

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Ética e idea de creación [Ethics and idea creation]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	González R.-Arnáiz, Graciano
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 14:03:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222396

ÉTICA E IDEA DE CREACIÓN

GRACIANO GONZÁLEZ R.-ARNÁIZ

No es de recibo saber, en unos tiempos de secularización asentada, si se puede pensar y, de resultar posible, cómo, la idea de creación. Porque aunque es verdad, que, a veces, volver sobre las mismas cosas resulta sorprendentemente fecundo, a nadie se le oculta que hablar de creación y, más en concreto, de **idea de creación**, necesita ser justificado —desde la filosofía— si no quiere ser entendido como subterfugio de otros discursos, como un enmascaramiento o, peor aún, como una farsa. La propia **plurivocidad** del término (1), que ha atravesado todas las épocas del pensamiento desde los griegos hasta nuestros días, es un acicate más para la reflexión.

Hecha esta consideración, la “lectura ética” de la **idea de creación** (2), a la que se reconoce como una idea aportada por el monoteísmo, supone y exige, en filosofía, desvincularla de las significaciones que la emparentan con una dogmática, con un contexto mítico o con la

(1) J. Ferrater Mora, “Creación”, en *Diccionario de Filosofía*, t.1. Alianza. Madrid 1982 (4ª ed.), 652-657.

(2) Entiéndese bien que el tratamiento **ético** de la idea de creación tiene que ver con el tema de la relación con los demás y con el del **sentido** de esa relación. A este respecto, justo es reconocer nuestra deuda con el llamado “pensamiento del diálogo” que tiene como referentes el último Cohen de *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (cuya traducción del alemán aparecerá en breve en castellano); F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921). M. Nijhoff, The Hague 1976; M. Buber y E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987, *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid 1993 y *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid 1995.

ontología como “otras posibles lecturas” de la misma. Es más, sólo cuando estas desconstrucciones, para decirlo en términos de Derrida, se hayan llevado a cabo, como tarea también filosófica, puede encontrar sentido, a nuestro entender, la virtualidad de esta idea para dar cuenta de cuestiones en las que la filosofía **de siempre** y, por tanto, actual, se deja los dientes, en feliz expresión de Antonio Machado en su **Abel Martín**. La cuestión “fenomenológica” del **sentido** (3) nos va a servir de hilo conductor para introducirnos en el tema de la **trascendencia** en cuya referencia la **idea de creación** (4) se convierte en una parrilla del lenguaje en la que se sostiene el **discurso transversal** del cuerpo y de la socialidad, de la pasividad y de la finitud. En una palabra, la posibilidad de una nueva manera de ser y de entenderse.

1. UNA LECTURA ÉTICA DE LA TRASCENDENCIA: EL SENTIDO

Cuando la filosofía contemporánea proclama la “superación de la metafísica” lo que está diciendo es que la filosofía ya no puede ofrecer **un sentido** a lo que existe o se da. Y no lo puede ofertar porque la **realidad** es la realidad del pluralismo axiológico y cultural y, por tanto, la imposibilidad de recuperar la **univocidad** (5) en la manera que tiene uno de entenderse y de entender el mundo. Al punto que la **crisis del sentido** es uno de los tópicos más utilizados para describir esta situación.

(3) Como este término admite muchos significados, aquí, **sentido** traduce la pregunta primera del “sentido de ser” (fenomenología), en tanto que pregunta por la esencia, y, también, y a la vez, la dirección... en la medida en la que **sentido** —merced a la categoría de **relación**— puede ser entendido como **articulación significativa de lo humano**, reteniendo así ese carácter antifilológico.

(4) La perspectiva fenomenológica, respecto de la **idea de creación**, exige que tal idea sea puesta entre paréntesis para intentar captar su “intencionalidad”, i.e., aquello hacia lo que apunta una idea así —su **eidós**— en el entendido de que lo que se apunta es una “forma”, una dirección de sentido, que tiene que ser **dicha** filosóficamente sin invadir ni, todavía menos, negar otro “contenido” u otra experiencia que un contenido de fe puede “llenar”.

(5) Cfr. E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid 1993, 35, y añade: “El absurdo no consiste en el no-sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de un sentido que las oriente. (...) Lo que falta es el sentido de los sentidos, la Roma a donde conducen todos los caminos; la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a tener voz; el cantar de los cantares”. No es irrelevante aludir, en este contexto, la cuestión del **multiculturalismo** que es uno de los retos desde el que hoy se plantea el problema del **universalismo moral** como una de las categorías clave de la filosofía moral.

Como en la tradición filosófica, la meta-física era “la ciencia” encargada de ofrecer ese sentido, nada tiene de extraño que tanto la crisis del sentido como la crisis de la metafísica puedan ser vistas como el haz y el envés de la misma cuestión. El postrer trazo que viene a completar este telón de fondo en el que se inscribe dicha **crisis** coincide, curiosamente, con la insólita, por atrevida, proclamación de “la muerte del hombre o del sujeto” y con “el fin del humanismo” (Heidegger). Que una afirmación como ésta no es mera retórica, lo confirma el hecho de que, para mayor sorpresa, han sido las llamadas “Ciencias del Hombre” las encargadas de dar al traste con lo que tanto en la idea de hombre, como en la de humanismo, no soportara la prueba de una raquítica “verificación”. Tal era su afán “científico”.

A partir de ahora ya no hay más meta-física. Todo es **física, inmanencia**. Pero, también, y en no menor escala, posibilidad de hacer cualquier cosa con el hombre, i.e. legitimación de toda violencia. De nada había servido el grito desgarrado de viejo luchador antipositivista de Adorno cuando decía que **lo que es no es todo**.

En una situación así, la cuestión moral no puede no ser sino la denuncia de esa violencia como inmoral; y la cuestión ética, la crítica de un pensamiento que ha dado lugar a que esto haya podido suceder.

Mientras llevamos adelante la denuncia y la crítica, cabe hacer ya un primer balance que consiste en reconocer **el fracaso de la filosofía a la hora de pensar el sentido**, en el que se reconoce, de siempre, un carácter difícilmente “materializable” que resulta de imposible acomodo en la inmanencia. Parecía obvio, por tanto, que la trascendencia fuera el “lugar único” en el que pudiera habitar el sentido. Lo que confirma que el **fracaso** del pensamiento del sentido es correlativo del **fracaso del pensamiento de la trascendencia**.

El “descubrimiento” fenomenológico de la **relación**, bajo la categoría del **ser con** (6), abre nuevas posibilidades para “decir” la trascendencia y, consiguientemente, el sentido. Un sentido que manifiesta la trascendencia desde el momento en el que el hombre, bien se le contemple como ser **situado** en el cuerpo o **integrado** en el sistema —llámese éste sociedad, cultura, historia, lenguaje, ser, estado o Dios— no puede ser definido por esa situación misma o por su inser-

(6) **Mitsein** es una palabra alemana compuesta por la preposición **Mit** (con) y el verbo **sein** (ser). Con ella, Heidegger designa el carácter distintivo, por parte de cada hombre, de no poder existir más que en una relación vivida de reciprocidad con otros hombres.

ción en la **totalidad** (7) sino por **algo más**; como mínimo por ser **aquel que tiene capacidad para hablar**.

Pues bien, decir **alguien habla**, pasa porque haya **alguien —otro—** a quien decir, hablar o escuchar. Un alguien que será **otro** en tanto en cuanto no esté integrado en el sistema, puesto que de estarlo ya no sería otro. Tiene que ser, pues, Absolutamente-Otro. Y esto sólo lo podrá ser si se puede **dar razón** de “un espacio moral” —exterioridad— en donde no pueda ser reducido y pueda “expresarse”. En este contexto, la **idea de creación**, en tanto que manifestación asegurada —Dios creador— de esa “exterioridad” permitiría cerrar esta “crisis” del pensamiento de la trascendencia.

Sin embargo, aunque la tesis moderna de la secularización nos autorice a relacionar el problema de la crisis del sentido con “la muerte de Dios”, como trasunto de esa pérdida de la unidad del mismo, no por ello nos autorizaría a **postular** el salto a la idea de Dios. En el contexto **dialogico** en el que nos desenvolvemos, “es el análisis del sentido el que debe manifestar la noción de Dios que el sentido oculta” (8). Y ello, frente al intento heideggeriano de reducir la trascendencia a una radical immanencia —onto-teología— y, frente a su modelo de trascendencia basado en una “escucha del Ser” que exige obediencia y disponibilidad, pero “para nada”. Y es que ante un ser que no dice nada, que no manda nada, ¿no tenemos derecho a sospechar de él que es un ser “inmoral” en la misma medida en la que dejando la puerta abierta a todas las posibilidades, facilita, por eso mismo, el paso a la máxima barbarie?

Bastaría esta denuncia moral para desacreditar una reflexión en la que pensamiento del ser y ser del pensamiento coinciden. Precisamente un pensamiento, el de Heidegger, que venía a cerrar los agujeros que la modernidad, en su afán por erigir al Yo como “señor de todo”, había descubierto en él tras el pensamiento de Freud (incons-

(7) Cfr. G. González R. Arnáiz, “Totalidad”, en Varios, *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Ed. Paulinas. Madrid (en prensa). O, como dice M. Abensour, “Le Choix du petit (Postface)”, en T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 242: “Contra la integración del individuo en la totalidad, sea ésta hegeliana o marxista, contra la destitución del sujeto por la llamada de un destino al que plegarse, con Adorno se alumbraría una nueva figura de la subjetividad bajo el signo de lo pequeño”.

(8) E. Lévinas, *Humanismo...* o.c., 39. Éste va a ser el tema central de su obra *De Dios que viene a la idea* (1982), en la que en su discurso sobre Dios, a Dios no se le postula, ni se le demuestra; y, no obstante, a Dios **se le requiere** para que la significación de la subjetividad adquiera una textura moral, es decir, para que adquiera un sentido verdaderamente humano.

ciente) y de Nietzsche (voluntad de poder). A través de ambos, el pensamiento de la modernidad se percata no sólo de que ese “Yo” es incapaz de ser dueño de sí mismo, sino que aparece imposibilitado para darse un sentido hasta el fin. Un final que es, por ello, el sin-sentido.

De ahí que, aunque la obra heideggeriana esté atravesada por **estructuras de alteridad** (la donación, la acogida y la pasividad, la memoria y la gratuidad, la promesa y la salvación...), en las que poder leer la trascendencia como radical inmanencia, lo cierto es que «el Otro, en su concreción, está efectivamente ausente de ellas» (9). No podía ser de otra manera para un pensamiento en el que el predominio de la infraestructura **ontológica** hace que la pregunta primera sea la del ser en detrimento del otro. Y, sin embargo, esas mismas **estructuras de alteridad** descubiertas, manifiestan que el sentido es imposible a partir de un Yo que existe de una manera tal que “en su existencia le va la existencia misma”, como lo único en lo que está **interesado**. En una situación así, puede decirse **con razón**, que ni “poseo” el sentido, ni me lo fabrico desde mí mismo; me lo encuentro **dado**. Así es como el sentido apunta la trascendencia.

Ahora bien, si este carácter de **dado** se entiende como **dado para mí**, es decir, disponible; entonces la cuestión consistiría en “hacerme” con ese **don**, vía **participación**... Éste es el modelo que siguen todas las lecturas de la creación como participación, emanación... Por el contrario, si lo **dado** se entiende como algo concedido para “operar desde ello”; la cuestión sería cómo “ponerlo a trabajar”, cómo **producir**. Siendo ésta, otra de las modalidades de “lectura” de la idea de creación. En ambas, lo que se presupone es la aspiración a una espiritualidad sin contradicción, que no es más que un “materialismo grosero” en la medida en que la trascendencia termina siendo “lo captable” o “lo disponible” sin más. Esto es lo que significa la figura del paganismo que se esconde tras la reivindicación de lo Sagrado (10) como “lugar” de las fuerzas anónimas, de lo oscuro... y que se convierte, por ello, en el trasunto de todo tipo de violencia y, por ende, de **inhumanidad**.

(9) M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Seuil. Paris 1990, 158.

(10) En este sentido, sería preciso revisar la clásica obra de R. Otto, *Das Heilige*. (trad. cast. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza, Madrid 1980) en la medida en que, en dicha obra, la categoría de “Lo Santo” traduce las características de “Lo Sagrado”. Para nosotros, “Lo Santo” traduce, de manera eminente, “lo sancionado” (retomando el origen latino del término **sancio**) de “lo Sagrado” en tanto en cuanto es potenciador de humanidad y, por ende, de profanidad (cfr. G. Bataille, *Théorie de la religion*. Gallimard, Paris 1973, 46-48). De manera que “no lo claro”, lo oscuro, de “lo Sagrado”, aquí, es barbarie, inhumanidad.

Así, pues, es hora ya de decir que es el **sentido** de una **relación** el que requiere un “espacio moral” para que se pueda llevar a cabo sin reducciones, ni violencia; y que es gracias a este requerimiento —de nuevo, moral, i.e., no-materializable— como se manifiesta la **trascendencia**. Conveniría no olvidar que “lo espiritual”—como trasunto de la trascendencia— no se define tanto por su oposición a “lo material” cuanto por su carácter de **ausencia**, de indisponibilidad. Por eso es por lo que “lo espiritual” tiene que ser entendido como aquello que ni puede ser irracional, ni compatible con la violencia (11); y, por eso, “lo espiritual” se convierte en el referente más adecuado para decir **lo humano más humano**.

De manera que, si la trascendencia “resguarda” este carácter de **ausencia** para que lo Otro —el otro— no pueda ser reducido; y, la religión, a través de la **piEDAD** (12), manifiesta la manera más adecuada de tratar con “lo Otro”, es porque la espiritualidad es esencialmente **ética**. Con lo que puede decirse, con razón, que siendo la trascendencia un trasunto de “lo espiritual” se convierte por su propia dinámica en una cuestión moral.

Vemos, así, que la “intencionalidad” de la idea de creación permite ser entroncada con la **cuestión del sentido** y, a través de ella, con la manifestación de la **trascendencia** como “lugar” del mismo. Que ésta ha sido la tarea de la filosofía lo confirma el hecho de su “sostenido fracaso” en pensarla a través del modelo “ontológico”. A este respecto, el reconocimiento de la “crisis del sentido”, no tendría mayor relevancia, si no fuera acompañada de la **denuncia moral de dicho modelo** cuya obsesión ha sido siempre la reducción —origen de toda violencia— de todo lo que se le opusiera, de todo lo otro, de lo diferente, de lo diverso; en una palabra, una propuesta de inmanencia radical cuya proclama es la consumación de todo lo que existe en todo lo que hay o se da.

Si esto es cierto, entonces todo está ya dicho, todo está visto, todo está terminado (tesis del fin de la historia de Fukuyama). En una pa-

(11) Cfr. E. Lévinas, *Difficile Liberté*. A. Michel, Paris 1976 (2ª ed), 19-21. En adelante, citado: DL.

(12) Tal es la sugerente perspectiva de M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. FCE. México 1973, 186-188, para quien lo **Sagrado** sería el referente de donde brota la **dimensión** creadora como determinante de lo humano, en cuya relación se vive la **piEDAD** entendida como “saber tratar adecuadamente con lo Otro” (o.c., 203). Puede verse también G. González R. Arnaiz, “Decir a-Diós. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia”, en G. González Arnaiz (coord.) *Ética y subjetividad*. Ed. Complutense, Madrid 1994, 255-256.

labra, el **sentido** está hecho, cumplido; y, la ética, como posibilidad de “una palabra transgresora y creadora” de un sentido siempre por hacer, terminada. Decir hombre aquí, es decir, ajustadamente, “el hombre ha muerto”.

Este contexto asfixiante para el sentido y, más en concreto, para el sentido de **lo humano**, nos permite referirnos a la **idea de creación** como “una verdadera **arqueología del sentido**” (13) por más que dicha idea se encuentre descrita por las religiones monoteístas. El ceda-
zo, como hemos tratado de mostrar, es la manera de manifestar o no, adecuadamente, la trascendencia como sentido de **lo humano**. Por eso, a la **idea de creación**, ni se la demuestra, ni se la exige; más bien, **se le requiere** para que la significatividad de una acción tenga **sentido**; es decir, sea, verdaderamente, **humana**.

2. EL MATERIALISMO ÉTICO: CRIATURA Y SOCIALIDAD

Si la trascendencia es el “espacio moral” requerido para que “lo Otro” pueda decirse con sentido, ese mismo espacio ha de ser exigido para que, también, cualquiera pueda decir “Yo” con sentido. Sin embargo, esta reciprocidad de niveles que parece una obviedad, no está tan clara en el “modelo dialogal” pues siempre es uno de los dos el que rompe a hablar. Es más, si ambos hablaran a la vez, ni existiría escucha, ni comunicación, ni, por supuesto, respuesta. Sería un diálogo de sordos.

Una situación así, presupone que el modelo del diálogo es el de la **asimetría** (14), el de la desigualdad de planos. Y, justamente eso, es lo que asegura que el uno no termine siendo reducido por el otro. Por

(13) O. Gaviria Álvarez, “L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens”, en *Revue Philosophique de Louvain* (1974) 511.

(14) Este carácter **asimétrico** de la relación, que exige una alteridad radical, plantea, para no resultar incoherente, que “una ética de la asimetría debe ser, a su vez, una ética asimétrica” (J.L. Chrétien, “La dette et l'élection”, en: Varios, *L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris 1991, 273). Esto hace del pensamiento levinasiano una “egología” en el sentido de que las expresiones más propias de su filosofía no pueden más que decirse en primera persona. Expresiones como las planteadas en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (p. 162: “Soy yo quien soy íntegra o absolutamente Yo (Moi) y lo absoluto es mi tema”), permiten denunciar el carácter hiperbólico de un pensamiento así, como lo lleva a cabo P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Seuil. Paris 1990, 428 y, sobre todo D. Janicaud. *Le tournant Théologique de la phénoménologie française*. Ed. de l'Éclat. Combas 1991, 91 ss.

cierto, que intentar corregir esta **asimetría** ha sido la tarea prioritaria que han asumido todos los modelos éticos del **consenso** empeñados en asegurar a los dialogantes una situación de imparcialidad, de oportunidades iguales... (Rawls).

Se olvida, sin embargo, en esta tradición que lo determinante para el sentido de una **relación** es su “carga ética”. Es más, si la ética puede ser definida por algo, desde luego que no podríamos definirla por ser una relación en la que los existentes están unidos por un acto sintético del entendimiento. Al margen o a pesar de esto, la relación de la que entiende la ética es el lazo significante que cada uno tiene con el otro en una suerte de «intriga que el saber no podría ni agotar, ni rebatir» (15). Ésta es la esencia del drama metafísico de nuestro tiempo: no poder agotar —dar cuenta hasta el fin— el sentido de esa relación, que sería como sostener que el “hombre está acabado”. Y, sin embargo, gracias a la seriedad de este “drama”, la ética es, por antonomasia, **creación**.

Pues bien, en este contexto, la **idea de creación** al ponerla en relación con el tema del **sentido**, manifiesta que esta cuestión no es una cuestión abstracta o formal. La **separación** de los seres, aún **a su pensar**, que pone de manifiesto la idea de creación, convierte a la **relación** en una cuestión bien concreta y, si no se nos entiende mal, en una cuestión física en la medida en la que «esta concreción que se expresa por el término creaturalidad, abre (...) a una filosofía del cuerpo, a una filosofía del sujeto como cuerpo, en relación con el cuerpo del otro hasta el final» (16).

La **proximidad** —sinónimo de **proximidad**— manifiesta ese cuerpo a cuerpo en el que se da una relación que no puede ser “formal”, ni

(15) P. Trotignon, “Autre voie, même voix. Lévinas et Bergson”, en: Varios, *Emmanuel Lévinas*. Les Cahiers de l’Herne. Paris 1991, 291. ¿Y si la filosofía, “en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensara diferencialmente la diferencia? Ya no tendría un carácter relativamente general trabajando la generalidad del concepto. Sería más bien —pensamiento diferente y pensamiento de la diferencia—, puro acontecimiento” (M. Foucault, “Theatrum philosophicum”, en *Critique* (1970), 897). O, como dice J.F. Lyotard: “Mi admiración por el pensamiento de Lévinas proviene del hecho de que descubre de golpe que hay un dominio de la experiencia o de la reflexión que no es objeto de **saber**, pero del que se puede decir algo (...). La obra de Lévinas quiere mantener que hay una palabra que no tiene su legitimidad en ella misma, que espera su legitimidad del otro, que es una palabra requerida por el otro, que se dirige al otro, que puede ser o no ser escuchada, pero que es una palabra **debida** y que no tiene la pretensión de convertirse en **saber**” (J.F. Lyotard, “Débat général”, en: Varios, *Autrement que savoir*. Osiris. Paris 1988, 89-90; subrayados míos).

(16) G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*. PUF, Paris 1994, 335.

indiferente sino más bien una relación con una carga ética inevitable. Precisamente esta “carga ética” es la que impide que el **individualismo ético**, que aquí resuena (de corte kierkegaardiano), no pueda ser traducido, sin más, en los términos de un **individualismo moral**, puesto que la pregunta no es cómo puedo ser “Yo” por encima o a pesar de todo, sino más bien, qué sentido tiene decir “Yo” en este contexto **relacional** al que el “yo” siempre llega demasiado tarde —asincrónicamente—.

Cierto que el trasunto ético en el que se plantea la pregunta en nada asegura el éxito de su traducción moral. Éste es el drama de la decisión que describió con tanto acierto Weber. Pero, de la misma manera que ya nada, ni nadie, nos puede garantizar el éxito, nadie osará argumentar que la pregunta por el sentido puede ser “indiferente o neutral”.

En un “contexto dialógico”, la **estructura responsiva** (de pregunta-respuesta) es ya un “asunto ético” en la medida en la que es una pregunta “exigida” por los otros, en virtud de su propia presentación, y requiere una respuesta en la que aparecen involucrados los demás, en lo que podría denominarse “fondo de humanidad”. Una especie de “fraternidad universal” o **socialidad** como “lugar de los otros”, en la que el sujeto aparece como “recostado” antes de decir “Yo, aquí estoy” (P. Ricoeur) o “heme aquí” (E. Lévinas). Esto es lo que hace que el tema ético del sentido consista en saber si alguien puede decir con sentido “yo”, sin tener delante a otro en el que retumbe esa palabra originaria.

Cabe, como antes argumentábamos, un diálogo “interior” en el que el Yo separado de todo y, de todos, es capaz de **dar cuenta** de sí y encontrarse legitimado para integrar todo lo que no sea yo, en sí mismo. Mediante este modelo de “diálogo”, el **Cogito** ha venido asegurando su **certeza absoluta**.

El problema es que el omni-saber no se pliega, sin más, con el omni-poder. Este es el problema de Husserl. Cuanto más sé de mí, menos puedo salir de mí. Que el salto lo dé desde la empatía (Husserl) o desde la compasión (Benjamin), para los efectos que venimos manteniendo, nos resulta indiferente. La cuestión es que este prototipo de **razón** no contempla nada que no sea ella misma, aunque dicha razón “se vea obligada” a reconocer que **no se vale por sí misma, que no está segura**. Justo lo contrario de lo que pretendía la modernidad con la “antropologización” de la razón.

Pues bien, **lo que da que pensar** de la idea de creación aquí, es que sólo la trascendencia “asegura” la posibilidad de que la originaria

experiencia de “vivir con otros” pueda decirse. Sostener que “hay otros” es, así, una lucha moral; es la tarea moral de un pensamiento que “sabe” que sin ella, la reducción de todo, y, de todos, a la totalidad termina por ser el “lugar natural” de un pensamiento dejado a sí mismo (esto es el proceso de racionalización de M. Weber, pero también el referente de todo totalitarismo).

Por lo demás, si el final fuera éste, ¿cómo pensar el **ser social** del hombre? ¿Cómo decir qué es **la humanidad** del hombre tras las dos guerras, el holocausto, el fracaso de los derechos humanos...?

Ahora bien, entender este trasfondo de **socialidad** como tarea moral, no quiere decir que sea algo que ya esté “dicho”. Nadie nace con él puesto. Está, más bien, pre-supuesto gracias al concepto de **relación**, cuyo referente filosófico es una genialidad de Heidegger a la que hemos aludido más arriba. El riesgo, ya denunciado, es empeñarse en pensar en términos ontológicos esta categoría, puesto que «no pensamos relaciones, somos en relación. No se trata de meditación interior, sino de acción. (...) La verdadera paradoja del ser perfecto ha consistido en querer seres iguales fuera de él, una multiplicidad de seres y, por tanto, la acción más allá de la interioridad. Así es como Dios ha trascendido la creación misma. Así es como Dios ‘se ha vaciado’. Ha creado con quien hablar» (17).

Tenemos así, un modelo de relación **dialogica** que, si bien marca la separación e independencia de unos individuos únicos en su género, **aún a su pesar** —esto es lo que traduce, de manera eminente, el término “ex nihilo”—, pone de relieve, también, la imposibilidad de “decirse” sin la ayuda de otros. En este cruce de caminos entre la pasividad y la acción, que representa el cuerpo —la materialidad del cuerpo—,

(17) E. Lévinas, *DL*, o.c., 188. Esta categoría de la **relación** aplicada a la noción de Dios permite una comprensión de Dios como **Dios relacional**... que la aleja de toda comprensión de un Dios **en sí** o **para sí** y que conduce a P. Ricoeur a decir que la Biblia «no conoce más que un Dios confrontado con el hombre... y con la Creación entera» (P. Ricoeur, “Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?”, en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Seuil. Paris 1994, 343). La fecundidad filosófica, pero no sólo filosófica, de una noción así, se reconoce deudora de Rosenzweig y, desde él, de H. Cohen tal y como el mismo Ricoeur apunta (P. Ricoeur, “La ‘figure’ dans L’Etoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig”, en: A. Münster (coord.), *La pensée de Franz Rosenzweig*. Actes du Colloque parisien organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe. PUF, Paris 1994, 25-42). Ni tampoco es ajena a nuevos planteamientos en los que el “argumento ontológico” y la noción misma de Dios pueda “contarse de otra manera” que por la relación con el Ser. Tal es el sentido de la obra de E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Mhor. Tübingen 1977, o de la de R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books, 1983 o las de las “teologías narrativas” de Metz y otros.

se desliza el carácter positizador de una “cultura de la vida” como preocupación (ya moral) por “el cuerpo” de los demás. La concreción que la idea de creación propone a través del término **criatura**, permite y exige una **ética encarnada**, una ética de la corporeidad (18), del sufrimiento y de la compasión, pero, también, del gozo y de la solidaridad. Una visión del cuerpo como “lugar ético” que todavía espera como “otra” la **perspectiva femenina** del mismo que todavía está por hacer (19).

Éste es el sentido de una reivindicación del **materialismo ético** que reconoce en la “materialidad del cuerpo” el lugar de cruce del sentido —**lo humano**— y, por tanto, la superación del hiato entre el espiritualismo, como hipérbole de “la excelencia” y el materialismo, como alternativa de “lo único real”. Una vez más, hay que denunciar este dilema como falso.

Precisamente, este **materialismo ético** como preocupación por el cuerpo de los demás, introduce un punto de inflexión en el tema del suicidio que casa con la cuestión “moral” del sentido y no con la del poder; pues el “trato” con nuestro cuerpo nunca puede ser reducido a un mero asunto particular y privado (20) en la medida en la que la vida —el sentido de la vida— es **algo debido**.

(18) Como se puede suponer, esta perspectiva requiere una recuperación de la filosofía de Merleau-Ponty, injustamente olvidada hoy. Conviene decir, no obstante, que la referencia a la “materialidad del cuerpo” se alza como fielato de todo intento de llevar a cabo un pensamiento **esencialista** que es uno de los riesgos de toda antropología y que es denunciado, con razón, por el pensamiento **feminista** (cfr. J. Butler, *Gender Trouble*. Routledge, 1990), aunque no siempre lo ha logrado evitar.

(19) A mi modo de ver, ésta tendría que ser una de las prioridades que debería abordar el **pensamiento feminista**, que ya tiene la madurez suficiente como para que esta cuestión pueda ser planteada. Las “consecuencias éticas” de una perspectiva como ésta, me da la impresión de que podrían ser “revolucionarias” para toda la filosofía “clásica”, acostumbrada a funcionar con términos “esencialistas”. Algo de esto ya aparece apuntado en S. Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto”, en *Teoría feminista y teoría crítica*. Ed. Alfons els Magnànim. València 1990, 119-149.

(20) Considerado en términos de “poder”, el suicidio sería el juicio **terminal** de una libertad que, en su desmesura, muestra su poder de terminar con ella misma. La filosofía vive este hecho como **tentación**, pues «no es verdad que el hombre ame la vida incondicionalmente y siempre» (P.L. Landsberg, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Caparrós. Madrid 1995, 99). A veces, el sufrimiento es tal que una vida psíquica mínimamente desarrollada se plantea esa **tentación**... y en realidad «toda filosofía moral sería la expresión teórica de una lucha... contra las tentaciones inmanentes de la condición humana» (Id., 100). Sin embargo, una lógica de la relación cambia la dirección del sentido. Y es que, si la primera palabra es “¡No matarás!”, es porque **la vida no es algo insular, sino algo debido** ya que es “gracias al otro” como yo puedo dar un sentido a lo que hago y soy. Por eso, en este contexto, la prohibición del asesinato

3. UNA NUEVA MANERA DE SER: PASIVIDAD Y FINITUD

En realidad, la “intencionalidad” de la **idea de creación** y la “materialidad” del término **criatura**, manifiestan el aspecto **positivador** de una relación con los demás cuyo referente es la **Bondad** o el **Bien** (21) más allá del Ser de Platón. Pero, a su vez, el propio carácter **concreto** de la relación hace que sólo esa misma criatura se halle autorizada para “testimoniar” ese Bien hacia el que se descubre orientada.

Parecería que con predicar de la criatura que es un “ser creado” bastaría para reducir esta tensión. Y, sin embargo, este carácter de “creado” que no plantea problema alguno para definir a las cosas, se convierte en problemático para dar cuenta del hombre. Y es que “ser creado” sugiere una **pasividad** —una dependencia— que no casa bien con la **autonomía** (22) que es la manera que tiene el hombre de “probar” su existencia como **actividad**.

Pues bien, en esta tesitura, el contexto ético de la relación, inscrito en la cuestión del **sentido**, nos permite una aproximación que, si bien “no soluciona” este nudo gordiano de la reflexión moderna, permite plantear **una nueva manera de ser** que se nos antoja “novedosa” en la medida en la que posibilita entender la subjetividad de manera distinta.

Para comenzar, habría que matizar que la **actividad** de la conciencia —siempre en términos fenomenológicos— no se define por su oposición a **pasividad**. Es un “lugar común” partir en el análisis feno-

del otro y la condena del suicidio se corresponden de manera rigurosa (Cfr. G. Walter, “A même la philosophie” y J.L. Chrétien, “La dette et l'élection”, en: Varios, *L'Herne. Emmanuel Lévinas*. Paris 1991, 199-211 y 263-273) siguiendo en ello a Platón, Kant...

(21) Una magnífica exposición de esta idea de **Bien** en Platón, aparte de los estudios de Ross, puede encontrarse en: M. Legido López, “Metafísica del Bien en Platón”, en *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*. Acta Salmanticensis. Salamanca 1964, 11-55.

(22) Para lo que aquí nos interesa, nos basta aludir a las dos concepciones del término **autonomía**. La que une autonomía con **independencia** comprendiéndola así opuesta a **heteronomía**. Y la que entiende la autonomía como **autodeterminación de la voluntad**, es decir, como la posibilidad de “darse a sí misma la ley”. Curiosamente, esta última noción kantiana de autonomía es «un acto anterior a nuestra decisión, que no está en nuestro poder...» (R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*. Trotta. Madrid 1993, 64 ss), con lo que puede decirse que en la autonomía humana hay ya una cierta **pasividad** como plantea P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, o.c., 247-254.

menológico de un “doble movimiento” de la conciencia. Un primer movimiento de pre-conciencia en el que el hombre aparece viviendo como “recostado” en él y, cuya figura sería ese estado de duerme-vela (vigilia) que hace que la conciencia no caiga y se pierda en un “sueño profundo”; y, un segundo nivel que sería, propiamente hablando, el de la conciencia, el del “darse cuenta”, entendiendo por tal “la obligación de tener que responder” a alguien. Lo que une ambos momentos es esa especie de “chispazo”, de “instante mágico” —tiempo de la conciencia— que me da a conocer que yo soy más que yo, que he sido antes de “saberme” yo, que no tengo poder sobre mi **origen**, ni tampoco sobre el sentido de mi fin. Justo lo que me pone en el brete de “tener que justificarme” ante el otro.

De ser cierto esto, a nadie le resultará extraño que se pueda sostener que el impulso originario y originante del conocimiento es de carácter ético; que es como decir que me veo como “yo” **por y en relación** con los demás. De ahí que lo determinante del concepto de **pasividad** sea la manifestación de que en la conciencia hay cosas que la conciencia no controla, en el sentido de que no ha tenido “tiempo” para dar cuenta de ellas, de que no las ha podido “experimentar” y, sin embargo, **se da cuenta** de que se le imponen.

Por eso, en la **pasividad** hay, también, acción porque se da relación. Es más, todo en ella es **actividad**, pero una actividad “indiscriminada”, sin criterio, hecha a la medida de sus impulsos. Puro activismo de una criatura que goza y se recrea en una actividad “sin sentido”. Esto es lo que refleja el “ateísmo de la criatura” que en su desmesura como “ser creado”, siente y vive realmente como si no lo fuera (23).

En una situación así, “darse cuenta” inaugura el **hecho de razón** de la razón que no es otro que el de no poder ser indiferente, el de tener que responder. En definitiva, el descubrimiento del sentido de una **libertad investida** (24) que sabe que no puede ser neutral ni indife-

(23) Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, o.c., 76-83 y 297-298.

(24) Esta concepción de **libertad investida** se opone a una concepción de la libertad como “poder” en tanto que posibilidad de **poner desde sí lo necesario y vinculante** en donde el hombre es dueño de la propia caracterización esencial de lo humano (cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*. II. Neske. Pfullingen 1961, 143). La denuncia “moral” de una libertad así entendida que abre las puertas a la barbarie, la lleva a cabo, entre otros, E. Lévinas, “Libertad y mandato”, en *Humanismo del otro hombre*, o.c., 99-111). Una aproximación al problema de la libertad desde la idea de la creación levinasiana puede verse en: A. Signorini, “L’idea di creazione ‘ex nihilo’ e la libertà nel pensiero di E. Levinas”, en *Giornale di Metafisica* XI (1989) 241-272.

rente frente a los demás porque se descubre “próxima”, cuerpo con cuerpo, de ellos.

Orientarse en el pensamiento es, así, un asunto moral en tanto en cuanto el “hecho de razón” arranca de una “sensibilidad” que se le ha colado a una conciencia que no puede sino testimoniarla ya como dirección de sentido para la acción. Una direccionalidad asentada en el trasfondo “pneumático” de la trascendencia y que da cuenta del carácter absoluto de una relación como ésta. Esto es lo que significa relación **in-finita**; una relación que no tiene final.

Es en este contexto, en el que **la idea de creación** sugiere **una relación excepcional con lo Otro**, en la medida en la que el “Yo” se percibe tendiendo hacia los demás. Curiosamente, esa manera de ser como ser en relación sin final, asegura, por una parte, su independencia pues es quien le confiere el sentido y, por otra, pone de relieve una inmediatez tan directa que impide al Yo introducir por su cuenta cualquier mediación o recurso. En dicha inmediatez, el Yo no tiene tiempo de cobijarse, de esconderse, ni siquiera de retirarse a su interior. Lo que significa que el Yo **es ya un yo volcado, desde siempre, a los otros** (25).

Ahora bien, reconocerse “en relación” con los demás, en nada alivia la tensión de **tener que decirse** y, por consiguiente, de tener que entenderse “por relación” con esa “realidad”. En esa desmesura entre el “de siempre” de una relación en la que uno está como “recostado” y la tarea moral de llevarla a cabo concretamente, se cuele la **finitud** para manifestar la imposibilidad de su consumación y, a la vez, el sentido del pensar como **pensar contra los límites**, contra la finalización de la relación, contra lo establecido, contra lo ya dicho. Tal vez, por ello, como sugiere Foucault, **la finitud radical** sea la única posibilidad que tiene la reflexión contemporánea para pensar la **humanidad del hombre** (26).

Aún así, hay que reconocer que los resultados de un pensamiento de la finitud, se han saldado con un doble fracaso. Y, así, cuando la filosofía quiso pensar la finitud por relación con lo Infinito, tras Aristóteles y, después, Spinoza y Hegel, termina en **la muerte de Dios**; y,

(25) Por eso es por lo que puede decirse que «la creación es el hecho de que la inteligibilidad es anterior a mí» (E. Lévinas, “Libertad y mandato”, en *Humanismo...* o.c., 109) y que explica que pueda sostener que «la sustancialidad del yo ... no compete a la ontología, sino a la axiología» (E. Lévinas, *Totalidad...* o.c., 138).

(26) Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard. Paris 1966, 325.

cuando tras el postkantismo, quiso pensar la finitud sin Infinito, termina en **la muerte del hombre** (27).

Sin embargo, no es ocioso descubrir que el problema de la finitud, desde Descartes, entronca con el planteamiento sobre la verdad y la inteligibilidad. De ahí que, en términos cartesianos, una vez “concluida” mi existencia a la luz del “cogito”, la relación con **lo Infinito** aparece como **saber crítico** que busca su fundamentación —seguridad—. En este contexto la **idea de creación** no expresa tanto la idea de origen a partir de una causa, sino que se refiere, más bien, al problema del **fundamento del sentido** (28). De manera que si «el hombre es aquel que tiene relación con su fin» (29), el propio carácter de criatura hace que en él se crucen la finalidad con la finitud. Pues bien, una vez más, aquí, el **sentido** es el “discurso transversal” en el que se cruzan finalidad y finitud. Lo que hace que la tarea del pensamiento sea, de entrada, una tarea de pensar contra los límites, hecha desde el “límite” de mi relación con otros. De manera que puede decirse que porque la finalidad de una finitud no está establecida, es por lo que el pensamiento es siempre, en alguna medida, pensamiento contra la muerte, contra la finitud en tanto que finalidad “marcada”. Y, a su vez, porque la finitud —en el sentido de finalización— de una finalidad jamás está dicha del todo, ya que depende de mi relación con los demás, es por lo que el pensamiento es **acción**, pelea por seguir dando sentido; en definitiva, cuestión moral.

Dar sentido, por tanto, es reconocer que el primer “golpe” de pensamiento es encontrarse “teniendo que responder” —responsabilidad—, siendo ésta la manera como temporaliza (30) el sujeto la finitud. Esta “obligación” de tener que contestar, es la que hace que el tema del pensamiento, en tanto que articulación de discurso, sea la cuestión de la **justicia**, puesto que “dar razón” es, antes que nada, descubrirme teniendo que **justificarme** ante los demás.

(27) Cfr. G. González Arnáiz, “Infinito (Idea de...)”, en: Varios, *Diccionario de pensamiento contemporáneo* (próxima aparición). Puede verse un desarrollo de este doble frasco.

(28) Cfr. E. Lévinas, *TL*, 61, 91.

(29) La cita completa es: «El hombre es aquél que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco del término». J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Minuit. Paris 1972, 147.

(30) Es de notar que lo que se ventila en la temporalidad es el sentido de la misma. De ahí que quepa una temporalidad a resultas de una relación del sujeto con el ser o con la muerte y otra como trasunto de la relación intersubjetiva. Ésta es la que otorgaría sentido a la primera.

Tal vez, una cosa así sea inviable y, si se me apura, **inefable**, en expresión wittgenstiniana. Pero si concediéramos que una cosa así pudiera tener **sentido**, entonces es el testimonio de una nueva manera de ser y de entenderse en la que cabe —en el sentido de que puede merecer la pena— **morir por lo invisible**, como trasunto del sentido de una lucha sin-final por **lo humano más humano**.