

De otro modo que la política y la historia: la ética an-árquica de E. Levinas

JULIA URABAYEN
Universidad de Navarra

«El mal es una ofensa que el hombre hace al hombre»; *Difficile liberté*, p. 37.

Levinas es uno de esos pensadores exóticos que encontramos en la filosofía del siglo XX. Su original pensamiento, que se plantea como una enmienda a la totalidad de la filosofía occidental, ha sido –paradójicamente– ampliamente recibido y difundido en el mundo académico post-levinasiano. Se trata de un autor difícil y lleno de matices que siempre se resiste a la sistematización porque se ve a sí mismo como una voz en el desierto que anuncia o recuerda que la trascendencia se hace presente en la inmanencia gracias al rostro. Su pensamiento quiere ir más allá del ser y pensar de otro modo que ser, lo que supone afirmar la primacía de la ética frente a la ontología y sobre todo frente a la política y la historia. En este artículo, dejando de lado su crítica a la ontología, me centraré en la forma en la que Levinas va más allá de la historia, de la filosofía de la historia, hacia la ética.

La pregunta fundamental de este filósofo no fue ¿por qué hay ser y no más bien nada?, sino la cuestión más acuciante: ¿no es la moral una farsa?¹. La mirada de Levinas se dirige a la historia, a las guerras, a la desolación, a las naciones y sociedades y, sin embargo, no es ni una filosofía de la historia ni una filosofía social, sino una ética, o más concretamente, una elevación de la ética al rango de filosofía primera.

1. El fin de la filosofía de la historia moderna y el colapso del sentido tras Auschwitz

El nacimiento del mundo moderno, como destaca Arendt, supuso la aparición de un nuevo orden secular y ello hizo que los filósofos prestaran atención a la historia y a la acción del hombre sobre lo social y lo político². De ahí que muchos filósofos modernos y contemporáneos hayan tratado de comprender el sentido de la racionalidad histórica. En general, los autores modernos se acercaron a la historia con el objetivo de conocer sus leyes y con la intención de transformar y mejorar la situación de los seres humanos mediante el establecimiento de un nuevo orden social e histórico que fomentara la convivencia, la igualdad y la paz, a poder ser, perpetua. Por ello en la mayoría de estas lecturas modernas de la historia se acaba cayendo en utopías.

1 Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (TI)*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 47.

2 Esta idea la desarrolla Arendt principalmente en dos de sus obras claves: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993; y *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996.

Ante este tipo de comprensión de la historia, en el pasado siglo se ha insistido en los nefastos resultados que han seguido a la modernidad (guerras, genocidios, desigualdades cada vez mayores), que han mostrado que lejos de haber logrado el paraíso en la tierra, de vivir en el mejor de los mundos posibles, hemos creado un mundo más inhabitable para los seres humanos.

Son muchos los pensadores del siglo XX que consideran que esta forma de operar de la racionalidad moderna ha provocado una distorsión importante de la realidad y ha forzado hasta límites insospechados lo existente concreto para que encajara en el plan ideal, armónico, justo y perfecto. En este artículo, me centraré en el análisis que Levinas realiza de la situación que se ha generado en Europa como consecuencia de una equivocada concepción de la razón y de la filosofía³. Para el pensador hebreo los acontecimientos devastadores y bárbaros que han tenido lugar en el corazón del viejo mundo no son producto del azar; son la consecuencia de una visión de la razón y la filosofía que forma parte esencial de Europa desde Jonia hasta el idealismo, Jena.

El lituano considera que la filosofía europea es un pensamiento de la identidad, de la mismidad que deja fuera lo otro y, más concreta y dramáticamente, el otro: «desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable»⁴. De esta forma ha modelado y nutrido una civilización que excluye al diferente, al vencido, al extranjero⁵. Es una cultura de la identidad y la asimilación que, a fuerza de reduccionista, ha llegado a generar una forma de exclusión tan radical como el exterminio de los otros. Para Levinas, el crimen nazi sería fruto, uno de los muchos posibles, de una insuficiente consideración del sentido del ser humano, de la racionalidad y de la historia.

Según Levinas Auschwitz ha sido posible sobre la base de un pensamiento del vínculo social pensado desde la autonomía y el mismo. Es, por ello, una responsabilidad de todo Occidente, que ha sentado sus bases: la filosofía de la identidad y el mismo, que conduce a una egología; la primacía de la autonomía y la igualdad, en la que el yo se afirma a sí mismo y, por medio del concepto, absorbe al otro; y el paganismo o asentamiento del vínculo social en el particularismo natural en comunión inmediata con el lugar y el suelo.

Por ello para Levinas la mala conciencia que ha seguido a estos acontecimientos es una mala conciencia europea y no solamente alemana: es toda la civilización europea la que queda puesta en entredicho en y tras el Holocausto⁶. Es más, es toda la racionalidad, principalmente la moderna, la que es cuestionada por sus resultados, que, obviamente, han sido nefastos y degradantes. Esas consecuencias son las que le llevan a decir a Levinas que la civilización que ha dado lugar a ello es en realidad barbarie: es inhumana y lo es porque no ha sabido crecer en torno a una concepción adecuada de la razón, su alcance y sus límites, y del ser humano, su dignidad y su debilidad⁷.

Ante esta racionalidad o supuesta racionalidad, cuya culminación es la formulación de una filosofía de la historia, el pensador judío opone un rotundo rechazo: el sentido no reside en la his-

3 «L'histoire moderne de l'Europe est une permanente tentation d'un rationalisme idéologique et des expériences menées à travers le rigueur de la déduction, de l'administration et de la violence»; Levinas, E., *À l'heure des nations (HN)*, Minuit, Paris, 1988, p.157.

4 Levinas, E., *La huella del otro (HO)*, México, Taurus, 2000, pp. 49-50.

5 Levinas afirma que el principio básico de la filosofía occidental es la exclusión de «la barbarie salvaje de la alteridad»; Levinas, E., *HO*, p. 48. Esta filosofía es una forma de narcisismo. Cfr. Levinas, E., *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas (SS)*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1997, p. 69.

6 Cfr. Delhez M., Frogneux N., Guillaume, A. M., «Dieu d'après Auschwitz», en *Emmanuel Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, pp. 328-331.

7 «Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara»; Levinas, E., *De la evasión (DE)*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 116.

toria, ésta no es la última instancia del valor y el supuesto «juicio de la historia» es únicamente la narración de los supervivientes, más concretamente de los vencedores⁸.

A la política y la guerra con las que se tejen los hilos de la historia, Levinas opone la escatología mesiánica o profética, que revela una excedencia, pero se refleja en la historia mediante la ruptura y la dislocación⁹. Este sentido que viene de fuera a la historia es lo que permite superar el juicio de la historia: «la escatología, en tanto que el ‘más allá’ de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca. Sometiendo a juicio la historia en su conjunto, exterior a las mismas guerras que marcan su fin, restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas»¹⁰.

2. La crítica a la política: el orden racional que ejerce violencia

La seña característica de la filosofía occidental desde su nacimiento en Grecia es, según Levinas, su noción de razón que es unificadora, y que, al ser práctica, ha pretendido modelar una civilización racional, una civilización regida por el orden, lo que garantizaría la paz y la justicia. Esta construcción racional de la política y el Estado ha generado, sin embargo, un problema patente en su puesta en marcha en la realidad: los monstruos de la razón. Ese mundo ordenado y racional funciona perfectamente y eso es lo terrible: su funcionamiento ha dado origen a una funcionalización de toda la realidad. Así pues, el orden con el que se pretendía garantizar los derechos humanos y la paz se ha convertido en inhumano y degradante; en un sistema que no deja lugar para lo verdaderamente humano. Para Levinas lo más aterrador es que la degradación que produce no es resultado de una anomalía o fallo, sino de su correcto y eficaz funcionamiento: «hay crueldades que son terribles precisamente porque provienen de la necesidad del Orden razonable»¹¹.

Tal empeño por hacer, por ensamblar la realidad existente en una plantilla prefabricada y que no la tiene en cuenta provoca daños y lesiones a la realidad. Estos atropellos se hacen patentes en el dolor, en las lágrimas de los seres humanos que son «forzados», «integrados» o «sacrificados», pero este dolor no lo ve el sistema, el orden razonable, sino el ser humano: «hace falta, en tal situación, conciencias individuales, las únicas capaces de ver las violencias del buen funcionamiento de la misma Razón»¹².

Ante esta situación de inhumanidad, el europeo se siente descontento y desorientado: «la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad... Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, de la razón triunfante del saber; pero también, de milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo, de las dos guerras mundiales, de la opresión de los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo»¹³.

8 Cfr. Peñalver, P.: *Argumento de alteridad*, Caparrós editores, Madrid, 2001, pp. 43-44. Esta misma idea está presente en Benjamin, W.: 7ª tesis, *Tesis de filosofía de la historia*.

9 Cfr. Levinas, E., *TI*, 49-50. Levinas define la política en los siguientes términos: «el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra»; Levinas, E., *TI*, p. 47. En el prefacio a esta obra vincula la guerra, la totalidad y la ontología.

10 Levinas, E., *TI*, 49.

11 Levinas, E., *Liberté et commandement (LC)*, Fata Morgana, Paris, 1994, p. 22.

12 Levinas, E., *LC*, 80.

13 Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro (EN)*, Pre-textos, Valencia, 1988, p. 223.

Levinas, lejos de culpar de nada a la técnica, considera que simplemente es el efecto de una mentalidad¹⁴. Estas sociedades del bienestar que generan injusticias ponen de relieve la insuficiencia del humanismo europeo, que ha creído que la paz se logra mediante la razón o el diálogo entre seres entendidos como meros individuos de una especie, estableciendo de este modo una alteridad formal y reconciliable por asimilación, que siempre está sometida al peligro del poder que se logra gracias a la retórica, la publicidad, la propaganda y la mentira¹⁵. En cambio, para el pensador hebreo la única posibilidad de salir de esta situación reside en «una paz distinta de la simple unidad de lo diverso en la síntesis que lo integra; la paz como relación con otro en su alteridad absoluta, como reconocimiento de la persona en el individuo»¹⁶. La verdadera paz es posible gracias al encuentro de dos seres que no se objetivan, sino que se presentan cara a cara. Es la distinción y separación radical entre ambos lo que permite que surja el diálogo¹⁷.

3. Paganismo y desmitificación: el lugar de la santidad y lo santo

Una de las dimensiones que más destaca Levinas como factor de deshumanización y detonante del totalitarismo es el paganismo y especialmente el enraizamiento en la tierra. El pensador hebreo señala, en varias ocasiones, que la imagen que mejor representa a Europa es Ulises volviendo a Ítaca, el ser humano que vuelve a su hogar para encontrar su identidad en el mismo punto de partida de su viaje, que sólo ha sido un tránsito hacia su autoconocimiento¹⁸. Se trata de una conciencia que ha salido de sí para volver a sí asimilando a sí misma todo lo que ha encontrado en su despliegue.

Esta concepción del hombre lleva a una distinción entre griegos (seres humanos) y bárbaros (quienes no hablan griego), entre hombres civilizados y seres semi-humanos, y trata de asimilar lo otro o los otros a lo propio. Para Levinas esta fagocitación o identificación ha alcanzado su punto cumbre en las medidas adoptadas y puestas en marcha en la Alemania nazi, en los años de la denominada «Solución final», pero ésa es la culminación de una forma de pensar nacida en Grecia y vinculada desde su raíz al humanismo europeo¹⁹. Es decir, para Levinas la raíz de la incorrecta visión de la política y la historia se encuentra en el nacimiento de la civilización occidental, en Grecia, y no sólo en la modernidad.

Levinas incide en que estas «medidas» son el fruto de los restos de paganismo que siguen impregnando el alma occidental: el apego al lugar y la fascinación ante la naturaleza vista como una fuerza divina o sagrada²⁰. Para el pensador lituano el ejemplo paradigmático de este paganismo es Heidegger, quien entiende al hombre como el pastor del ser.

Esta divinización de la naturaleza es pura mentalidad mítica, que ha de ser combatida como un canto de sirenas, o más específicamente, como un canto a la naturaleza, que en algunos casos,

14 Cfr. Levinas, E., *Difficile liberté: essais sur le judaïsme (DL)*, Alban Michel, Paris, 1976, pp. 299-300.

15 Cfr. Levinas, E., «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, ediciones SM, nº 1, Madrid, 1984, p. 81.

16 Levinas, E., *EN*, p. 226.

17 Cfr. Levinas, E., «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», pp. 87-90.

18 Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 24.

19 Acusa al humanismo europeo de no ser suficientemente humano, lo cual ha quedado puesto de relieve por su incapacidad para detener la inhumanidad y degradación del pasado siglo. Cfr. Levinas E., *Dios, la muerte y el tiempo (DMT)*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 218.

20 Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 300.

acaba convirtiéndose en puro canto de y a la raza. Esto es lo que ha sucedido con el fascismo, que es simplemente un despertar de los sentimientos elementales²¹, de los lazos de la sangre que reducen el ser humano a su naturaleza entendida de un modo biológico. De esta forma, el criterio de delimitación del derecho de pertenencia a una sociedad es la consanguinidad o la raza²². Este rasgo se convertirá en el ideal regulativo de una nueva sociedad, armónica y perfecta, que se impondrá con violencia y exclusiones sistemáticas de las otras razas o antirazas²³.

Levinas afirma taxativamente que es necesario desmitificar el mundo para dejar paso a lo santo, que, bajo ningún concepto, puede confundirse con lo sagrado²⁴. Frente a las ideologías que ensalzan la naturaleza y la raza, la técnica, que permite que el hombre se separe de la naturaleza, es positiva y abre la posibilidad de entender el sentido natural de la naturaleza²⁵. Ésta es, por otra parte, para Levinas la labor que ha llevado a cabo el judaísmo en su oposición a toda forma de idolatría y de paganismo: no hay que adorar a falsos becerros, sino al verdadero Dios, a la verdadera trascendencia. Y esa trascendencia o santidad sólo puede ser encontrada precisamente gracias a la secularización de lo terreno, de lo natural, lo humano y lo histórico: la divinización de lo que no es tal supone una lesión de lo natural y una deformación de Dios.

Esta labor requiere entender la tierra no como lugar propio, como enraizamiento, sino como Alimento, Bebida y Alojamiento, es decir, como lo que cubre las necesidades del ser humano y éste ofrece al otro ser humano. Es el ámbito de la economía, de la satisfacción de las necesidades físicas, teniendo en cuenta que las necesidades físicas del otro son necesidades espirituales para el yo; pero ésta no es la dimensión que dota de sentido a lo humano²⁶. Lo verdaderamente humano no es su habitar o su ser en el mundo, sino su moralidad, el hecho de ser un ser moral o ético que es responsable del otro. De esta forma, el ser humano no se define por su pertenencia a un lugar, sedentarismo, sino por su responsabilidad, por su respuesta a una orden, nomadismo o salida sin retorno de Abraham²⁷.

4. El sentido de la historia para Levinas

En primer lugar, Levinas pone de relieve que su preocupación por esta cuestión obedece a motivos biográficos: «[mi vida] ha estado dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi»²⁸. Es decir, lo que le conduce a una investigación de la historia es la cuestión del mal, tema respecto del cual aclara que requiere una acción política, pero sobre todo elucidar su sentido²⁹. Para el pensador judío lo que reclama la presencia innegable del mal no es una teodicea o una justificación de Dios, sino una comprensión del sentido o sin sentido de la actuación humana, pues

21 Cfr. Levinas, E., *Les imprévus de l'histoire (IH)*, Fata Morgana, Paris, 1994, p. 27.

22 Cfr. Levinas, E., *IH*, 36-37.

23 Para el pensador hebreo hay una profunda vinculación entre esta forma de entender la razón y el totalitarismo. Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 74.

24 Cfr. Levinas, E., *SS*, 92-118.

25 Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 301.

26 Cfr. Arnsperger, C., Serec, D., «Entre 'fluence' et aliénation. Une philosophie de l'économie», en *Emmanuel Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, p. 381.

27 Afirma que todo hombre necesita una interioridad, una patria y un regreso a sí mismo. Cfr. Levinas, E., *SS*, pp. 170-171.

28 Levinas, E., *DL*, p. 374.

29 Cfr. Levinas, E., *SS*, p. 40.

el mal es fruto de la violencia, que «originada por las relaciones humanas, [...] nos pone al borde de los abismos donde, en cierto momento, todo puede ensombrecerse, incluida la razón»³⁰. Levinas ve los terribles acontecimientos que han cambiado su vida y la de Europa como el resultado de la acción humana, del ejercicio de la libertad y no como una consecuencia de unas supuestas leyes de la historia.

En segundo lugar, Levinas aclara que el sentido de lo humano no está en la historia, ya que ésta no es absoluta. Cuando se pretende encerrar al hombre en la historia se corre el grave peligro de caer en una ideología o sustitución de la historia por la noción de progreso³¹. Levinas, por su parte, estableció un balance diferente: en lugar de progreso, vista desde los acontecimientos del pasado siglo, la historia ha generado regresión³². Además, siempre mantuvo una lucha constante con «las supuestas necesidades de la historia»³³. Hay que rechazar la identificación de la historia con la naturaleza. No hay leyes necesarias en la historia que justifiquen los atropellos cometidos ni que exoneren de la responsabilidad propia.

Así pues, la cuestión central es ¿cómo dotar de un sentido diferente a la historia? Levinas apunta que para ello hay que establecer una distinción entre la historia mesiánica de Hegel y el enigma de la historia o la historia ajena al triunfalismo³⁴. Para el hebreo, Hegel es el paradigma de comprensión occidental de la historia como realización de un espíritu absoluto, que en su despliegue explica todo lo real y supera los elementos del sistema, vistos como partes de la totalidad, que es la verdad.

En esta concepción de la historia, Levinas destaca tres aspectos negativos. La idea de historia-tribunal: la historia es el tribunal o juez de todo lo sucedido. En cambio, el filósofo hebreo destaca que «un ser libre juzga la historia, en lugar de dejarse juzgar por ella»³⁵. La historia es un diálogo entre las individualidades, es humana, y no hay nada que se parezca a un punto que permita ver todo su sentido de golpe. Además, en segundo lugar, esta concepción de la historia supone un privilegio del éxito. La historia siempre la cuentan los vencedores y así sólo la victoria da sentido: «el humanismo occidental no ha sabido nunca dudar de los triunfos, no ha sabido nunca comprender los fracasos, ni pensar una historia en la cual los vencidos y los perseguidos podrían aportar un sentido válido»³⁶. En último lugar, vista de este modo, el origen de la historia sería la violencia o la guerra y ésta sería la forma de introducir o de tratar de introducir justicia.

Ahora bien, Levinas sostiene, por una parte, que el origen de la historia sólo puede ser el rostro humano, la desmesura y fragilidad extrema³⁷. Por otra parte, afirma que la historia, como proceso o conjunto de acontecimientos, no trae justicia³⁸. Por último, para Levinas la comprensión hegeliana de la historia se realiza desde una concepción del yo como sujeto soberano, pero «el hombre no

30 Levinas, E., *SS*, p. 156. De ahí que critique el quietismo de Hegel frente al mal, que proviene de la libertad del hombre y, por ello, reclama una acción: justicia y no amor o gracia. Igualmente critica el absolutismo del Estado y su impaciencia mesiánica: creer que se está al final de la historia. Cfr. Petitdemange, G., «La notion paradoxale d'histoire» en *Emmanuel Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, pp. 30-33.

31 Cfr. Petitdemange, G., «La notion paradoxale d'histoire», p. 17.

32 Lo ocurrido en el pasado siglo se opone a la idea según la cual el mal es significativo para el bien. Cfr. Finkielkraut, A., «Une philosophie affectée par l'histoire du XXe siècle», en *Emmanuel Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, pp. 81-82.

33 Levinas, E., *DL*, p. 260.

34 Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 224.

35 Levinas, E., *DL*, p. 293.

36 Levinas, E., *DL*, p. 361.

37 Cfr. Levinas, E., *TI*, pp. 213-214.

38 Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 293.

es primero dueño y señor»³⁹. Por ello para salir de esta noción de historia, hay que establecer que ésta no tiene un sentido inmanente y hay que modificar la idea de sujeto: rehén⁴⁰.

La historia no tiene un sentido inmanente, hay rupturas o interrupciones, acontecimientos que quiebran la totalidad y son la aparición de la trascendencia, que se traduce de alguna forma en la historia, como huella⁴¹. Lo primario no es la historia, sino la exterioridad, la trascendencia, la idea de infinito que se hace «presente» en la historia. Por eso Levinas afirma que la ética está más allá de la historia y puede juzgarla. Lo humano se encuentra en la ruptura de la historia, en la anti-utopía⁴². Lo primario es, por tanto, la responsabilidad y no la limitación de la guerra; éste es el verdadero origen del Estado y de la sociedad: la socialidad, la extravagante generosidad por y con el otro.

De ahí que frente a la inmensa preocupación de la filosofía por la historia, Levinas insista en que es necesario tener paciencia⁴³, respetar el ritmo de las cosas y especialmente no esperar que lo que no es absoluto dé sentido a lo que sí lo es.

5. La ética como filosofía primera

La filosofía de Levinas afirma que la aparición del otro es siempre en imperativo porque es el surgir de lo que está dotado de sentido por sí mismo, es expresión. La presencia del otro significa que el yo renuncia a su autoconstitución autónoma aceptando la absoluta alteridad del otro⁴⁴. La cuestión clave reside en que se trata de la relación con un ámbito de sentido anterior y exterior al yo. Pero esto no es ninguna limitación exterior, ninguna imposición arbitraria que pone coto a la autonomía o libertad infinita del yo, sino el reconocimiento de su propia condición: «la situación de un sujeto que no comienza en sí mismo, que no coincide nunca consigo mismo, y que se encuentra siempre requerido por el otro»⁴⁵.

La libertad para Levinas no es una capacidad infinita, sino el reconocimiento del otro en cuanto otro y sólo es posible porque es una respuesta a un mandato que no exige ni reclama la sumisión a una fuerza hostil⁴⁶. Sólo ante la alteridad absoluta el yo sale de sí mismo, más bien, es sacado de sí mismo y, al reconocer al otro, alcanza a ser sí mismo⁴⁷.

Si el ser humano no es tal por sí mismo, antes de cualquier convención o relación social, cultural o política, no hay forma de sostener que la moral no es una farsa ni que la paz no es una tregua o un descanso entre las guerras. El sentido de lo humano reside en la posibilidad de darse o sacrificarse por el otro y esta entrega es anterior, sin principio: ética anterior a una fundamentación ontológica⁴⁸. De esta forma, la paz no es el resultado de ninguna negociación, ni un intermedio entre períodos de enfrentamiento bélico, sino la responsabilidad, la no indiferencia por el otro, de quien hay que responder. Por ello el más allá del ser o el de otro modo que ser es, a la vez, un de otro modo que la política y la historia. Es, en otros términos, la afirmación de la prioridad de la ética, convertida así en Filosofía Primera, o el reconocimiento del carácter an-árquico de la bondad.

39 Petitdemange, G., «La notion paradoxale d'histoire», p. 28.

40 Cfr. Levinas, E., *TI*, XIV.

41 Cfr. Levinas, E., *TI*, XI.

42 Cfr. Abensour, M., «L'extravagante hypothèse», en *Emmanuel Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, p. 165.

43 Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 292.

44 Cfr. Levinas, E., *LC*, p. 39.

45 Hayat, P., «Une philosophie de l'individualisme éthique», en *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994, p. 16.

46 Cfr. Levinas, E., *LC*, p. 32.

47 Cfr. Levinas, E., *LC*, p. 90.

48 Cfr. Levinas, E., *EN*, p. 78, p. 193.