



Franz Rosenzweig

El nuevo  
pensamiento

*filosofía e historia*



Adriana Hidalgo editora

MARIANA LECONTE

(RESISTENCIA)

## Amor al prójimo y responsabilidad por el Otro

Aproximaciones introductorias a *La Estrella de la Redención*  
desde una perspectiva levinasiana

La intención de este artículo es introducir a *La Estrella de la Redención* del filósofo judío alemán de principios del siglo XX Franz Rosenzweig, y a los desarrollos que, sobre este suelo, realiza Emmanuel Levinas respecto de la alteridad.

Expondremos, en primer lugar, los desarrollos clave de la segunda parte de *La Estrella*. En un segundo momento introduciremos nuestras consideraciones respecto de las relaciones estructurales con lo que Levinas llama la *Gloria del Infinito*. Por último, expresaremos algunas de las conclusiones y preguntas que surgen de estas consideraciones.

## 1. La segunda parte de *La Estrella de la Redención*, de Franz Rosenzweig

Luego de lo que puede ser considerado una verdadera reducción trascendental –y eidética– en la primera parte de *La Estrella de la Redención* –digo puede ser considerado pues Rosenzweig desconocía la obra de Husserl– gira Rosenzweig en la segunda parte hacia lo que podríamos llamar una hermenéutica de la facticidad.<sup>2</sup> En efecto, en la primera parte muestra a Dios, hombre y mundo, objetos clásicos de la tradición filosófica, en su irreductibilidad, en su no-remisión mutua, como precondiciones para un pensar “atenido a las cosas mismas”. Pero esta deducción constructiva no basta. Con ello sólo tenemos tres ideas, tres totalidades irremisibles unas a otras, pero no reales sino en tanto ideas, sólo posibles. Por ello, la intención de la segunda parte es mostrar estos fenómenos en su realidad, en su temporalización, pues en este acaecimiento de la relación entre los tres fenómenos originarios, en el que aparecen en su abrirse y su *con-crescere*, está dado el ser o sentido de todo ente.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Hermenéutica de la facticidad en tanto realiza un tránsito, en palabras de Bernhard Casper, “hacia la humanidad como facticidad de la libertad”. Se trata de un “tránsito hacia un pensamiento hablante (*Sprachdenken*), que se sabe enraizado en el hablar de los hablantes originarios, precisamente en el hablar en primera y segunda persona”, hablar que necesita de la temporalización. Cfr. Bernhard Casper, “Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido”, El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig”, *Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Ediciones de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 111-126.

<sup>3</sup> Cf. Ángel Garrido-Maturano, *op.cit.*, p. 41.

El acaecer de la relación entre estos fenómenos se muestra temporalmente en la serie Creación-Revelación-Redención,<sup>4</sup> las que no han de entenderse como categorías, dado que se trata de una serie, y dado además que todo lo real participa ya de ellas —en lugar de estar “contenido en” ellas: “Dios mismo, cuando lo queremos comprender, se oculta, el hombre, nuestro ‘Sí-mismo’, se cierra, el mundo se vuelve enigma visible. Sólo en sus relaciones, sólo en Creación-Revelación-Redención, se abren”<sup>5</sup>

Nos limitaremos, en esta exposición, al acontecer de la Revelación. La relación entre Dios y mundo se había mostrado acaeciente en la Creación, en la que ambos salían a la efectividad desde las nada ideales. Sin embargo, el lenguaje narrativo presenta esta Creación como algo ya sido, como pasado. Por ello es necesario un acontecimiento que re-cree en el presente el acontecimiento sido, una irrupción instantánea, siempre acaeciente, que salve a la Creación del peligro de hundirse nuevamente en la nada. Este acontecimiento es la segunda Revelación.

---

<sup>4</sup> “Es verdad que cuando atribuimos carácter categorial a la serie Creación-Revelación-Redención y lo negamos a los conceptos del idealismo, estamos ya hablando en la lengua de éste. En realidad, Creación, Revelación y Redención no son categorías. Las categorías jamás constituyen una serie... En cambio, la Creación, la Revelación y la Redención son ellas mismas, como serie Creación-Revelación-Redención, una realidad, y hacemos una concesión al modo de pensar idealista cuando, en vez de poner entre ellas unos guiones, ponemos unas comas (...). Si todo lo real está ya, como sostenemos nosotros, contenido en las tres como en la realidad (...) ¿por qué achacar alguna importancia a que lo real les está también sometido como si ellas fueran meros conceptos? Participar es, en efecto, infinitamente más que estar sometido (...).” ER, p. 235.

<sup>5</sup> *Gott selber, wenn wir ihn begreifen wollen, verbirgt sich, der Mensch, unser Selbst, verschliesst sich, die Welt wird zum sichtbaren Rätsel. Nur in ihren Beziehungen, nur in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, tuen sie sich auf.* F. Rosenzweig, *Das neue Denken, Gesammelte Schriften*, Band III, Comp. Reinhold und Annemarie Mayer, Den Haag, Martinus Nijhoff Publishers, p. 150. Sigla: ND.

En efecto, en la Revelación acaece la temporalizante relación de Dios y hombre. La Revelación es entendida por Rosenzweig como el abrirse de algo cerrado. Este abrirse de Dios y hombre sucede en el *acontecimiento aconteciente* del amor.

Así pues, en la Revelación, el ser de Dios sale a lo patente, se revela al hombre como "acontecer que surge en el instante, como acaecimiento acaecido (*ereignetes Ereignis*)".<sup>6</sup> El amor, el acontecimiento revelador, no es, en tanto tal, propiedad del amante, ni del amado. El amor es, en cuanto *acontecimiento aconteciente*, una irrupción, la temporalización de la autotransformación, de la autonegación. Dios se niega como pasado y se afirma como acaecimiento que está acaeciendo ahora mismo. El amor es, por ello, un acontecer surgiendo a cada instante, siempre inmediatamente presente. Dios se niega como esencia muda, se abre al hombre por un acto instantáneo e interpelante. Dios adquiere facticidad temporalizándose en el presente vivo y, de ese modo, renueva en el acto siempre presente la Creación pasada, de manera que todo lo creado deja de ser ya-creado y se temporaliza con Él en el presente del estar siempre nuevamente *creándose*. El acontecer de la Revelación no es, pues, una circunstancia, sino el núcleo íntimo de la facticidad de Dios, de lo creado y del hombre.<sup>7</sup>

El hombre es, pues, el otro polo de la Revelación. Sobre él se derrama el amor divino. Pero el sí-mismo clausurado en sí, que se había presentado al pensamiento en el primer tomo, no es capaz de recibir ese amor. Es una voluntad centrípeta

<sup>6</sup> ER, p. 205.

<sup>7</sup> "La circunstancia de que las cosas deben su existencia a una revelación llegará a ser más que una *circun-stancia* (*Um-stand*): llegará a ser el núcleo íntimo de su facticidad." ER, p. 206.

vuelta enteramente a sí y finita. Sin embargo, esto es meramente una idea. En la realidad nos encontramos ya con el hombre que habla. Que el hombre hable significa que experimenta que, en tanto es, puede ser, puede ir más allá de sí. “El lenguaje —dice Levinas en *Totalidad e infinito*— por el cual un ser existe para otro es su única posibilidad de existir una existencia que es más que su existencia interior.”<sup>8</sup>

En efecto, esta posibilidad de trascendencia del sí mismo, que él, en tanto habla, experimenta, esta posibilidad de ir más allá de sí mismo, esta invitación a ser como “sentimiento de estar amparado”, es la experiencia del ser amado.

Ahora bien, para responder a ese acto de amor, el sí mismo tuvo que haberse vuelto capaz de recibirlo. ¿Cómo sucede esa apertura, esa vuelta de la centrípeta dirección de su voluntad? A partir del amor del amante. El amor del amante opera en el amado la capacidad de oír, hace emerger la obstinación de su mudéz y la trueca en el sentimiento de estar amparado y seguro. La humildad es el amor de lo amado que se sabe llevado por el amor del amante. En esta calma y duradera disposición a la escucha suscitada por el instantáneo acto de amor divino, experimenta el alma amada este amor. En este dejarse amar es abierto el sí mismo mudo y sordo y pasa a ser ahora alma amada.

Sin embargo, esta relación no es simétrica. Es Dios quien se regala al alma, Dios en su apertura quien abre al sí mismo en alma amada. La humildad, el sentimiento de amparo y respeto del alma, es una primera respuesta al amor del amante. Sin embargo, al mismo tiempo, el amor de lo amado, el “sí” de su fidelidad, de su

---

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. española de D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 200. Sigla: TI.

humildad que reposa en calma, hace hallar al amor del amante lo que no contiene en sí mismo, es decir, afirmación y duración:

La fe del alma da en su fidelidad testimonio del amor de Dios y proporciona a éste su ser permanente. Si dais testimonio de mí, entonces yo soy Dios, y si no, no: así hace hablar al Dios del amor el maestro de la Cábala.<sup>9</sup> El amante, que se abandona a sí mismo en el amor, es creado nuevo, y para siempre, en la fidelidad de la amada.<sup>10</sup>

Y el amor, dijimos, es un acontecimiento aconteciente. Rosenzweig emplea la palabra: *Ereignis*. (Llama la atención este empleo, si se atiende al hecho de que *La Estrella* apareció en 1921, cuando la palabra aún no contaba con el uso que adquirió con Heidegger en la lengua alemana. Los *Beiträge zur Philosophie* que llevan por subtítulo *Vom Ereignis*, datan de 1936). En Rosenzweig, el sentido de *Er-eyignis*, en su diferencia respecto a *Er-lebnis* (vivencia), es el de un acontecimiento aconteciente esencialmente de apertura, que lleva a los polos *entre* los que se da más allá de sí mismos, en un éxodo que, sin embargo, no los aliena sino que los conduce a apropiarse de su mismidad. En el *Er-eyignis* "acontece la salida de la inmanencia de la vivencia y el fundarse en el 'reino terrenal de la verdad'".<sup>11</sup> El tomar en serio el tiempo que es propio de esta comprensión del *Er-eyignis*, es al mismo tiempo, en palabras de Rosenzweig, tomar en serio nuestra necesidad del otro, nuestro ser, con lo propio, dependiente de lo otro, y

<sup>9</sup> *Midrás Pesikta* 12, 6 sobre Is 43, 10.

<sup>10</sup> *ER*, p. 216.

<sup>11</sup> Bernhard Casper, *op. cit.*, p. 10.

nuestra finitud, nuestro necesitar tiempo, nuestro deber aguardar todo. Según esto, el acontecimiento aconteciente del amor es el acaecimiento de la trascendencia, de la salida de sí de Dios que se revela al alma en el instante, y de la respuesta fiel del alma al llamado de ser más allá de su "así" de su mera identidad consigo, que testimonia y, de este modo, hace efectivo el llamado en su respuesta.

Sin embargo, la Revelación ha de implicar también al mundo. El llamado que el alma amada, en cuanto experimenta el amor en su hablar, encuentra en sí, ha de realizarse en el mundo, más aún, no es sino el llamado a trascenderse, a darse, siendo *efectivamente* en el mundo, exponiéndose. Con este movimiento nos dirigimos ya hacia el momento redentor.

Además, este amor acontece y se muestra en el lenguaje. En la primera parte de *La Estrella* sólo había podido ser puesto en juego el quieto lenguaje de las matemáticas, en tanto aún se encontraba el pensamiento con sus propios contenidos atemporales, con las "verdades sin esperanza". En la segunda parte, en cambio, es en el lenguaje vivo donde acaecen los fenómenos en sus relaciones. El lenguaje vivo toma en cuenta el tiempo. El tiempo es aquí considerado no como flujo en el que suceden cosas sino en su auto-temporalizarse: "No es que en él suceda lo que sucede, sino que él, en sí mismo, sucede".<sup>12</sup> Si la Creación se nos había mostrado en el lenguaje narrativo, cuyo tiempo es el pasado, ahora el presente siempre renovado del amor sólo se muestra en un lenguaje igualmente presente, acaeciente en el hoy: el lenguaje que se está hablando, que acontece entre un yo y un tú: el diálogo. El pensar mismo acontece para dar cuenta de este acaecer.

---

<sup>12</sup> *Nicht in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht, ND, p. 148.*



Sólo un tal pensar es aquí posible: un pensar hablante, característico del nuevo pensamiento que sabe que no puede conocer independientemente del tiempo.<sup>13</sup> El hablar es siempre inescindible del tiempo y del otro, al que se narra (relato), con el que se dialoga (diálogo) o con quien se canta (coro). De modo privilegiado se da esto en el diálogo. El que dialoga entra en el tiempo presente de un acontecimiento relacional, esto es, él mismo se temporaliza, no da cuenta de realidades distintas de su mismo acaecer, el acontecimiento mismo es el lenguaje. El pensamiento aquí no puede construir sus objetos, sino sólo experimentar una revelación en el estar hablando. Debe esperar la respuesta del otro, no la puede prever, tampoco puede prever la propia respuesta. Debe contar con el tiempo, debe esperar lo que sucederá. Éste es el núcleo semántico que marca la diferencia entre el viejo y el nuevo pensamiento:

Pensar significa aquí pensar para nadie y hablar para nadie (...), hablar, sin embargo, significa hablar para alguien y pensar para alguien; y este alguien es siempre alguien totalmente determinado y no tiene simplemente orejas, como la totalidad, sino también boca.<sup>14</sup>

Así pues, en el diálogo, en que experimenta el yo ser concernido por algo más que sí mismo, la iniciativa viene de ese afuera. La iniciativa del diálogo la tiene Dios, que pregunta por el tú del

<sup>13</sup> "Lo que Dios ha hecho, lo que hace, lo que hará, lo que le ha acontecido al mundo, lo que le acontecerá, lo que le acontece al hombre, lo que hará —todo eso no puede absolverse de su temporalidad (...)", ND, pp. 149-150.

<sup>14</sup> (...) *Denken heisst hier für niemanden denken und zu niemanden sprechen (...), Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand und hat nicht blob Ohren wie die Allgemeinheit, sondern auch einen Mund.* ND, pp. 152.

diálogo y, haciéndolo, se descubre a sí mismo como yo. La pregunta que inicia el diálogo no es una pregunta por la esencia, sino una pregunta por el *dónde* del hombre. Sin embargo, en la respuesta a ella todavía no se descubre el hombre a sí mismo como yo. Es necesario algo más fuerte para despertar al hombre a su unicidad. Recién cuando a esta pregunta le sigue el llamado de Dios por el propio nombre, el hombre ya no puede refugiarse señalando a otros, sino que se experimenta a sí mismo en la incapacidad de la huida como lo absolutamente particular y carente de concepto: *Aquí estoy*. La respuesta no es una respuesta vacía como la que sigue a la pregunta por la esencia, sino una respuesta que expresa la disposición a la escucha de un yo singular humano.

De este modo, el primer llamado de Dios es al diálogo, a salir de sí, a entrar en relación. El llamado divino tiene la iniciativa y obra en el hombre la capacidad de la respuesta. El hombre descubre el llamado en la respuesta, en el lenguaje que *está hablando*, diciéndose a otro, en la experiencia de su trascenderse.

El llamado de Dios llama al alma a decir-se en el mundo. El camino de su salir de sí ha de terminar en el mundo para no abismarse en la feliz intimidad de su experimentarse amada. Si el alma permaneciera abierta sólo para su ser amada por Dios, correría el riesgo de perderse nuevamente en lo oculto – invisible para todo lo que no sea Dios–, de no continuar el camino hacia su realización. Es el peligro del místico, que establece con el mundo una relación inmoral negándole existencia.

En este sentido, la fuerza que hace al alma trascender hacia el mundo es el amor al prójimo. En efecto, el llamado divino que manda amar contiene también el imperativo: "Como Él te ama, así ama tú".

Así, esta fuerza nueva no tiene su origen en la libertad de la voluntad. Presupone el amor de Dios. Mana desde el sí mismo,

pero en tanto éste ha llegado a ser alma amada. La libertad sola no basta para amar al prójimo. Sin embargo, no es un acto forzado por Dios. El amor de Dios que se expresa en su mandato de amar al prójimo es una pro-vocación, un llamado, y, en este sentido, es cierto que Dios manda amar. Sin embargo, la respuesta a ese llamado puede darse como no, continúa siendo libre. Sin embargo, en el sentirse amado, desbordado por una capacidad que lo impele más allá de sí, que lo inquieta a exteriorizarse, a responder, experimenta el hombre el llamado de Dios a ser. Por ello, el acto de amor al prójimo es más que un acto libre, es el testimonio de un amor que se nos ha dado.

Por otra parte, esta fuerza del amor al prójimo no es un mandato que determina la voluntad de una vez para siempre, sino que muere y se renueva a cada instante. Las decepciones alimentan su continuo renovarse, que testimonia la permanente novedad de la interpelación divina.

El amor al prójimo, pues, no arraiga en la autonomía del sujeto, sobre la que toda orden con contenido ejercería un poder restrictivo, sino en el *ser amado*, en el *haber sido despertado*. El que manda es sólo el amante, que ya está hecho de lo que ordena. El amor al prójimo es una respuesta al amor primero de Dios, al volverse de Dios al alma que lo abrió al lenguaje, y es el cumplimiento en el mundo, a cada instante nuevo, de ese amor primero.

Además, el amor al prójimo se distancia de toda acción según esquemas y de todo acto teleológico. Vive de lo impredecible. No es nada establecido de una vez por todas, no resulta de un compromiso asumido por el yo. La fuerza del amor al prójimo debe realizarse en la propia existencia a cada instante de modo nuevo. El tiempo le es dado diariamente de modo nuevo y en ese tiempo —finito— ha de amar como se siente amado. El amor es un manar instantáneo que, como tal manar,

es trabajo perdido en el instante, y sus decepciones lo liberan del pensamiento calculador, que espera para el futuro lo que ya ha sido y que se asegura frente a lo otro orientando su voluntad hacia planes preestablecidos. El amor al prójimo es acto de amor que surge del carácter como agua viva inagotable.

Por último, el prójimo es aquel con el que primero me encuentro; en ese sentido, el prójimo es un representante de todo otro y del mundo. Así, al amar al prójimo, el alma anima un trozo de mundo y, haciéndolo, anticipa el Reino que no es sino el futuro siempre adviniente —y nunca ya arribado— de la plena vivificación de todo lo creado. La relación de hombre y mundo se temporaliza como futuro en la Redención, anticipada a través del amor al prójimo. Sin embargo, la Redención escatológica definitiva no depende del hombre. Él sólo puede anticipar el Reino, que viene sin acabar de llegar nunca.

Resumiendo, el acontecer del amor al prójimo en la segunda parte de *La Estrella*, acaece originariamente en el lenguaje dialógico, en que el sí mismo se descubre llamado a trascenderse y ser elocuente en el mundo, se descubre capaz de ser más que sí mismo y, en este sentido, amado e impelido a amar. Amando al prójimo, representante del mundo, vivifica ese trozo de mundo y anticipa, de este modo, el Reino. El sentido del ser de todo ente, Dios, hombre, mundo, se muestra aquí como relación acaeciente en el lenguaje. Por tanto, el pensamiento que a este sentido corresponde ha de ser también un pensamiento acaeciente, temporal, un nuevo pensamiento: un pensamiento hablante “que necesita del otro, o, lo que es lo mismo, toma en serio al tiempo”.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> (...) *im Bedürfnis des Anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit* (...) ND, p. 152.

## 2. Relaciones con Levinas. La significación ética del infinito.

Son múltiples las relaciones que podrían establecerse entre el pensamiento de Rosenzweig en general y el pensamiento levinasiano. Levinas mismo afirma en el prefacio de *Totalidad e infinito* que Rosenzweig está en el libro demasiado presente como para ser citado.

Nosotros no abarcaremos aquí, cosa irrealizable, todas las influencias y relaciones posibles entre los autores: nos limitaremos a señalar algunas introductorias, relativas al modo de pasar de lo Infinito, que Levinas describe como *Gloria del Infinito*, en función de los objetivos de este artículo.

En primer lugar, Levinas considera que la responsabilidad humana es una intriga no integrable en la representación, no recuperable en la conciencia temporal del sujeto. Aquí, como en Rosenzweig, se da cuenta de una intriga que conmina al sujeto a responder y no tiene, sin embargo, su origen en el sujeto. No es una obra suya, no tiene comienzo en la libertad autónoma subjetiva. Soy responsable por aquello que escapa a mi libertad, responsable ante todo otro, "ante el primero que llega", responsable a mi pesar.

Tampoco aquí es suficiente la libertad *para-el-otro*. La libertad es permanencia *en lo de sí*, afirmación de la propia identidad frente a lo otro, espontaneidad no cuestionada. La libertad sufre, por ello, violencia en el encuentro con el otro. Pero esta violencia, este traumatismo que pone en cuestión su espontaneidad, su "tranquilo lugar bajo el sol", es condición de posibilidad de una libertad entendida como liberación de sí para-otro.

Así pues, el sujeto significa en Levinas una pasividad extrema, el sujeto es esta exposición al otro que no vuelve en posi-

ción de sí, en tanto la exposición se re-expone infinitamente.

De este modo, exponiéndose al otro, a partir de su invocación, el Mismo descubre en sí una orden que lo precede. Por tanto, la respuesta obediente precede a la escucha del mandamiento. En el temporal responder al otro encuentro en mí una orden anterior a mi libertad, me encuentro responsable. Hallo en mí una excedencia de un sentido del cual no podría dar cuenta por mí mismo. La anterioridad de esta orden se testimonia en que el llamado del rostro quiebra la permanencia en sí, la autosuficiencia del sujeto.

Precisamente esta ambigüedad en el sujeto es la huella del infinito. ¿Cuál es la ambigüedad? La de una respuesta que es mía, en cuanto soy irremplazable; sin ser mía, puesto que la he recibido, me ha sido inspirada, no tiene su origen en mi libertad, sino en una orden anárquica que descubro en la respuesta.

Por consiguiente, la identidad aquí en cuestión es la del acusativo. Se constituye en el ser invocado como irremplazable, como único. Como aquel sin refugio ante la apelación. La exposición al otro me manda responder, y nadie puede responder por mí. La respuesta que la apelación suscita no es mi palabra ni mi conocimiento, sino mi donación, mi disposición, mi substitución: Heme aquí.

Aquí, la identidad, más precisamente, la ipseidad, arriba como desnucleamiento de la identidad, como el acaecer de mi “ser-arrancado-a-mí-mismo-para-otro”, de un ser arrancado no formal, sino enraizado en mi corporalidad (“arrancarme el pan de mi boca”), como un ser inquietado de la propia permanencia en el ser, como un quebrarse de la igualdad del sí consigo.

Por ello, este acaecer es la negación misma de la voluntad de poder, no vuelve en identificación como “compromiso de un yo”, como determinación previa de una voluntad que

desde sí misma, desde su libertad, decide salir o no hacia el otro. La re-exposición de mi exposición, la infinición del infinito impide todo retorno a sí.<sup>16</sup> Soy asignado a la respuesta *a mi pesar*. Este *a mi pesar* está ya en mí antes de toda decisión, y sólo se muestra en el instante de la respuesta.

En esta intriga de responsabilidad significa el Infinito. El Infinito no aparece. No tiene otro modo de significar sino éste de la significación del uno-para-el-otro. El Infinito pasa de este modo lo finito, *se* pasa inquietando, pro-vocando, conminando a la de-substanciación de la propia identidad en donación al otro. La responsabilidad por el otro testimonia este paso. En tanto el mismo es para el otro —y lo es siempre y cada vez más— testimonia el infinito y su infinición.

El testimonio, sin embargo, no tematiza lo testimoniado. La huella de lo Infinito está inscrita en mí como una orden que no hace entrar al Infinito en un tema. El Infinito pasa salvando su trascendencia, puesto que como *illeidad*<sup>17</sup> no aparece y, significando en el para-otro, no entra con el que lo testimonia en una correlación.

<sup>16</sup> Para Levinas, la responsabilidad por el prójimo me adviene a partir de mi exposición al otro, exposición que significa la imposibilidad de la indiferencia. El otro me afecta. La afección del otro desnuclea mi identidad y me asigna a una respuesta inevitable. Esta exposición y esta asignación a la responsabilidad, que corren el riesgo de retornar en posición y en complacencia por la propia respuesta, se salvan de tal riesgo en virtud de la estructura enfática de la exposición: en la respuesta al otro mi exposición devenida posición es re-expuesta, y aumenta así mi responsabilidad. Este crecimiento constante de mi responsabilidad da cuenta de una Gloria infinita, de una *infinición*, que padezco *a mi pesar*, pues no la he producido sino que me encuentro con ella, y *a pesar* del otro, pues tampoco proviene de él.

<sup>17</sup> Con el término *illeidad* mienta Levinas el modo de relación de Dios con el hombre. En tanto la intriga de responsabilidad a la que me encuentro asignado no tiene su origen en mí ni en el otro, sino que ocurre *a mi pesar* y antes de mí

Así, pues, el Infinito deja su huella en esta imposibilidad del retorno a sí, de la recuperación de la substitución en identidad de un yo del compromiso, en la respuesta mantenida para el otro y agotada en la exposición de la exposición, sin "toma de actitud".

De este modo, la ética está dibujada por esta paradoja de lo Infinito en relación con lo finito, atestiguada en la ambivalencia de un sujeto que responde desde sí, pero no encuentra en sí el origen de esta respuesta, sino en una orden anterior a su libertad que lo vuelve responsable de todo otro. Esta ambivalencia hace posible la ética. Lo no-ético por excelencia podría ser descrito como la pretensión de una conciencia autónoma, constituyente, cuyos actos no tienen otro origen que ella misma, de reducir toda verdad a la verdad por ella "puesta", objetivada, y toda alteridad a su propia identidad.

Frente a esa conciencia, la ética es el acaecer mismo de la ruptura de la identidad, del estallido de la referencia última de todo a sí, del desnucleamiento en donación al otro o, más precisamente, del *ser concernido*, del *ser arrancado* —pasividad— de la propia sustancialidad.

---

decisión, me pone en relación con un tercero o *Ille*, tercero respecto de mí y del otro, en tanto aquel que me remite a la responsabilidad por el otro. Este *Ille* pasa significando en la relación ética, pero excluyéndose de la relación misma. Es tercero excluido: excluido del ser (pues su paso no se muestra para ser tematizado como lo hace el ser en su gesta) y de la nada (pues ha pasado, el Otro me concierne y la no-indiferencia no es mera nada). Cf. "Illeität im Denken von E. Levinas. Vom Vorbeigehen der Illeität bis zum Zeugnis der Liebe Gottes", en: *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 103 Jahrgang (1996), 1. Halbband, pp. 62-75.