

Globethics Repository



El Lévinas político según Abensour [The political Lévinas according to Abensour]

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	Castro Serrano, Borja
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-09-05 07:17:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/227877

EL LÉVINAS POLÍTICO SEGÚN ABENSOUR¹

Borja Castro Serrano
Universidad Andres Bello, Santiago de Chile
francisco.castro@unab.cl

Resumen / Abstract

Este artículo pretende mostrar la lectura política que hace Miguel Abensour de Lévinas cuando analiza el sentido del eje conceptual levinasiano de la *responsabilidad-para-el-otro* y sus vinculaciones ético-políticas. Así, podemos redescubrir la irreductibilidad de lo político como una dimensión que requiere de lo humano, todo esto bajo el lema de la *extravagante hipótesis*. Lo humano –a la luz de Lévinas y en lo cual Abensour se ancla– instala su propia irreductibilidad que hace renovar lo político y deja aparecer una filosofía política crítica que quiere pensar de otro modo el Estado y la justicia.

PALABRAS CLAVE: Lévinas, Abensour, política crítica, Estado, justicia.

THE POLITICAL LÉVINAS ACCORDING TO ABENSOUR

This article aims to show Miguel Abensour's political and secular interpretation of Levinas reading when analyzing the meaning of the levinasian conceptual axis of responsibility-for-the-other and its ethical and political ties. In that way, we can rediscover the irreducibility of the political as a dimension that requires the human, all under the motto of the extravagant hypothesis. The human -in the light of Levinas and where Abensour anchors- installs its own irreducibility that renews the political and lets a critical political philosophy -that wants to consider the state and justice in a different manner- emerge.

KEY WORDS: Lévinas, Abensour, critic politics, State, justice.

1. A modo de introducción

RE Este artículo pretende mostrar la lectura política que hace Miguel Abensour de Lévinas cuando analiza el sentido del eje conceptual levinasiano de la *responsabilidad-para-el-otro* y sus vinculaciones ético-políticas. Así, podemos redescubrir la irreductibilidad de lo político como una dimensión que requiere de lo humano, todo esto bajo el lema de la *extravagante hipótesis*. Lo humano –a la luz de Lévinas y en lo cual Abensour se ancla– instala su propia irreductibilidad que hace renovar lo político

¹ Artículo basado en uno de los temas de la tesis doctoral que el autor cursa en la Universidad de Murcia, bajo la tutela de Dr. Patricio Peñalver Gómez.

y deja aparecer una filosofía política crítica que quiere pensar de otro modo el Estado y la justicia (Gutiérrez 2012, p. 89 y 90). Abensour nos deja ver que el cuerpo conceptual levinasiano tiene una notable intrincación entre lo ético y lo político, pues si la ética queda abandonada a sí misma, no hay justicia con el tercero; y si queda abandonada a sí misma, no se pondera el peso del Otro, lo que potencia todo tipo de tiranías.

Ahora bien, como sabemos que Lévinas ha sido notado mundialmente por cómo ha reformulado el pensamiento de la ética –dejándolo encasillado en muchas ocasiones en ese registro– es un desafío mayor poder extraer de su trabajo metafísico –como potenciación de su concepto de lo *humano*– ciertas pistas que potencian críticamente una filosofía política para su renovación. Todo lo cual entrega sugerentes caminos para pensar los momentos políticos que atravesamos actualmente y los que se han cursado durante el siglo XX.

En una mirada más vasta, tendríamos que tener claridad que muchas figuras intelectuales judías estaban insertas en la tensión europea desde inicios del siglo XX, entre un judaísmo –más entendido como complejo cultural intenso y difuso que religioso– y la vida cristiana de la época, muy marcada por problemas políticos graves. Y esta tensión que se vivía socioculturalmente culmina en la mitad del siglo XX cuando son aniquilados millones de judíos por el nazismo, en la Segunda Guerra Mundial. “De Herman Cohen a Walter Benjamin, de Albert Einstein a Franz Kafka, de Sigmund Freud a Hannah Arendt y tantos otros: lo que aquí tenemos son personas que se encuentran, no sin desgarró, entre dos mundos (...)”. (Timm de Souza 2009, p. 230). Y Lévinas también estaría ahí, viviendo el desgarró de los dos mundos, de todo ese mundo occidental europeo que en una lógica de la subsumisión pretendía la integración social y política –desde el siglo de las luces mediante la razón– y ese otro mundo que mostró el fracaso de esas promesas... La ruptura que vivieron como corolario los judíos que vivían en Europa².

Por tanto, como un filósofo que pensó antes y después de Auschwitz, hay en él un intento por reflexionar ese mundo fracturado, ese quiebre en la lógica del sentido occidental: “¿Acaso mi vida habrá pasado entre el hitlerismo presentido permanentemente y el hitlerismo que se niega a ser olvidado?” (Lévinas en Abensour 2001, p. 25)³. Y

² Un texto que grafica muy bien este desgarró entre dos mundo, cf. Lévinas, E. (1984), “Paix et proximité” en *Les cahiers de la nuit surveillée* 3. Paris: Verdier; pp. 339-346. También para pesquisar los acontecimientos históricos como una biografía intelectual de Lévinas ver entrevistas de Poirié F. y Nemo Ph. realizadas a Lévinas. Poirié, F. y Lévinas, E. (2006), *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Ed. Arena. Y Lévinas, E. (2000), *Ética e Infinito*. Madrid: Ed. La Balsa de Medusa.

³ Como contexto de su obra, podemos decir que el presentimiento del hitlerismo queda explicitado en su texto de 1934. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo*, y en otro que puede ponerse en relación –así lo hace Abensour– de 1935, *De la evasión*. Incursión primera como crítica política directa al nazismo –pero no a Occidente–, la cual se sigue viendo en “Libertad y Mandato” de 1953. Esto culmina con su fuerte crítica a la tradición filosófica, a la ontología y a la “política de la guerra” de la cultura europea en 1961 con

quizás su pregunta refleja que, de modo no deliberado, su obra ha entregado ciertas reflexiones a este desgarró occidental, pues él nunca pudo olvidarlo. Pero sí creemos que intencionadamente construyó un pensamiento novedoso a partir de un giro crítico a la tradición para repensar los horrores del siglo XX.

De este modo, no habría por qué dejar a Lévinas solo como pensador de la ética. Sus nociones de justicia, paz, Estado, estructura política de la sociedad nos muestran que lo político está urdiéndose con su fondo ético. Los conceptos mencionados se tejen de modo transversal y entrecruzan las nociones indiscutiblemente éticas, tales como el rostro y el otro. Así también ocurre con los entramados que surgen desde ahí: relación asimétrica de la socialidad; fenomenología del Otro como enigma; subjetividad pasiva; irrupción del “de otro modo que ser”, entre tantos más.

El filósofo francés (Lévinas 2006a, p. 275) relativiza lo político –y le introduce una cuota de complejidad, sin reducirla en su importancia–, pensándola *después* de la interpelación que hace el Otro bajo su sentido ético ya alejado de la ontología del ser. Lo primero sería la responsabilidad por el Otro, el sentido es esa *relación asimétrica* que instala el rostro del Otro. Pero cuando ya se vive la multiplicidad humana que se afirma en este ser responsable-por-el-otro, es la dimensión de lo político la que viene a instalarse con fuerza, y así, simetrizar las relaciones dando justicia al tercero –*le tiers*– (Lévinas 1993, p. 131). Cuando ya habla de justicia por el tercero, vislumbramos el Estado pensado por Lévinas, ese Estado justo e igualitario (Lévinas 1987, p. 240); en palabras de Sucasas (2011): el Estado liberal.

Nos preguntamos, por tanto, ¿qué sucede al interrogar ciertos conceptos levinasianos tales como el sentido, el otro y el rostro bajo la óptica política descrita por Abensour? ¿Los nuevos sentidos conceptuales desplegados por Lévinas podrían repensarse desde “lo político”, en el sentido provisto por Abensour, para visualizar una renovación política, para poder llegar a las “cosas políticas mismas” desde un fondo de humanidad? Pues bien, nos introducimos así a la “difícil política” (Sucasas 2011, p. 115) de Lévinas desde la óptica de Abensour para ver si logramos metódicamente llegar a ese posible –o tal vez utópico– lugar de imbricación entre lo ético y lo político. A ese espacio de irreductibilidad que es lo político que no olvida lo humano y que por tanto, puede llegar a las “cosas políticas mismas”.

Totalidad e infinito, lo que puede ponerse en relación con artículos que van entre 1950 y 1970 reunidos en *Difícil Libertad*. No obstante, veremos cómo en otros textos posteriores logra conciliarse con una política que no puede olvidar su responsabilidad ética con el otro en tanto piso necesario para lo político, tal como estamos esbozándolo preliminarmente. Ahí puede pensar un Estado y una justicia, por ejemplo, *De otro modo que ser* de 1974; “*Paix et Proximité*” de 1984, entre otros. Sin embargo, este recorrido no es tan lineal, porque en muchos de estos textos tardíos vuelve sobre la crítica política como en un intento por no olvidarla.

2. Inicios de la extravagante hipótesis de Abensour⁴

Los dos artículos de Miguel Abensour, a saber, “La extravagante hipótesis” y “El contra-Hobbes de Lévinas” están escritos en años cercanos y ambos publicados en el transcurso de 1998. Ahí, el francés instala una relación interesante entre los dos escritos, poniendo en relación su filosofía política crítica con la mirada política de Lévinas logrando así un mayor sustento teórico.

La filosofía política abensouriana está en sintonía con ese espacio teórico en que se pretende “volver a las cosas políticas mismas”, o bien, “redescubrir lo político” contra todo totalitarismo, lo que se pone en una relación estrecha con la irreductibilidad de lo político que precisa un retorno a ellas sin olvidar la condición de lo humano como eje fundamental (Abensour 2007, p. 12 y 14).

Por lo mismo, la filosofía política abensouriana se cruza de manera precisa con “lo político” que arroja el *sentido* dispensado por el *rostro* del *otro* hombre desde las articulaciones del “Lévinas político”. La perspectiva de lo político en Abensour se nutre con esas vías insospechadas que pretenden repensar el cruce entre lo ético y lo político sin la mirada antagónica de que es un campo o el otro (Gutiérrez 2012, p. 88). Por tanto, Abensour difiere de la tesis del “*tout éthique*” por la cual todo el pensamiento de Lévinas estaría en la órbita de la ética (Abensour 1998, p. 120).

Por el contrario, Abensour propone articular y hacer converger lo ético y lo político para enriquecer su filosofía política crítica. No obstante, ¿cómo hace converger esta relación ético-política? ¿Cómo explica desde ahí estas posibilidades de redescubrimiento de lo político como retorno a lo irreductible de lo humano? En esta dirección es que

⁴ La lectura política de Abensour sobre Lévinas pretende mostrar que “lo político” no puede olvidar su vínculo humano—su paz ética en lenguaje de Lévinas—, porque en caso contrario se convierte en una política de los cálculos y del olvido del hombre mismo. Podríamos decir que Abensour desde “El contra-Hobbes de Lévinas” y la “Extravagante Hipótesis” logra pensar cómo en la irreductibilidad de lo político hay algo que siempre lo excede (lo irreductible de lo humano). Y ahí establece convergencias críticas en un Estado que está sobresignificado, no cerrado, continuando su lectura sobre Marx en su texto: “Democracia contra el Estado”. Aquí se puede hacer converger lo político y la alteridad de esa política extravagante de Lévinas como en un gesto meta-político. En esta discusión, Sucasas hace aparecer una línea crítica a nuestra postura y a la de Abensour: piensa que se establece una aporética en el cuerpo de la ética levinasiana, en tanto existe una dualidad entre ética y política, entre bondad y justicia. “(...) la reconstrucción levinasiana de lo político desde la pureza o absolutez de la exigencia ética desemboca en ambivalencia (...)” (Sucasas 2011, p. 137). Para él hay ahí una falla de lo político en Lévinas, cosa que para Abensour no será así. Sucasas somete la tesis levinasiana de este exceso en el Estado desde los análisis de la política mesiánica (Sucasas 2011, pp. 143-150); pareciera que desde ahí resuelve la aporía de la “difícil política” levinasiana, no sin antes afirmar algunas críticas potentes, tal como el hecho de que Lévinas lo que hace es “confundir (...) el plano espiritual de las aspiraciones mesiánicas y la facticidad de una acción estatal” (Sucasas 2011, p. 149).

Abensour retoma las *extravagantes* lecturas de lo humano, de la configuración de lo social, de la justicia y su relación con el origen del Estado, para mostrar que siempre en Lévinas está esa idea de “excedencia”, “salida”, “extra” como gesto filosófico que también teñirá esta nueva lectura de lo político, bajo la convicción de que en lo político no se olvide el hecho ético que –para Lévinas– “no es otra cosa que el lugar del otro hombre” (Gutiérrez 2012, p. 91).

Resulta pertinente volver sobre algunas interrogantes ya planteadas. ¿A qué está expuesta una ética sin su vinculación a lo político? ¿No hay una violencia ética de esa pura responsabilidad por-el-otro que no permite darle un sentido a ese otro del otro, al tercero? No obstante aquello, nos preguntamos también: ¿A qué está expuesta una política que no considera el hecho ético? ¿No hay ahí otra violencia que se asoma como posibilidad de máxima tiranía, de pura violencia ontológica?

Desde estas interrogantes Abensour comienza a hacer converger los dos campos de lo ético y lo político a partir de Lévinas. Resume notablemente el origen del Estado y la sociedad, dejando atrás todo el andamiaje antipolítico de Lévinas. Abensour establece las ideas sobre la cual aquella *extravagante hipótesis* de Lévinas piensa el origen del Estado y/o de la sociedad: figura de *exageración*, carácter de extraordinario, poder de *errar*, de vagabundear y apartarse de los caminos ya trazados. De este modo, el origen del Estado y de la paz ética radica en que provienen de una responsabilidad de uno por el otro que es irreductible, pues la figura del rostro del otro hombre dispensa un sentido *informe* que no se reduce a nada y que está fuera de la trama del ser: pura búsqueda de lo humano (Abensour 2007, p. 277). Y a ella se superpone un orden razonable mediante el saber: irrumpe la filosofía que le da *medida* a esa infinita responsabilidad por el otro cuando aparece el tercero: cuestión de justicia.

No obstante, el primer elemento en Lévinas –dice Abensour– está lejos de los análisis psicológicos, sociológicos y antropológicos, pues en su rechazo a la política de la guerra, lo que se objeta como primera cuestión es su relación directa con el ser. Entonces, para explicar el origen del Estado y su política de la paz ética, se requiere volver sobre lo humano –las relaciones entre los hombres– donde se procede desde el *desinterés* (des: evasión; inter: elementos del ser; ese: ser). “(...) las relaciones humanas, en cuanto humanas, proceden del desinterés. Lo humano en el sentido levinasiano del término, comienza más allá del *conatus*” (Abensour 2007, p. 280). La *extravagante hipótesis* comienza con el nombre de lo humano, otra orientación hacia el origen del Estado bajo nuevas aperturas, pero sin pretensiones de querer superarlo en su existencia. Se sigue estando en el Estado.

Sin embargo, Abensour se pregunta si esta apertura hacia una orientación de sentido ético posibilita otro tipo de Estado, un *más* allá del Estado en ese mismo Estado justo e igualitario propuesto por Lévinas. “(...) ¿el Estado no reconoce estar atravesado por un movimiento irresistible que lo lleva más allá de sí mismo (...)?” (Abensour 2007, p. 281). Sin contestar de modo directo, podemos esbozar que nuestro camino no será de menor desafío: tendremos que incursionar sobre las tradiciones estatales a la que nos lleva la *extravagante hipótesis*, es decir, examinar el nuevo origen del Estado propuesto por Lévinas (un social que proviene de un principio humano) que es contrario

al modelo de Estado de Hobbes (un social que proviene del principio animal). Este gesto es bien trabajado por Abensour para mostrar la vía posible entre ética y política como un camino *más allá* del Estado (cruzado por ese principio humano que está en “las cosas políticas mismas”). Pero esto no será posible si no se piensa el primer gesto filosófico en Lévinas que ha hecho posible esta extravagante hipótesis en nombre de lo humano, y que es la posibilidad de evasión del ser.

Primer gesto filosófico: la evasión⁵

Tenemos los conceptos levinasianos instalados en un territorio relativamente preciso: desde la crítica a la tradición filosófica hasta la nueva definición de una relación social asimétrica y ética; desde el entendimiento de un nuevo sentido en el rostro del otro hombre como conceptualización central de su filosofía hasta aterrizar en una “difícil política” que también comienza en una misma metódica que su ética; desde lo anti-político de la totalidad –gesto totalitario de los Estados y la política– hasta el Estado justo e igualitario.

Y ahora es el momento de preguntarnos con Abensour, ¿de dónde comienza esta extravagante hipótesis? Para pensar los conceptos éticos de Lévinas –sentido, Otro, rostro– en la clave política de Abensour no podremos obviar la necesidad de *evasión* del Ser que articuló Lévinas. Y así lo estipula claramente Abensour en una primera lectura respecto de Lévinas, la política tradicional tiene su correlato en este *encadenamiento al ser*, lo que trajo grandes desastres a lo largo del siglo XX: subyugación, sumisión, servidumbre y guerra. Abensour trabaja hace varios años este concepto de evasión levinasiano como una puerta de entrada a un nuevo estatuto de lo político. Por ejemplo, en su artículo “El Mal elemental” de 1997 articula la categoría de evasión con la filosofía del hitlerismo descrita en 1934: “(...) la categoría de la evasión, –crítica velada a Heidegger–, trabaja ya “en el vacío” el análisis del hitlerismo, develando así el fenómeno del encadenamiento” (Abensour 2001, p. 35).

⁵ Aquí presenciamos un gesto filosófico que puntualiza la no linealidad del pensamiento levinasiano, porque si bien desde *Totalidad e infinito* (1961) es donde radicaliza su “contra” a la ontología, esta crítica ya comienza en su texto *De la Evasión* (1935). Y es necesario ahora de la mano de Abensour dar cuenta de esta figura para comprender el estatuto político de Lévinas de modo más preciso. Abensour vincula fuertemente *De la Evasión* con *Algunas reflexiones sobre el Hitlerismo* (1934) pues ahí ya se visualiza la crítica a la ontología en tanto una política del ser como guerra; crítica que se profundiza posteriormente a la *Shoah*, lo que se visualiza nitidamente en *Totalidad e infinito*. Es desde aquí entonces, a partir de *De la Evasión*, que ya Lévinas quiere pensar la humanidad del otro hombre como posibilidad de una ética como filosofía primera, para pensar luego una política justa y que no olvide ese estatuto; así podemos llegar a entender su extravagante hipótesis. Y esta es la ecuación que está a la base de la filosofía de Abensour: un estatuto de lo político que bajo el lema de la crítica no pierda su humanidad, su condición ética irreductible, lo que nos hace pensar otro concepto de Estado, institución y democracia.

Podemos leer la *extravagante hipótesis* como un intento –en un primer momento– de salir del ser por una nueva vía que descentra el sentido común de lo político, pensando éste en los márgenes para poder salvaguardar al Otro y así re-pensar el Estado e instalarlo en una renovada mirada desde la aventura humana.

Pero veamos primero cómo se constituye en ese 1935 –bajo la lectura de Abensour– esta figura de evasión. Comencemos en 1934 con el texto levinasiano *Algunas reflexiones...* donde interpreta fenomenológicamente –y según Abensour esta fue la única vez que se arriesgó a aquello– el hecho socio-histórico del hitlerismo. Ahí estipula que en la primacía del cuerpo, por tanto, de la exaltación de la raza y de los lazos de sangre, es que irrumpe un modo específico de existir. Aquí sugiere, por primera vez, que la situación a la que el hombre está *encadenado* constituye el fondo de su ser y encierra su poder-ser (Abensour 2001, p. 47).

La cuestión que se debe precisar es por qué en la evasión se juega el horror del ser, aunque ya vemos que en *Algunas reflexiones...* ha dejado en claro un primer análisis sobre una filosofía que se urde en el *encadenamiento* al ser, que antecede a la necesidad de evasión, donde se juegan sentimientos elementales horribles de los cuales habría que intentar *salir*. Volviendo a *De la Evasión* vemos que Lévinas leído por Abensour explica cómo la sensibilidad moderna –en tanto visión de mundo– entra en una paradoja en la que por un lado hay un renacimiento de la ontología –se visualiza en el ser la separación con el *cogito* moderno–, pero a su vez, hay una sensación de que esta re-vuelta a la ontología es una condena –la más radical dice Lévinas– por parte de la filosofía del ser, en tanto es una influencia de sentido regido por un orden universal. Es aquí donde los pensadores de esta época ven también en el ser un peso muy profundo; como si fuese a su vez un mal de la época (Abensour 2007, p. 282. Lévinas 2000a, p. 78). La evasión es así una figura de crítica a la época.

Lévinas configura en torno a la evasión una doble crítica, tanto a la tradición que siempre pensó ontológicamente (ser como fundamento del *cogito*), y a la filosofía alemana –de modo solapado a Heidegger–, que logró pensar la diferencia ontológica (por un lado, el ente como lo que existe –límites del ser que concierne a su naturaleza que quiere trascender esos límites del ser/existente–. Y por otro, la experiencia del *ser* mismo –la existencia misma–. Lévinas pretende mediante la evasión salir de esta última categoría –la existencia misma–. Así, irrumpe la crítica a la ontología que estipula que la sensibilidad moderna pudo percibir “en el ser una tara más profunda”). Parecía que en la existencia misma había un peso y había que buscar conceptos críticos que permitieran dejar atrás la ontología. “Lévinas en oposición apenas encubierta a Heidegger, reconoce al deseo de evasión la fuerza de llegar al núcleo de la filosofía y de poseer un alcance crítico capaz de ejercer en múltiples direcciones: primero, conduce a una crítica de la filosofía tradicional y después, lleva a una crítica de la nueva filosofía alemana y de su maestro más prestigioso” (Abensour 2007, p. 282).

Si bien Lévinas está de acuerdo con la distinción ontológica de Heidegger, cree que el existente no puede estar comandado por la *existencia misma* y lo que configura es el concepto de la *excedencia*. Este neologismo que construye es para mostrar la originalidad irreductible del *existente* –es decir, del hombre mismo–. Lo que Lévinas nos sugiere es

que la *evasión* pone en juego el horror del ser mismo. Es decir, hay que salir por una nueva vía mediante la *evasión*, porque el ser sería justamente ese *aprisionamiento* del cual se trata de salir. En la identidad del ser se revela esa naturaleza de encadenamiento frente a la cual sufrimos; y como dice Lévinas, nos invita a la *evasión* (Lévinas 2000a, p. 82). Abensour se pregunta: “¿Acaso la reflexión sobre el encadenamiento no sugiere la elaboración de la categoría de *evasión*? E inversamente, ¿la categoría de salida no aclara a su vez el fenómeno de encadenamiento?” (Abensour 2001, p. 63).

Así es como Abensour lee en Lévinas que bajo este punto anti-ontológico –en tanto *evasión* y *excedencia*– se articula el fracaso de los ideales de felicidad y dignidad humana que prometía la ontología, y por esta razón hay que salir del ser por una nueva vía que nos hace invertir nociones del sentido común y de la sabiduría de algunas naciones. “En el vuelco de estas evidencias comunes encontramos, exactamente, la extravagante hipótesis. Si esta hipótesis se desmarca de las vías trazadas por la sabiduría de las naciones –si extra-vaga–, si posee la fuerza de escapar de las vías marcadas, evidentes o tenidas por tales, es porque es el fruto de esa teoría de la *evasión*, de la puesta en práctica de la categoría de salida” (Abensour 2007, p. 283).

La *evasión* y su crítica

La filosofía levinasiana construye una hipótesis que se esfuerza por romper la filosofía del ser, de lo Mismo. Se dirige contra esa ontología que asigna la guerra en tanto es pura perseverancia en ser, eje sobre el cual se ha erigido la política occidental. Una política fundamentada sobre el *conatus essendi*, o bien, respecto al *Dasein* en el cual su ser se trata de su ser mismo. Es aquí –dice Lévinas en *De otro modo que ser*–, en este acontecimiento ontológico que el ser se pone en juego en los egoísmos que entran en conflicto unos con otros, unos contra otros, todos contra todos –casi en un gesto hobbesiano– (Abensour 2007, p. 284).

Lo que se pretende es alcanzar aquella *paz ética* que Lévinas establece como distinta a la de los imperios –ser como guerra–, pues en éstos siempre se ha privilegiado una política del cálculo y la mediación, instaurando una paz política que reduce lo humano al juego del ser. Como ya lo dijimos, está Lévinas –nuevamente– contra una política de la fuerza que se observa desde la ontología. “Queda patente el vínculo entre filosofía de la *evasión* y la extravagante hipótesis. Dónde puede manifestarse “la extravagante generosidad para con el otro” si no es más allá del ser, más allá del *conatus* y, por tanto, más allá de la guerra” (Abensour 2007, p. 285). Esta salida del ser que se traduce en una responsabilidad ética es lo que Lévinas establece como contrapunto a la ontología. Si bien existe la conexión entre la figura de la *evasión* en tanto metáfora de salida y deseo de *excedencia* con el inicio de la extravagante hipótesis, estos vínculos –dice Abensour– no bastan para explicar la mirada levinasiana. Está la posibilidad de buscar otras figuras de *evasión* a lo largo de la obra de Lévinas –cuestión que nosotros ya hemos esbozado–, y ellas muestran su crítica a la política tradicional en un intento de pensar lo político desde otra matriz de sentido.

Aquí lo interesante es cómo Abensour establece la conexión fenomenológica en Lévinas con su propia noción de la reducción fenomenológica. Este andamiaje le sirve para revertir y proponer su mirada respecto a la política de la ontología en su extravagante hipótesis. Y esta reducción fenomenológica lo que configura es justamente aquello que nuestro recorrido ha mostrado: un cuestionamiento al sujeto de la razón, el que se configura como pura adecuación al saber. Según Abensour, lo que intenta Lévinas es un distanciamiento del mundo –de ese *lugar* al que apela Heidegger–, la desaparición de la conciencia lúcida para mostrar giros “revolucionarios” mediante su reducción fenomenológica que lo lleva a la extravagante hipótesis como intento de una nueva política (Abensour 2007, pp. 286-292).

Ahora bien, sabemos que es una nueva política que se erige contra la ontología, en la cual las relaciones entre los hombres se establecen como relaciones de fuerza, de modo casi animalesco, dice Abensour. De la construcción del “todos contra todos” hobbesiano, se cae inminentemente en aquel estado de guerra generalizado. No obstante, este trabajo de reducción de Lévinas no apunta solo contra Hobbes –figura que ya analizaremos– sino que deja aparecer la asimetría intersubjetiva como articulación de lo social y como primera base de lo político.

Estaríamos en la última figura de la reducción, nos dice Abensour: aparición de otra figura de lo humano como opuesto a las evidencias del mundo. “La reducción intersubjetiva es el estadio último de la *Epokhé*, allí donde se muestra y desarrolla sus efectos en toda la amplitud. Introducción a “algo distinto del saber” (...) El encuentro con el rostro del otro, aventura excepcional, verdadera conmoción, despierta al yo de su sueño dogmático, de su soberanía replegada sobre sí en una quietud satisfecha” (Abensour 2007, p. 288). Hay aquí una revelación de una relación humana que no es relación de fuerza; no hay enfrentamientos de fuerzas.

3. La extravagante hipótesis y el Estado que no olvida lo humano

Abensour (2007, p. 293) logra establecer relaciones entre el primer gesto filosófico de la evasión en Lévinas con la reducción fenomenológica. “Sería más justo considerar que la reducción fenomenológica produce efecto de evasión”. Esto permite mostrar que del encuentro con Otro en base al rostro se permanece trascendente al mundo, y ahí está la base de la extravagante hipótesis: siempre permitiendo un pensamiento *más allá* del ser, evitando la institución de la violencia ontológica gracias a la irrupción del rostro del otro. Se erige otra institución desde la fragilidad y debilidad humanas, desde esa relación social ética que es asimétrica y que nos sitúa en una relación con lo humano propiamente tal. Desde aquí entonces es que podemos “volver” al mundo, a la ontología de la política que simetriza las relaciones (Lévinas 1987, pp. 234-236). Pero ¡cuidado!, porque esta vuelta es reescribiendo la ontología de esa justicia por el otro desde la proximidad que impone el rostro del otro –justicia por el tercero que puede comparar a los incomparables–. “El otro detenta la clave de esta salida hacia otra forma de ser”, dice Abensour (2007, p. 293).

La figura de salida da cuenta del vínculo humano propiamente tal, el cual se escapa a la indeterminación primera en su relación con el ser. Este *encadenamiento* al ser que sería el “fiasco humano” o el “desastre” –como dice Blanchot–, requiere un giro hacia la extravagante hipótesis que hace pensar otra comunidad, otro concepto de lo político, y por tanto, otro origen del Estado y sus instituciones. ¿Y cuál sería ese giro? ¿No hay en ese término “más allá de” algo que también debe articularse en el Estado justo e igualitario de Lévinas, es decir, en su concepto de lo político y no solo en su gesto contra la ontología?

Como hemos establecido, una sociedad cuya política se instala desde el principio de identidad, de la “excesiva preocupación de sí”, negando la alteridad, configura un Estado que pretende limitar las fuerzas violentas del “todos contra todos”. “(El hitlerismo y el encadenamiento al ser es) la autorreferencia y cerramiento a la exterioridad, la autoconstitución en la negación de la alteridad (...) la absolutización y la autoposición generan una serie de consecuencias que son propias del ser engarzado (...)” (Abensour 2001, p. 84).

Si desentrañamos el párrafo anterior en su sentido inverso, vemos que en el fondo prepolítico de la relación ética que ya está fuera de esa *autodeterminación* y *autoafirmación* –en un contrapunto con Hobbes–, el Otro incorpora una fuerza distinta que no opone una fuerza contra el otro, sino que escapa a los datos objetivos calculables, siendo pura imprevisibilidad de reacción. En cambio, la tiranía sin rostro sería aquella socialidad de la igualdad, claramente revisada en Hobbes (Abensour 2007, p. 292. Lévinas 2001b, p. 73).

El “contra-Hobbes de Lévinas” según Abensour

Abensour trabaja para pensar cómo esta extravagante hipótesis *repiensa las tradiciones estatales* y quiere repensar junto con Lévinas las conceptualizaciones sobre lo político. Esto sigue a la pregunta que ya se hacía Lévinas sobre la procedencia del Estado justo e igualitario (Lévinas 1984, p. 346). Ese Estado que no se cierra en su autodeterminación. Surge así el siguiente punto de tensión: El Estado como forjador de una paz ética derivará de la proximidad humana de esa responsabilidad con el otro y *limitará* el infinito que afecta la relación ética (Lévinas 1987, p. 240). O bien, y en contraposición, será un Estado que *limitará* la violencia, los excesos de la guerra de *todos contra todos*, ahí pues el Estado de Hobbes. Se pregunta Abensour qué acontecimiento se trata de limitar en ambos modelos estatales. Y responde que lo ético de la proximidad con el otro, en el primero, y la guerra, en el segundo. El primero sería un social o un Estado que procede de un principio humano, de la relación “del hombre *para* el hombre”. Y el segundo, procede del principio animal, donde el hombre es un lobo para el hombre (Abensour 1998, p. 122).

Cuando Lévinas ha logrado responder a estas preguntas es porque ya articuló sus contradicciones sobre el Estado, de ahí la importancia para nosotros en hacer este recorrido. De este modo, elaborando sus contradicciones visualizamos que él construye esta oposición de figuras estatales sobre una primera oposición que es Roma versus

Jerusalén, básicamente en su texto “El Estado de David y el Estado de César”. Y es aquí donde Abensour resume muy bien esta oposición articulando en alguna medida la lectura del Estado mesiánico en Lévinas.

El modelo de Hobbes se basaría así en el Estado de César, el cual surge de la guerra y la limitación de aquella violencia. Es un Estado que conoce la paz a partir de la guerra, como un “contra” los otros, un “contra” los semejantes articulándose desde ahí el derecho de los humanos. Pero por otro lado, está el Estado Davidico de Jerusalén que, como dice Abensour, proviene de una fraternidad primera, irreductible, la cual hace irrumpir una paz de la proximidad, una paz que es para-el-otro [*autrui*]. Y aquí Abensour –al igual que Lévinas– no escapa a responder sobre la violencia de Israel en la historia. Pero más allá de las evidencias del sentido común actual sobre aquella violencia, según Lévinas –cuestión con la cual concuerda Abensour– no es desde ahí que nace el Estado, sino más bien desde la relación ética (Abensour 1998, p. 123). Entonces, lo relevante es que Lévinas puntualiza que si bien la ciudad mesiánica no se sitúa más allá de la política –pues conserva una forma política–, la cuestión central es que la ciudad sin más, en tanto que es política, no está de lado de lo religioso. Por eso puede pensar otro modelo de Estado, pudiendo siempre anunciar un más allá del Estado (Lévinas 2006a, pp. 265-266)⁶.

Ahora podemos entrever la posibilidad abensouriana de pensar el modelo levinasiano de Estado como un “contra-Hobbes”, casi punto por punto, como dice Abensour. “La extravagante hipótesis que hace proceder el Estado de la proximidad original abre, por tanto, la vía a la crítica e incluso a la revuelta que lleva a invocar este origen extraordinario” (Abensour 2007, p. 298). Bajo un gesto crítico entonces es que Lévinas puede decir que el modelo de Estado e institución que se construye desde Hobbes es bajo el lema de la unidimensionalidad del Estado, centrado sobre sí mismo. Nace de la violencia, pero a su vez, está indicado a limitarla. Mantención de una lógica centrípeta, hacia el interior, pura autoafirmación generando la tan criticada totalidad. Aquí sí se reduce lo político a una técnica juzgándolo en su eficacia; olvido de criterios políticos y éticos. “Unidimensionalidad que, bajo la cobertura de la *Realpolitik*, reduce –ya que la tentación de siempre está ahí en la modernidad– lo político a una técnica, o peor todavía, a lo que denominamos, en nuestro días “la gestión” de los conflictos de bloqueo (...)” (Abensour 2007, p. 299). Como consecuencia, este Estado y sus instituciones influyen sobre el destino de los hombres siempre como fuente y mediación de conflicto y violencia.

En una trama completamente distinta, la hipótesis levinasiana descansa sobre ese fondo prepolítico de la asimetría de lo ético social que impone la proximidad del Otro. Esto genera una pluridimensionalidad del Estado, “dividido entre la aventura

⁶ Aquí vemos cómo Abensour (2007, p. 296) rescata los textos talmúdicos (judaicos) para mostrar el modelo levinasiano “contra-Hobbes” en un intento de lectura laica y política. Cuestión en contraposición a la postura crítica de Sucasas, como establecimos en otra nota. Aquí hay otros comentaristas críticos a Lévinas sobre este punto (Caygill 2002, p. 159).

extraordinaria de la que procede y el fin que persigue que no es otro que la justicia” (Abensour 2007, p. 300). Aquí se juegan dos cuestionamientos importantes, pues en el modelo levinasiano del Estado, éste siempre debe estar *descentrado* para poder responder a estas interrogantes de modo óptimo. Entonces, por un lado, es un Estado que dado que genera una coexistencia justa no puede olvidar la aventura de la cual proviene: la generosidad-para-con-el-otro. Y por otro lado, solo desde ahí es que podrá acceder, dice Abensour, a este objetivo por el cual está construido: el dar justicia al tercero. Es por estas dos cuestiones que se avanza “(...) hacia un Estado descentrado, hacia un Estado al que somete las determinaciones propias del movimiento centrífugo, en la medida en que una eficacia orientada de otra forma viene a superponerse a la institución. El recuerdo de la aventura primera –la proximidad– y el *telos* del Estado –la justicia– permitirán luchar contra la inclinación natural del Estado que consiste en volver a centrarse sobre sí mismo, a poner en marcha una lógica centrípeta que lo lleva a construirse y a reconstruirse como totalidad” (Abensour 2007, p. 300).

En este descentramiento del Estado se juega una cosa particularmente importante en Lévinas y también en Abensour: que en lo político no tiene por qué pensarse como punto de origen el ser, el propio Estado, la política y sus técnicas, sino que en el Estado se juega la pluralidad primero que hace mantener al Estado fuera de su propia totalidad. Ya lo dijo Lévinas en “*Paix et Proximité*”: la paz y la justicia pueden dar origen al Estado, pero desde una legitimidad ética; donde la responsabilidad de uno para el otro pueda dibujar el límite del Estado. Nuevas vías insospechadas del origen del Estado.

4. Lo político a partir del sentido del rostro del Otro

Hemos visualizado la potencia del paso de la ética a lo político que “se comprende como un particular proceso de limitación (...) Lo que se limita, lo que se relativiza es la alteridad del Otro. Esta limitación es necesaria pues es justamente apertura y posibilidad de la política” (Gutiérrez 2012, p. 92). Como dice Abensour irónicamente: aunque Lévinas no sea un pensador de lo político (ni filósofo político), lo que sí ha puesto en juego es la importancia de la multiplicidad humana en la estructura política que está sometida a leyes, pues ahí se ha logrado articular una sociedad e instituciones igualitarias que no olvidan ese desfase del para-el-otro de la subjetividad. Así se inaugura lo político como el paso de la relación ética a la reversibilidad del “entre” ciudadanos. Simetría que permite esta justicia; esa que se da por el tercero sin olvidar lo ético (Abensour 2007, p. 302).

Abensour entrega espesor a su idea de la “filosofía política crítica” desde Lévinas, pues ahí hay lecturas políticas necesarias para pensar esta nueva filosofía política respecto a un cambio de sentido en lo político y en su configuración de Estado que se ancla en la mirada del rostro del otro –esfera ética–. “También es legítimo sostener que Lévinas, lejos de recurrir a la ética para despreciar lo político, inventa, más bien, entre las dos esferas una articulación original que pretende dar a lo político su consistencia y dignidad, renovar, de alguna manera, la cuestión política” (Abensour 2007, p. 302).

Relación clara con nuestra clave de lectura y que deja en diálogo –por decirlo de algún modo– la esfera política y la ética.

Según Abensour, esta relativización de lo político a la instancia ética –sin reducirlo– lo efectúa Lévinas en un *doble movimiento*. Primero, hace emerger lo *irreducible de lo político*, pues lo hace digno. Lo que sugerentemente llama una meta-política (Abensour 2007, p. 302), pues en este componente centrífugo del Estado está lo humano que no permite que se cierre como un Todo, encontrando en este desfase interhumano la excelencia, la búsqueda del buen-vivir para los hombres, dice Abensour. (Entre paréntesis hay que decir que esto fue lo que Marx pretendió y no pudo consolidar en aquel movimiento de descentramiento moderno contra el Estado cristiano; en cambio, Lévinas, atento al fracaso de aquel gesto moderno, pretende poner una voz de alerta sobre los peligros que rodean toda institución cuyo objetivo final es encontrar su centro de gravedad). Y segundo, evita dos problemas: por un lado, saca lo político del tecnicismo, y por otro, no lo transforma en religión (Abensour 2007, p. 306)⁷.

Hay una política que no puede olvidarse de ese fermento, de ese sedimento ético; hay una política que es irreducible porque no es puro cálculo ni perseverancia en ser, sino que es irreducible por su fondo humano y ético desde el rostro del otro que hace que tanto lo político, la justicia y el Estado no puedan cerrarse sobre sí-mismos. En Lévinas habría una intención de pensar que en el descentramiento del Estado hay un gesto similar al que el Yo recibe cuando irrumpe el Otro: sale de sí, pierde su estado de conservación, esa perseverancia en ser. Y por tanto, para Lévinas, la idea es que “el Estado descentrado también experimente una torsión destinada a arrancarlo de su sueño de soberanía, de su imbricación en el mundo y sus fronteras para dejar remontar un más acá “anárquico” de donde procede, el infinito de la responsabilidad para-el-Otro (...) Un más acá que remite a un más allá” (Abensour 2007, p. 306).

Y hace ya varios párrafos que se nos impone este último tema en cuestión. Tal como lo visualizamos en la oposición entre el Estado de Roma (Hobbes) y el Estado Davídico (Lévinas) y sus configuraciones, en este último se anuncia un *más allá* del Estado que también impone la extravagante hipótesis –más allá de la política razonable– (Abensour 2007, p. 297). De este modo, para Lévinas –cosa con la que concuerda Abensour– el Estado está constantemente atravesado por una *sobre-significación*, está siempre en conexión con un más allá de sí mismo. Abensour marca el análisis fenomenológico de Lévinas como si pusiera el fenómeno en escena. Entonces, en esa sobre-significancia del Estado lo que hay es que existe en el Estado más que el Estado. Y este implícito se reconoce en la proximidad y en la responsabilidad con el otro. “Lévinas plantea

⁷ Es interesante ver cómo Abensour justifica que Lévinas no regrese nunca a un campo de lo teológico político, cuestión que es criticada por otros comentaristas de Lévinas (Sucasas, por ejemplo), justamente cuando éste establece la imbricación política-ética. Abensour sostiene que tal como dice Lévinas, la trascendencia descubierta en la relación con el rostro del Otro no tiene nada de teológico, por tanto, no hay confusión teológica-política en ningún momento. Es más, Lévinas tampoco apela a la construcción de instituciones religiosas y políticas (Abensour 2007, p. 305).

una relación entre lo estatal y lo distinto al Estado –la proximidad–, entre estas dos dimensiones que comunican, necesariamente, y deben seguir comunicando” (Abensour 2007, p. 307).

Un paso clave se nos impone aquí. Lévinas nos lleva sobre la intervención del tercero. Pero como dice Abensour, Lévinas viene a cambiar la historia del tercero, de ese “tercer hombre” (*troisième homme*) que ya no es más aquel Estado que detiene desde las alturas todos los antagonismos del “yo”, tal como se ve en el modelo de Hobbes, incluso en aquél de Hegel –el cual supera los conflictos de la sociedad civil burguesa– (Abensour 1998, p. 127)⁸. Este tercer hombre sería un observador neutral, cuyo punto de vista surge desde la razón universal. En contraposición, el tercero (*le tiers*) levinasiano que abre la posibilidad de justicia, viene a limitar toda la potencia y violencia ética por una medida de justicia en el marco de un Estado que nace de la proximidad para con el otro, pero Estado que finalmente está orientado a la justicia y que introduce –mediante el tercero– la objetivación y el poder de comparación de los incomparables (Abensour 1998, p. 127). Si bien ya explicamos con detalles la justicia del tercero, lo que hace aquí Abensour –y por eso es un paso clave– es que logra articular la relación de un Estado justo que tiene un *plus* de esa proximidad en el tercero: nuevamente existe convergencia entre la ética y lo político.

Esta idea en que el tercero impone una justicia como medida y limitación de la infinita responsabilidad por el otro, justamente lo que permite es que el Estado no se cierre y bloquee las comunicaciones entre la justicia y la responsabilidad de esa proximidad. “El desinterés no deja de asediar al Estado de la justicia, dividido, diríamos, entre su origen y su *telos*; pero, por añadidura, convulsionado por el intercambio permanente de la justicia y de la responsabilidad (...) La aparición del tercero y sus efectos no cerrarán la vía de la proximidad, porque medir el para-el-otro no significa olvidarlo (...) también en la relación con el tercero persiste, perdura, imborrable, la relación ética” (Abensour 2007, p. 308). Se visualiza la estrechez entre la responsabilidad por el otro en la relación ética y la justicia; habría una naturaleza plural de la justicia en el Estado levinasiano, de ahí que esté más allá de sí.

En la convergencia de lo político y lo ético hemos podido dar cuenta de este más allá del Estado y sus implicancias. Vemos aquí cómo la postura política de Lévinas desde su Estado justo –desde el tercero hasta la comprensión de ese *plus* que hay en el Estado sin ser parte del Estado– potencia la lectura crítica de Abensour desde la cual surge nuestra propia clave de lectura de “lo político”. Clave que pretende reivindicar un estatuto de lo político como irreductible en tanto puede “volver a las cosas políticas mismas” –al son de Abensour– sin rigidizarlas y sin perder la capacidad de constituirse

⁸ Esta diferencia entre algunos conceptos de “tercero” también se puede ver en Bernasconi, R. (2005), “The third party, Levinas on the intersection of the ethical and the political”, en C. Katz ed., *Emmanuel Lévinas: Critical assessments of leading philosophers*, Volume 1: “Levinas, phenomenology and his critics”, GB: Ed. Matter & Selection, p. 45.

en un Estado e institución. Pero la clave está en que es una institucionalidad que respeta lo Otro y todo criterio de exterioridad pues éste ha permitido que se instituya.

Es en este extraño y poco legitimado Estado más allá del Estado –pues nunca se consolida– donde vemos que la ética le ayuda como una impulsión a no cerrarse, a no caer en sus límites estatales. Lo anterior genera una institución que no tiene principio ni origen, sino que se establece como un Estado justo que siempre está en contacto con lo que lo supera, con toda esa *anarquía* que entrega la extravagante hipótesis de la proximidad para-con-el-otro (Abensour 2007, p. 309). Por lo tanto, al interrogar los conceptos de sentido, rostro y otro de Lévinas en nuestra clave de lo político se deja aparecer un cruce interesante: “Lo irreductible de lo político, su carácter indómito es precisamente esta resistencia a devenir sistema cerrado, en el que un principio de regulación y de limitación vendría desde sí. Dicho de otro modo, lo irreductible no es una noción de clausura sino de abertura hacia lo Otro” (Gutiérrez 2010, p. 10). Es justamente esto lo que permite un “contra” ese Estado para que en su conformación no olvide de donde proviene.

5.- Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel. (2007), *Para una filosofía política crítica: Ensayos*. Barcelona: Anthropos. (“Avan-propos”. (2009) *Pour une Philosophie politique critique*, Paris: Sens & Tonka).
- Abensour, Miguel. (2002), “L’anarchie entre métapolitique et politique”, en G. Bensussan ed., *Cahiers philosophiques de Strasbourg T.14; Lévinas et la politique*. Strasbourg: Ed. Cahiers philosophiques de Strasbourg; pp. 109-131.
- _____ (1998), “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Levinas”, en J. Halpérin et N. Hansson eds., *Difficile Justice, Colloque des intellectuels juifs*. Paris: Albin Michel; pp. 120-132.
- _____ (2001), “El mal elemental”, en E. Lévinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. México: FCE; pp. 25-111.
- Caygill, Howard (2002), *Levinas and the political*. London & New York: Routledge.
- Gutiérrez, Claudia (2012), “¿La crisis levinasiana de la Filosofía política crítica de Miguel Abensour?”, en *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*, Raffin, M. y Podestá, B., eds., San Juan: Editor effha.
- _____ (2009), “Para una fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas”, en P. Bonzi y J. Fuentes eds., *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Santiago: Universidad de Chile y Barcelona: Anthropos; pp. 189-205.
- Lévinas, Emmanuel (2001a), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. México: FCE.
- _____ (2000a), *De la evasión*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.

- _____ (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme.
- _____ (2004), *Difícil Libertad*. Trad. Juan Haidar. Madrid: Caparrós.
- _____ (1993), *Entre nosotros, Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2000b), *Ética e Infinito*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: La balsa de la Medusa.
- _____ (2001b), “Libertad y Mandato”, en *La realidad y su sombra*. Trad. Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Ed. Trotta; pp. 67-85.
- _____ (2003), *Totalité et Infini. Essai sur l’exteriorité*. Paris: Poche Essais. Traducción *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1997), Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1982), *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit. Traducción *Más allá del versículo* (2006a), Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Ed. Lilmod.
- _____ (1984), “Paix et proximité”, en *Les cahiers de la nuit surveillée*. 3. Paris: Verdier; pp. 339-346. Traducción Andrés Alonso Martos y Francisco Amoraga Montesinos (2006b), *Revista Laguna* **18**: 143-151.
- Sucasas, Alberto (2011), “Difícil Política. Justicia y Mesianismo en Lévinas”, en J. Zamora y R. Mate, eds., *Justicia y Memoria. Hacia una teoría de la justicia anemnética*. Barcelona: Anthropos Editorial; pp. 115-151.
- Timm de Souza, Ricardo (2009), “El pensamiento de Lévinas y la filosofía política. Un estudio histórico-filosófico”, en P. Bonzi y J. Fuentes, eds., *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Santiago: Universidad de Chile y Barcelona: Anthropos; pp. 225-242.