder a una autonomía moral, la crítica fenomenológica realizada por Levinas a la relación gnoseológica noesis-noema le permitirá acceder a una heteronomía moral. Kant y Levinas siguen caminos muy parecidos aunque su conclusión sea diametralmente opuesta. Esta problemática la recoge Silvana Rabinovich en su tesis doctoral *La huella en el palimpsesto: la escritura de Levinas desde la perspectiva de la transtextualidad*, Tesis Doctoral, UNAM, México, 2000, pp. 62.92.95.98, cuando habla del *naasé venishmá* (haremos y oiremos) que según ella está a la base del encuentro con el otro, y con el que ilustra el paso de la ontología a la ética, sin embargo creemos que Silvana solo antepone al pensar la acción sin tomar en cuenta la crítica que Levinas hace a la relación fenomenológica noético-noemática desde la transformación a la que somete el marco conceptual fenomenológico por la idea del Infinito, es decir, Silvana no hace la crítica de la «crítica de la razón pura», que permita desde la superación de la razón ontológica la irrupción de la heteronomía. Esta idea de la anterioridad de la fenomenología respecto de la exigencia ética es recogida también por Patricio Peñalver en la lectura que hace de Levinas: «Para dar cuenta del fenómeno común y extraordinario de la responsabilidad moral por otro más allá del cálculo razonable se requiere descripción, fenomenología, filosofía. En esa línea: «El lenguaje ético al que hemos recurrido no procede de una experiencia moral especial independiente de la descripción desarrollada hasta ahora. La situación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética» (AE, 154, trad.191,...)» González R. Arnaiz G., *Ética y Subjetividad, Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1944, p.205.

³ Aunque el contenido de lo *hebreo* en Levinas es muy amplio y puede significar al mismo tiempo: la *tradicón* del judaísmo ilustrado en el que desde la escuela de Volozhyn Levinas es educado, así como las reflexiones talmúdicas y cabalísticas como antecedente próximo, de esta tradición, y la *torâh* como antecedente remoto de la misma, sin embargo, para los fines de este trabajo, entenderé lo hebreo como aquellos términos que surgidos desde la *Torâh*, como relato fundante de todas las tradiciones que constituyen el ethos cultural judío, son redimensionados por Levinas en su discurso filosófico para explicar, desde la *tensión* como clave interpretativa, la nueva relación fenomenológica subjetividad-Infinito. La exégesis que desde la *Torâh* se expondrán de estos términos, pretende ayudar a entender lo que la tradición hebrea aporta, desde la fusión entre lo griego y lo hebreo, a la nueva relación fenomenológica antes mencionada.

⁴ El pasar de la ontología a la ética sin transitar por el camino de la fenomenología lleva a Silvana Rabinovich en su tesis doctoral: *La huella en el palimpsesto: la escritura de Levinas desde la perspectiva de la transtextualidad*, Tesis Doctoral, UNAM, México 2000, pp. 52-58, a considerar el elemento hebreo en Levinas solo en la constitución de la heteronomía cuando en realidad es un elemento importantísimo en la revelación de la alteridad, es decir, lo hebreo a nuestro juicio tiene una función muy definida dentro de la crítica fenomenológica que Levinas hace en contra de la relación epistemológica

noético-noemática, y solo desde esta crítica se aprecia su verdadera relevancia en el pensamiento filosófico de nuestro autor.

⁵ Nosotros consideramos lo hebreo como *articulado* intrínsecamente a lo fenomenológicamente descubierto, separándonos de la mera *proximidad de inspiración* extrínseca a manera de «reminiscencias inconscientes» propuestas por Marcio Costa para este elemento en su tesis doctoral, cfr. Costa M. *La razón ética preoriginaria y la constitución de la subjetividad en Emmanuel Levinas*, Tesis doctoral, UNAM., México, 2000, pp29-85.

⁶ En la presentación que Levinas hace en *Fuera del sujeto* del autor que está «demasiado presente [en toda su obra] para ser citado», muestra cómo Rosenzweig aproxima la filosofía a la experiencia teológica desde la cual cuestionará al pensamiento de la totalidad; en este sentido Levinas señala cómo Rosenzweig recurre a *conceptos* religiosos para poner en entredicho el sistema hegeliano: «Los nuevos «conceptos» que expresan la protesta y el logos de los «pensadores subjetivos» contra el sistema o el Estado que se cierra sobre ellos, surgen y significan en la existencia «objetiva» de las comunidades religiosas. Levinas E. *Hors sujet*, Fata Morgan, 1987. *Fuera del sujeto* (trad. Castellana Ranz Torrejón-Jarillot Rodal, Caparrós Editores, Madrid, pág. 68). Suponemos en esta disertación este recurso rosenzweigiano en Levinas.

⁷ Levinas descubre en Rosenzweig el modo de articular lo hebreo dentro del discurso filosófico, articulación que des-articula la sincronía de la filosofía de la totalidad: «El lenguaje teológico sirve en nuestra opinión, para designar relaciones refractarias a la expresión surgida de la filosofía de la totalidad, sin que éstas sean sin embargo [...]construidas fuera de la experiencia» *Ibidem*, pág. 73.

⁸ La *transtextualidad* propuesta por Silvana Rabinovich en su tesis doctoral como clave interpretativa del pensamiento de Levinas intenta explicar también cómo se entrecruzan estos dos elementos. Silvana desde esta clave interpretativa supone por debajo del texto filosófico un hipotexto, el cual se relaciona con el texto filosófico como un palimpsesto a través de un roce de temas e ideas comunes cfr. Rabinovich S. *La huella en el palimpsesto: la escritura de Levinas desde la perspectiva de la transtextualidad*, Tesis Doctoral, UNAM.,México, 2000, pp.8-25. Sin embargo el roce en el tema o en la idea común establecería entre ambos textos una relación de simetría, y al mismo tiempo, una *correspondencia* de ideas. Considero que la *transtextualidad* como guía de lectura del pensamiento de Levinas, que supone una correlación con temas o ideas de otro texto, se realiza teniendo como hipotexto de la idea del texto de Levinas, los textos de Husserl o Heidegger u otro fenomenólogo, pues con ellos Levinas sí tiene un rozamiento dialógico en el marco del logos (ideas). Por tanto establecer una relación de rozamiento dialógico en el marco de ideas o temas con la tradición hebrea significa establecer una relación de correspondencia entre ambas tradiciones, en este sentido la comparación de la idea o tema hebreo con la idea o tema

griego no añadiría nada, pues ambas harían referencia a la misma idea, lo hebreo no sería sino una ilustración de lo que ya está dicho. Considero que esta relación de traducción que Silvana establece entre lo griego y lo hebreo está precisamente motivada por la ausencia en su estudio doctoral de la crítica fenomenológica que Levinas hace a la relación epistemológica noesis-noema, esta *omisión* no le deja descubrir la importancia *tensional* del elemento hebreo en la revelación de la alteridad, llevándole así a anteponer indistintamente lo griego a lo hebreo y lo hebreo a lo griego en una relación de traducción. El paso de la ontología a la ética sin transitar por el camino de la fenomenología motiva a establecer entre lo griego y lo hebreo una relación de correspondencia. Nosotros creemos que el contacto de la tradición hebrea con el pensamiento filosófico de Levinas, orientado a la irrupción de la alteridad, supone la modificación del logos, no su concordancia. Esta modificación del logos y de su referencia se expresan mejor con la *tensión* propuesta como clave interpretativa.

⁹ Ricoeur P. *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975. *La metáfora viva*, (Trad. Castellana de Agustín Neira, Ediciones Trota-Cristiandad, Madrid, 2001, 434 pp.)

¹⁰ El cristianismo contra el que polemizan Levinas y Rosenzweig es el cristianismo emanado de la cristiandad, cristianismo medieval que invierte el mensaje original crítico de Joshua de Nazaret. Por consiguiente las referencias teológicas de esta disertación suponen detrás, este *cristianismo invertido*; dejando para un estudio posterior el contraste entre éste último con el mensaje original del fundador del cristianismo.

¹¹ Cf., nota 6 de este artículo.

¹² Franz Rosenzweig: *Un pensamiento judío moderno* en Levinas E. *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid 1997, p.67.

¹³ Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Part II. Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, La Haya 1979. *La Estrella de la Redención* (Trad. Castellana de García- Baró M, Sígueme, Salamanca, 1997, p.125)

¹⁴ *Ibidem* 129.

¹⁵ *Ibidem* 61.

¹⁶ Altérité, séparation et discontinuité sont impliquées dans l'idée de création». Chalié C. *Judaïsme et altérité*, Paris, Verdier, 1982, p. 182.

¹⁷ «El cual [se refiere a Cristo], siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre...» Filipenses 2,6-8. Las citas bíblicas son tomadas de la Biblia de Jerusalén.

¹⁸ «La esencia, como el ser mediado por la negación de sí mismo, es la referencia así mismo solo en cuanto referencia a otro; pero esto otro no como siendo inmediatamente,

sino como algo puesto y mediado. El ser no ha desaparecido, sino que, primeramente, la esencia, como simple referencia a sí misma, es el ser; pero de otra parte, el ser según su determinación unilateral de la inmediatitud, es rebajado a algo solamente negativo, a una apariencia». Hegel G. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México, 1977, p.66.

¹⁹ «Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra...» Gn. 1,26-27.

²⁰ «El es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación...» Colosenses 1,15-17.

²¹ Ídem.

²² «El elemento en que existe el espíritu universal, [...] es en la historia universal la realidad espiritual en toda la expresión de su interioridad y de su exterioridad [...] La historia universal [...] es el despliegue y la realización del espíritu universal [...] La historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia...» Hegel G. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural o ciencia política*, Barcelona, Erazo, 1988, § 341; § 342; § 343.

²³ «La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad de entre ambos». Hegel G. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Casa Juan Pablos, México, 2002, § 88.

²⁴ «Ahora bien: este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es absolutamente negativo, lo cual tomado también inmediatamente es la nada». *Ibíd.* § 87.

²⁵ «El puro ser marca el inicio, porque tanto es pensamiento puro como a la vez el elemento inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada de mediato ni de más precisamente determinado» *Ibíd.* § 86.

²⁶ «La creación desde la nada significa quizás el punto que da consistencia a todo el pensamiento de Levinas, ya que permite comprender la radicalidad de su postura sin diluirse en una evasión mística o romperse en un discurso balbuciente. Por ello, el tema está presente a lo largo de toda su obra y, sin embargo, el autor no parece insistir en él de modo especial». González R. Arnaiz G. *Ética y Subjetividad, Lecturas de Emmanuel Levinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p.48-49.

²⁷ Cfr. Chalier C. *Judaisme et altérité*, París Verdier, 1982, p.182.

²⁸ Estas afirmaciones de la nada hegeliana están muy de acuerdo con la interpretación que la teología cristiana hace del *tohu wa-bohu* y de todo el versillo segundo del relato bíblico de la *creatio ex nihilo*. Para esta interpretación, una vez excluida desde el

versillo primero la lucha contra cualquier materia rebelde, el caos pasa a ser un recurso literario convencional reinterpretado, constituyendo entonces a éste como una representación plástica de la nada, según la entiende esta tradición como ausencia de la luz, de temporalidad de mundo, de ser: «Ahora ya podemos entrever una respuesta (al uso de este residuo mitológico). Para una mentalidad como la semita, que discurre por imágenes y no por conceptos abstractos, resultaría irrepresentable – y por ende inconcebible – un comienzo desde el cero absoluto; la *nada* no es una imagen concreta, es una abstracción. Pues bien, este caos despojado de toda virtualidad «es la representación plástica de la nada absoluta». Renckens H. *Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3*, Madrid, 1969, p.87. Las tinieblas (w^ehōsk) o falta de luz (‘ôr) que el versillo segundo indica inmediatamente después del *tohu wa-bohu* contribuyen a insistir en esa imagen de inanidad desordenada que se quiere transmitir, pues donde no hay luz todo es confusión, no hay tiempo, no hay espacio, sólo existe lo informe, lo indistinto, no hay nada, nada actúa, nada sucede, nada es, salvo la pura posibilidad de ser. Levinas no hará tanto hincapié en esta nada filosófica, en esta neutralidad del no-ser como presupuesto, sino que irá más allá y tomará al [’]lohîm como el supuesto del caos, por tanto, detrás del caos no está el no-ser, detrás del caos está el Infinito.

²⁹ En el *poema babilónico de la creación*, relato paralelo al relato bíblico de la *creatio ex nihilo*, la cosmogonía supone siempre primero la existencia del caos y después las teogonías, por consiguiente el que los dioses nazcan del caos primigenio del cosmos los marca como fuerzas naturales divinizadas. En el libro del *génesis* por el contrario, Dios con su palabra lo crea todo y la obediencia incondicional e inmediata ante su palabra creadora hace desaparecer la lucha primigenia. Por tanto en el libro del *génesis*, Dios aparece desde el primer momento como un ser que existe fuera, antes y por encima del mundo. El relato bíblico de la creación remarca el monoteísmo y la unicidad, por la trascendencia con que actúa el Dios creador, pues no sigue el esquema cosmogonía-caos-teogonía. Las expresiones del primer libro de la Biblia, al prescindir por completo de toda teogonía, dejan bien sentada la absoluta dependencia del mundo con respecto de Dios, librando su forma de concebir la relación de Dios con el mundo de dos errores inevitables donde quiera que la materia aparece con autonomía frente a Dios: el dualismo y el panteísmo. El caos está dentro del mundo como simple material de construcción, acentuándose así la absoluta trascendencia del Dios uno y único.

³⁰ Levinas en su obra de *Dios que viene a la idea* intenta responder la pregunta de porqué el hombre tiene la idea de Infinito: «Lo que aquí investigamos es la *concreción* fenomenológica en la que dicha significación podría significar o significa, por más que contraste con toda fenomenalidad, dado que dicho *contrastar* no podría decirse de manera puramente negativa, ni tampoco como negación apofántica. Se trata de describir sus «circunstancias» fenomenológicas, su coyuntura positiva y algo así como la

«puesta en escena» concreta de lo que se dice en términos de Abstracción». Levinas E. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p.11.

³¹ Edmundo Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, edición de M. Biemel, , Hua., tomo IV, 1952, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (traducción castellana de José Gaos, F.C.E., México, 1983, § 66, § 89, § 94, § 117.

³² La imagen de lo intuido como Dios atentaría contra el primero de los mandamientos: « No te harás escultura, mi imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay debajo de la tierra...»Ex 20, 4. Para los hebreos Dios están más allá de cualquier imagen surgida desde la sincronía del mundo. Por eso para Levinas, pensar la idea del Dios es pensar lo que está más allá de todo concepto y de toda imagen.

³³ Levinas E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2000, p.88.

³⁴ Una de las peculiaridades del verbo *hâyâh* respecto de todos los demás verbos, es que no tiene conjugación posible en presente, suprimiéndose para este verbo la posibilidad de cristalizar su actividad en una estática conjugación sustantiva, siendo verbalidad pura, y contrastando grandemente con el *esse* latino y el *efmi* griego, los cuales están muy propensos a la fijación del ser en un «algo», permitiendo así hacer del ser una noción objetivable. El verbo *hâyâh* por el contrario no se situará en el tiempo intermedio de la presencia, e introducirá en la revelación del nombre divino en el encuentro con Moisés, una temporalidad diacrónica. El verbo *hâyâh* pues no expresa un ente o una existencia dada y nunca es empleado como cópula en oraciones con predicado nominal, siendo el verbo *hâyâh* verbalidad pura.

³⁵ Buscar el supuesto de la totalidad es reflexionar sobre la lógica del sistema, y proponer lo i-lógico.