

*El mito del palestino sin rostro y la politización del pensamiento
de Emmanuel Levinas*
*The Myth of the Faceless Palestinian and the Politicization of Emmanuel
Levinas' Thought*

KONSTANTIN TROITSKIY SHISHEEVA
Investigador independiente (España)

Publicación en avance DOI: 10.24310/contrastes.31.1.2026.21382
Recibido: 02/03/2025 Aceptado: 06/08/2025

RESUMEN

Este artículo analiza los casos de algunos autores que atribuyen una o más de las siguientes afirmaciones a Emmanuel Levinas: “el palestino no es el otro”, la responsabilidad “no se aplica al palestino” o “se aplica menos que al israelí”, “el palestino no tiene rostro”. Está demostrado que estas afirmaciones no son una interpretación errónea, sino un “mito”, es decir, una ficción o narrativa falsa, debido a la politización del pensamiento de Levinas por parte de ciertos intelectuales. El origen, la génesis, la divulgación, el contenido y las variaciones de este “mito” están en el foco de la investigación.

PALABRAS CLAVE

ÉTICA; ISRAEL; LEVINAS; PALESTINO; ROSTRO.

ABSTRACT

The article analyzes the various cases of several authors who attribute one or more of the following statements to Emmanuel Levinas: “the Palestinian is not the other,” “the responsibility does not apply to the Palestinian” or “applies less than to the Israeli,” and “the Palestinian is faceless.” It will be shown that these statements are not contentious or erroneous interpretations but rather a “myth,” that is, a fiction or false narrative, due to the politicization of Levinas’ thought by certain intellectuals. The origin, genesis, dissemination, content, variations, and motives of this “myth” are the focal points of the research.

KEYWORDS

ETHICS, FACE, ISRAEL, LEVINAS, PALESTINIAN.

I. Introducción

Las declaraciones de Levinas sobre política son complicadas, fluidas y abiertas a múltiples interpretaciones. Tratar de entrar en detalles y deducir la única comprensión “correcta” de sus textos conduce a una red de interminables y a veces infructuosas competiciones entre intérpretes. A veces esto llega tan lejos como para atribuirle cosas que no dijo, lo que constituye una peligrosa tendencia a politizar sus pensamientos. Para dar un ejemplo de esto, me centraré en considerar su entrevista específica grabada el 28 de septiembre de 1982 por Radio Communauté y, más precisamente, en algunas de sus frases concretas, en torno a las cuales, gracias a los esfuerzos de varios autores, se ha

desarrollado un “mito” o ficción que no se corresponde en absoluto con la realidad —en este caso, el contexto y las palabras realmente pronunciadas—. La esencia de este “mito” es la atribución a Levinas de una o más de las siguientes afirmaciones: “el palestino no es el otro”, “el palestino no está sujeto a responsabilidad ética”, “el palestino no tiene rostro”. Llamaré a esto en conjunto: El mito del palestino sin rostro, o simplemente, a partir de ahora: “el Mito”.

Aunque mi artículo a menudo se superpone con el artículo de Oona Eisenstadt y de Claire Elise Katz “The Faceless Palestinian: a History of an Error” (2016) en su esquema histórico, las tesis que distinguen fundamentalmente mi investigación de su trabajo son no solo que yo trazo con más detalle la génesis, divulgaciones, consecuencias y posibles motivos del Mito, sino principalmente que, a diferencia de ellas, no presento el Mito como una interpretación errónea; ya que, en mi opinión, se trata precisamente de una ficción; ello lo demuestro en mi artículo haciendo un análisis del extracto de una entrevista con Levinas, que fue la base del Mito, y examinando los detalles del Mito —el origen, la génesis, la divulgación, el contenido, las variaciones y los posibles motivos—.

Dicho esto, el artículo defiende tres tesis:

1. El mito del palestino sin rostro debe distinguirse de un error, ya que se trata de una conjetura y una atribución consistente a Levinas de lo que no dijo, y no de un error accidental o una mala interpretación;
2. La aparición del Mito se debe a la politización de la ética de Levinas;

Las consecuencias de tal politización son la totalización de las ideas de Levinas y la abolición de la prioridad de la actitud ética levinasiana “*vis-à-vis*”

II. La entrevista

Las declaraciones de Levinas, en la que varios estudiosos basan el mito del palestino sin rostro, se realizaron durante una entrevista grabada el 28 de septiembre de 1982 por Radio Communauté —en adelante, “la Entrevista”—. La conversación, conducida por Shlomo Malka, y en la que intervino Alain Finkielkraut como segundo invitado además de Levinas, fue la masacre perpetrada dos semanas antes por los falangistas libaneses en los campos de refugiados palestinos de Sabra y Shatila. En el momento de la conversación, aún no estaba claro el grado de culpa del ejército israelí, que mantenía relaciones aliadas con los falangistas y custodiaba los perímetros de estos campos.

“La Entrevista” abarcó una serie de temas, desde los conceptos de “inocencia”, “responsabilidad” y “culpa” hasta el papel del misticismo y la idea del destino en el sionismo. En el artículo de Eisenstadt y Katz (2016) se presenta una descripción general del contexto histórico y los temas principales de la Entrevista, y en el libro de Michael Morgan (2016, pp. 266-299) se realiza un análisis detallado. Aquí tiene sentido solo enumerar brevemente algunas de las tesis de Levinas directamente relacionadas con la masacre en Sabra y Shatila:

- Lo que pasó en Sabra y Shatila es una catástrofe;
- La inevitabilidad de la responsabilidad de una persona para todos los demás;
- La inocencia depende directamente de la responsabilidad;
- Solidaridad con los israelíes que salieron a protestar, exigiendo una investigación sobre las acciones del ejército israelí;
- El Holocausto no exime a los judíos de su deber de ser justos;
- La ética deja espacio a la política, pero a veces sus demandas son contradictorias.

En conjunto, la entrevista no indica en modo alguno la insensibilidad de Levinas ante la tragedia, ni su limitación de responsabilidad por motivos étnicos, nacionales o de cualquier otro tipo, ni su hostilidad hacia los palestinos.

La pregunta y respuesta que los creadores del Mito utilizan como punto de partida es la siguiente¹:

Shlomo Malka. – Emmanuel Levinas, usted es el filósofo del “otro”. ¿Acaso la historia, acaso lo político no es el lugar mismo del encuentro del “otro”, acaso el “otro” para el israelí, no es ante todo el palestino?

Emmanuel Levinas. – Mi definición del otro es totalmente distinta. El “otro”, es el prójimo, no necesariamente el próximo, pero también el cercano. Y en ese sentido, siendo para el otro, usted es para el prójimo. Pero si su prójimo ataca a otro prójimo o es injusto con él ¿qué puede hacer usted? Allí, la alteridad toma otro carácter, allí, en la alteridad puede aparecer un enemigo, o al menos allá se plantea el problema de saber quién tiene razón y quién está equivocado, quién es justo y quién es injusto. Hay gente que está equivocada (Levinas y Finkielkraut 2009, p. 344-345).

Para una presentación más detallada, es importante enfatizar que esta respuesta de Levinas —en adelante, “la Respuesta”—: 1) es descriptiva, no prescriptiva; 2) contiene la pregunta “¿qué hacer?”, y no establece opciones o normas para acciones; 3) formula un problema general y no ofrece una solución concreta ya hecha.

III. La historia del Mito

El ímpetu para la creación del Mito ya está contenido en la traducción de esta entrevista al inglés. Así, en 1989, se publicó una antología con traducciones al inglés de los escritos de Levinas —artículos, ensayos, extractos de grandes obras—, que según la declaración presuntuosa del compilador Sean Hand, “cubren todos los aspectos de su (Levinas – K.T.) pensamiento” (1989, p. V). Entre otras cosas, la antología contiene una traducción de la Entrevista (Levinas y Finkielkraut 1983). La referencia a esta traducción particular de Jonathan Romney aparece en todas las obras en inglés que han hecho una contribución significativa al surgimiento y desarrollo del Mito.

Esta traducción de la Entrevista contiene una serie de decisiones controvertidas, pero además hay una grave inexactitud que contribuyó a la aparición y difusión del Mito. Se refiere a la frase: “...en la alteridad puede aparecer un enemigo...” (Levinas y Finkielkraut 2009, p. 345) o en la versión original en francés: “...*dans l’altérité peut apparaître un ennemi...*” (Levinas y Finkielkraut 1983, p. 5). El caso es que esta frase fue traducida al inglés sin aparente necesidad como “...*in alterity we can find an enemy...*” (Levinas y Finkielkraut, 1989, p. 294). Esto no solo es una traducción formalmente inexacta, sino también incorrecta en términos de significado. El texto original carece del pronombre personal plural “nosotros”, y tampoco “podemos encontrar al enemigo”, sino “el enemigo puede aparecer”, como Silvana Rabinovich lo

¹ La pregunta y la respuesta en francés fueron las siguientes:

S. M.: Emmanuel Levinas, vous êtes le philosophe de l’‘autre’. Est-ce que l’histoire, est-ce que la politique n’est pas le lieu même de la rencontre de l’‘autre’, est-ce que l’‘autre’ pour l’Israélien, n’est pas d’abord le Palestinien?

E. L.: Ma définition de l’autre est tout à fait différente. L’‘autre’, c’est le prochain, pas nécessairement le proche, mais le proche aussi. Et dans ce sens-là, étant pour l’autre, vous êtes pour le prochain. Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire ? Là, l’altérité prend un autre caractère, là, dans l’altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se pose le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort” (Levinas y Finkielkraut 1983, p. 5).

tradujo al español (Levinas y Finkelkraut 2009, p. 345). La traducción de Romney al inglés desplaza el foco de la afirmación pasiva del hecho de la aparición del “enemigo” hacia el “nosotros” activo que está ausente en el texto original, lo que abre el espacio para la interpretación en el sentido de que en este fragmento de texto: a) no se trata de la relación “Yo – Otro”, sino de lo colectivo, es decir, acción política; y también, b) que “nosotros”, por así decirlo, constituye un “enemigo”.

Probablemente, el primer trabajo que describió significativamente el Mito fue la revisión de tres páginas de Martin Jay de la colección de Hand (1990). En general, Jay simpatiza con las ideas de Levinas, pero el tono cambia bruscamente cuando menciona la Respuesta, a la que llama “escalofriantemente cerrada de mente” —*chillingly close-minded*—, y explica que Levinas hace que la infinitud de la alteridad y los preceptos éticos dependan de “límites culturales-biológicos, alianzas afines” (*ibid.*, p. 87). No está claro por qué Jay interpreta exactamente al revés las palabras de Levinas, que enfatizan que “prójimo” no es necesariamente “próximo”. Sin embargo, la reseña de Jay es poco conocida y no desempeñó un papel significativo en la difusión del Mito.

Mucho más popular entre investigadores es el artículo de Roberto Bernasconi “Who Is My Neighbour? Who Is the Other?”. En este texto, publicado por primera vez en 1992 y reimpresso en 2005 (2005), el autor cita la Respuesta y señala correctamente que la Entrevista apunta a la “negativa rotunda de Levinas a aplicar el discurso de alteridad a las designaciones culturales y étnicas” (*ibid.*, p. 10), y luego añade específicamente que en la Respuesta “no se niega que el palestino pueda ser el otro para el judío” (*ibid.*, p. 10). Y aquí, uno debe prestar atención al hecho de que Malka preguntó a Levinas sobre el “palestino” y el “israelí”, pero Bernasconi, al interpretar la Respuesta, identifica “israelí” y “judío”. De lo que sigue en su artículo, queda claro que no se trata de un lapsus, sino del deseo de Bernasconi de encontrar prejuicios étnicos y religiosos en Levinas.

Después de interpretar vagamente algunas de las otras declaraciones de Levinas, Bernasconi cree que Levinas a veces no es ajeno al eurocentrismo (*ibid.*, pp. 16-17), la defensa del privilegio occidental —aunque no está claro qué es y qué tiene que ver Levinas con ello— e incluso el racismo (*ibid.*, p. 21). Y aquí resulta que la negativa de Levinas a vincular en la Respuesta la alteridad y la etnicidad, según Bernasconi, no significa la confirmación de la relación ética incondicional “yo soy para el otro”, sino la susceptibilidad de su pensamiento al “humanismo abstracto”, que es fruto de la forma moderna del “etnocentrismo occidental” (*ibid.*, p. 17). Parece que para Bernasconi, aunque Levinas no dijo que el palestino no es el otro, en realidad eso es lo que él quería decir. Bernasconi fue el primero en examinar en detalle las ideas de Levinas desde la perspectiva de lo que se llama “teoría crítica”. Como se verá más adelante, la consideración de las ideas de Levinas desde esta perspectiva es en cierto modo característica de todos los creadores del Mito.

En 1996 apareció el artículo de Iver Neumann “Self and Other in International Relations” (1996), que luego fue incluido en su libro *Uses of the Other. “The East” in European Identity Formation* (1999). El artículo y especialmente el libro ganaron popularidad, alcanzando tasas de citación muy altas². En el artículo, Neumann toca las ideas políticas de Levinas mientras demuestra ignorancia de sus obras y hechos biográficos básicos. Es difícil tomar en serio a un autor que, para registrar a Levinas como representante de la “excursión al Este”, parte del hecho de que creció en Vilnius

² Según Google Scholar, el número de citas para el artículo “Self and Other in International Relations” de Neumann llegó a 805 y para el libro “Uses of the Other. ‘The East’ in European Identity Formation”, un número impresionante – 2632 (URL: <https://scholar.google.com/citations?user=5RLILLsAAAAJ&hl=en> consultado: 20/02/2025).

(1996, p. 150), aunque en realidad lo fue en Kaunas —Kovno—; que este Levinas del “Este” fue a París (*ibid.*, p. 150); aunque en realidad lo hizo a Estrasburgo; y que él llegó del “Oriente” no solo geográficamente, sino también en el “sentido filosófico” (*ibid.*, p. 150), aunque de hecho Levinas comenzó a estudiar filosofía en Estrasburgo³.

Ignorando o desconociendo los principales textos de Levinas, para citarle —con una excepción—, Neumann utiliza la antología de Hand, de la que reproduce la Respuesta. Al mismo tiempo, Neumann agrega dos de sus innovaciones a la Respuesta. Primero, aunque cita la pregunta de Malka y casi toda la respuesta de Levinas, después de reproducir una desafortunada traducción —“...in alterity we can find an enemy...”—, abruptamente y sin darse cuenta, corta la Respuesta en medio de una oración y omite un importante comentario final (*ibid.*, p. 153). Así, Neumann no cita las palabras con las que Levinas fija el problema del conocimiento, el tránsito de lo ético a lo político y la certeza del hecho de que a veces la gente está equivocada. Esto no se explica por el deseo de ahorrar espacio, ya que la parte recortada es minúscula en comparación con la ya citada. En segundo lugar, justo en el texto de la Réplica, Neumann añade “pistas” al lector y el pasaje correspondiente de la Respuesta se transmite de la siguiente manera: “Pero si tu vecino [probablemente falangistas libaneses] ataca a otro vecino [probablemente palestinos]...” (*ibid.*). Pero la respuesta abstracta de Levinas no da motivos para tal concreción. Además, Neumann no habla de libaneses y palestinos, sino *falangistas* libaneses y palestinos. Utilizando estos dos dudosos artificios, Neumann, como todos los creadores del Mito, presenta la respuesta descriptiva y especulativa de Levinas como evaluativa y concreta para concluir inmediatamente: “Levinas elige ante todo ser nacionalista, y solo en segundo lugar filósofo de la alteridad, quien, según las apariencias, es responsable de dar testimonio” (*ibid.*, p. 154).

El razonamiento de Neumann no ha ganado vigencia en la literatura especializada sobre Levinas, pero ha difundido el Mito entre los estudiantes de filosofía política. El Mito fue introducido en la literatura especializada sobre Levinas por el libro de Howard Caygill *Levinas and the Political* (2002). Caygill comienza su trabajo mencionando la Entrevista y cómo le impactó, utilizando para ello, al igual que Jay —quizás esto no sea una mera coincidencia—, la palabra “escalofriante” —*chilling*— (*ibid.*, p. 1) que rara vez se encuentra en la literatura académica. Además, como señala Caygill, la Entrevista le hizo “volver a leer a Emmanuel Levinas en términos de su juicio político” (*ibid.*). No se puede reprochar a Caygill un escaso conocimiento de la obra de Levinas y algunos graves errores de factología. Pero, cuando llegamos a la consideración de la Respuesta, realiza una operación dudosa, que se analiza en detalle en el artículo de Eisenstadt y Katz (Eisenstadt y Katz 2016, pp. 22-25). Así, Caygill impone a la Respuesta el esquema “Yo – Otro – Tercero”, lo que, según Levinas, significa el nacimiento de la política y la salida de la relación ética básica “Yo – Otro”. El problema es que Caygill interpreta este esquema para identificar “Otro” con el Estado de Israel y “Tercero” con los palestinos (2002, p. 132). Al mismo tiempo, Caygill no fundamenta cómo, según Levinas, “Otro” puede ser un estado y “Tercero” un grupo de personas, sin mencionar el hecho de que esto es realmente incorrecto, ya que muchos árabes israelíes, es decir, algunos ciudadanos israelíes se identifican como palestinos (Feinstein y Shehade Switat 2019).

Todo esto lleva a que Caygill, como Neumann, concretice arbitrariamente la Respuesta especulativa, y, además, presente el cauteloso razonamiento descriptivo-problemático de Levinas en forma de declaración política evaluativa y radical. Analizando la Respuesta, Caygill hace una declaración fundamental para el Mito: “Malka identificó al otro con el palestino, y Levinas respondió que su definición del

³ La biografía de Levinas fue escrita por su entrevistador Malka —ver Malka 2005—.

otro es ‘completamente diferente’, sugiriendo que los palestinos no son el otro y no son los vecinos” (2002, p. 193). Parecería obvio que cuando un filósofo habla de un concepto “completamente diferente”, esto suele indicar un enfoque conceptual fundamentalmente diferente y, en el caso de Levinas, que no está de acuerdo con la formulación misma de la pregunta. Al mismo tiempo, Caygill no explica por qué Levinas, si no reconoce a los palestinos como vecinos, afirma inmediatamente en la Respuesta que “el otro, es el prójimo, no necesariamente el próximo, pero también el cercano” (Levinas y Finkielkraut 2009, p. 345).

En 2004, el Mito se popularizó, ya que “intelectuales célebres” como Slavoj Žižek y Simon Critchley participaron en su difusión⁴. En uno de sus innumerables libros, Slavoj Žižek toca el tema de pasada. Así, cita la Respuesta y, sin argumentos, concluye que contiene un “sentido común vulgar” y que en política para Levinas “el respeto a la alteridad, estrictamente hablando, no significa nada” (2004, p. 106). Además, Žižek afirma que “Levinas percibía la alteridad como una extrañeza radical que suponía una amenaza; el momento a partir del cual cesa la hospitalidad” (*ibid.*, p. 106). Es suficiente aquí hacer dos observaciones: 1) Žižek manipula la terminología, ya que en Levinas el respeto se refiere al otro, y no a la alteridad, lo que enfatiza precisamente la obligación del Yo en relación con el otro específico; 2) Žižek todavía tiene la misma presentación de la Respuesta descriptiva de Levinas como un juicio evaluativo.

Critchley identifica sus “cinco problemas” personales con la perspectiva política de Levinas. El Mito aparece en la descripción del “quinto problema”, al que se refiere como “Israel”. Critchley concluye que con Israel existe un riesgo que Levinas no pudo evitar, a saber, que “el no lugar —*nonplace*— de la relación ética con el otro se convierte en el lugar de las fronteras de Israel” (2004, p. 175). Esta es una declaración muy extraña considerando que Levinas era ciudadano francés y no vivía en Israel. Con referencia a la Respuesta, Critchley distorsiona aún más la ya fracasada traducción de Romney de la frase clave —aunque no la cita—, que ya aparece como “...en la alteridad yo también encuentro a un enemigo...” —*in alterity I also find an enemy*— (*ibid.*, p. 175). Critchley reemplaza el indefinido “nosotros” de Romney con el específico “yo” y la posibilidad “podemos encontrar” con la afirmación “también encuentro”. En consecuencia, la frase descriptiva abstracta “...en la alteridad puede aparecer un enemigo...” adquiere el significado de que el “yo” de Levinas encuentra un enemigo. Pero ya no se trata de una traducción fallida, ni siquiera de una interpretación libre, porque la oración original y la expresión de Critchley son dos frases fundamentalmente diferentes.

En 2007, la editorial Routledge-Cavendish publicó una colección llamada *Levinas, Law, and Politics* que contenía tres artículos que desarrollaron y propagaron el Mito: 1) el artículo de Caygill “The Silence of Levinas” (2007), que resume algunas de las ideas expresadas por él en su libro *Levinas and the Political*; 2) la reimpresión del artículo recién mencionado de Critchley; 3) el artículo “Hands That Give and Hands That Take: the Politics of the Other in Levinas, de Tina Chanter (2007)”.

Chanter no hace una referencia directa a la Respuesta, pero su razonamiento es una alusión a ella. La autora ve en la obra de Levinas el predominio de un “sujeto masculino” que absorbe y rechaza la feminidad (*ibid.*, p. 76). Chanter vincula eso a la actitud hostil hacia los palestinos que ella atribuye a Levinas. La autora cree que las mujeres son oprimidas por los hombres, de modo parecido los palestinos son explotados por los israelíes, y esto se refiere a su conexión de los israelíes con la masculinidad —

⁴ Sobre Žižek como “celebridad”, ver por ejemplo un artículo de Paul Hollander “Slavoj Zizek and the Rise of the Celebrity Intellectual” (Hollander, 2010). Hollander usa el término “celebridad intelectual” para Žižek, pero Critchley también encaja en esa descripción.

masculino— y de los palestinos con la feminidad —femenino— (*ibid.*, p. 77). De esta manera, ella hace una serie de otras afirmaciones grotescas que no están respaldadas por una sola referencia o apariencia de argumento. A la luz de la investigación del Mito, la atención debe centrarse en su declaración, en la que afirma que quien sigue el pensamiento de Levinas —“*the Levinasian*”—, “...consume y rechaza a las mujeres y a los palestinos, sin darse cuenta y sin reconocer sus rostros como rostros que exigen una respuesta ética...” (*ibid.*, p. 76). Aunque el texto de Chanter es poco conocido y raramente citado, este abre la última —por el momento— etapa en la historia del Mito, que se caracteriza por la atribución a Levinas de una postura que niega al palestino la posesión del rostro, es decir, la esencia de la alteridad y la fuente de la exigencia moral. Para Chanter, esta afirmación aparece en forma de conjetura sin referencia a la obra de Levinas, pero para Judith Butler, cercana a Chanter en los “estudios de género” y escritora mucho más célebre, se trata de algo que es difícil de calificar con otra palabra que no sea falsificación.

En 2012, Butler publicó el libro *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), que se ha convertido para algunos en un manifiesto antiisraelí o, más exactamente, antisionista escrito por un autor judío. En el libro, Butler examina las ideas de famosos filósofos judíos, buscando la manera de mantener una identidad judía sin los postulados del sionismo. Levinas ocupa un lugar central en los dos primeros capítulos, en los que Butler presenta sus ideas éticas como aquellas que contradicen su posición política. Uno de los problemas es que esto se hace de una manera extremadamente dudosa. Butler ya critica a Levinas en la introducción, en la que, refiriéndose a la Respuesta, afirma que Levinas “fue, por supuesto, quien afirmó en una de las entrevistas que el palestino no tiene rostro —*no face*—” (*ibid.*, p. 23). Butler añade una nota a pie de página a esta frase, en la que se hace referencia a la Entrevista de la colección de Hand: “Véanse los comentarios de Levinas de que los palestinos no tienen rostro y, por tanto, su vulnerabilidad humana no puede ser la base de la demanda: no mates” (*ibid.*, p. 227). Posteriormente, Butler reiteradamente y como un hecho evidente dice que para Levinas el palestino es “sin rostro” —*faceless*—, e incluso en un lugar señala que para Levinas los palestinos son “un paradigma de los sin rostro” (*ibid.*, p. 39).

Tales declaraciones no podían sino causar seria sorpresa e incluso indignación que trascendería a la prensa académica. Así, en 2013, apareció en las páginas de la revista *Le Monde* un artículo de Bruno Chaouat, que contiene no tanto críticas a Butler, como su indignación por una forma de manejar los textos y, entre otras cosas, indica que Levinas nunca dijo que el palestino no tiene rostro (2013). *Le Monde* pronto publicó “explicaciones” de Butler, quien admitió que la palabra “sin rostro” —*faceless*— en relación con un palestino no es una cita de Levinas, sino su “*invention lexicale*” —*coinage*— (2013). Pero esta confesión en realidad la hace ella para desviar la atención del lector del hecho de que atribuyó a Levinas lo que él no dijo. Por lo tanto, Butler escribe que Levinas “nunca dijo que los palestinos son por naturaleza o por definición sin rostro, esta no es su opinión y esta no es mi interpretación de su opinión” (*ibid.*). Pero en este caso, la esencia de los reclamos contra Butler es que: 1) Levinas, *en principio*, no habló sobre el palestino sin rostro; que 2) Butler no explicó en su libro que el palestino “sin rostro” era su “*invention lexicale*”; y que 3) una referencia inequívoca en la Entrevista, hace pasar su “*coinage*” por las palabras del mismo Levinas. Pero Butler no reconoce su falta de limpieza en la investigación, sino que hace nuevas declaraciones extremadamente dudosas con las que trata de justificar su caso, entre ellas:

- “Los palestinos no son inherentemente ‘sin rostro’, pero se vuelven así. Yo diría en esas condiciones de enemistad que están estipuladas por Levinas” (*ibid.*).

Pero Levinas no habló ni de: 1) cómo hacer a los palestinos o alguien en general “sin rostro”; 2) ni de los palestinos como enemigos; 3) ni de las condiciones hostiles que hacen a alguien “sin rostro”;

- “Cuando el otro se convierte en un ‘enemigo’, cambia el sentido del otro, así como la sobreveniencia ética del rostro y, en consecuencia, también se cuestiona la prohibición de matar” (*ibid.*). Pero Levinas no dice: 1) que el otro se convierte en “enemigo” —sino que “...en la alteridad puede aparecer un enemigo...”—; 2) que el sentido del otro puede cambiarse; 3) que es posible cuestionar la prohibición ética absoluta del asesinato.

Estas y otras declaraciones de Butler no expresan su rechazo al Mito, sino su deseo de complementarlo y desarrollarlo. En lugar de una disculpa, Butler hace otra serie de fabricaciones y demuestra que no ve ningún problema en atribuir una declaración escandalosa e inaceptable —bajo todos los criterios formales— a una persona. Cabe señalar que antes de esto, Butler también recurrió, en palabras de Eric Marty, a la “falsificación” de los textos de Levinas (2015).

Hasta ahora he esbozado las etapas más importantes de su desarrollo y la contribución de algunos autores reconocidos. Pero no me he detenido en el artículo de Matthew Stone, quien, refiriéndose a la Respuesta, cree que Levinas “obviamente se niega a aceptar que los palestinos, como el otro Israel *par excellence*, merecen un gesto político hospitalario” y “una dura naturaleza de la hostilidad encarnada por Palestina significaba para Levinas que no podía ser reconocida amistosamente por Israel” (2010, p. 112). Tampoco consideré un trabajo de Jason Caro, en el que, con referencia a la Respuesta, hace la afirmación de que “prójimo” es entendido por Levinas no como alguien que a veces puede ser un “enemigo”, sino como uno que se opone al “enemigo” (2009, p. 674). Asimismo, he obviado el artículo de John Drabinski, aunque nos podríamos preguntar cómo de la Respuesta él podría sacar la siguiente conclusión: “La posibilidad de estar en el parentesco, cuyo fracaso constituye al Otro como enemigo, establece una frontera que cercena al palestino del trabajo de la ética” (2000, p. 59). En un libro publicado 11 años después, Drabinski continúa en la misma línea, argumentando que para Levinas lo palestino era “no Otro” (2011, p. 3), y la Respuesta se caracteriza por las palabras: “El famoso comentario de Levinas que el Palestino no entra en la categoría de prójimo” (*ibid.*, p. 168). No he analizado como Zahi Zalloua repitiendo el discurso de Caygill, Žižek y Butler sobre el Mito; y, además, en el espíritu de Neumann, va aún más lejos, afirmando sin ningún fundamento que en la pregunta de Malka “los demás perseguidos, frágiles y vulnerables aquí son los refugiados palestinos, no los ocupantes israelíes, los cómplices de los asesinos falangistas” (2017, p. 27). La lista de autores no revisados que contribuyeron a la difusión del Mito podría, por supuesto, continuarse.

Así, los creadores del Mito no sólo atribuyen significativamente a Levinas lo que no dijo, incluso lo que es directamente opuesto a lo que él dijo, sino que también cambian la forma de su presentación, convirtiendo *la reflexión filosófica* descriptiva que plantea una pregunta y un problema en *un juicio político*, valorativo, prescriptivo y afirmativo.

Además de la distorsión del contenido, llegando a la falsificación y al cambio de modalidad, un componente igualmente importante del Mito es lo que Levinas, según los creadores del Mito, debió decir, pero no dijo. Casi todos están de acuerdo en que Levinas debería haber condenado directamente la política de Israel, expresado su solidaridad con los palestinos y criticado el sionismo (Butler 2012, p. 39; Caygill 2007; Critchley 2004, p. 175). En otras palabras, ellos creen que Levinas debería haber tomado una posición política y haber hecho una declaración política inequívoca. Y la

consideración de esto lleva directamente a la última sección de mi artículo, que tratará de la politización de la ética de Levinas.

IV. La politización de la ética de Levinas

La politización de la ética de Levinas en el marco del Mito tiene tres aspectos: 1) la presentación de la Respuesta descriptiva como valoración política, y la ausencia de condena de la política de Israel como posición política; 2) una mirada a lo ético a través del prisma de lo político; y 3) la valoración de las ideas de Levinas desde el punto de vista de una determinada doctrina política. El primer aspecto se discutió anteriormente. A continuación, me referiré a los otros dos.

Mirar la ética de Levinas a través del prisma de lo político plantea ya incorrectamente la pregunta de Malka: “¿... acaso el ‘otro’ para el israelí, no es ante todo el palestino?” (Levinas y Finkelkraut 2009, p. 344). Pero, ¿qué significa este “ante todo” —*d’abord*— (Levinas y Finkelkraut 1983, p. 5)? Es decir, ¿alguien será un “otro” para el israelí ante todos y alguien será un “otro” en segundo lugar? ¿Por qué Malka hace depender la actitud ética “*vis-à-vis*” de las categorías políticas “israelíes-palestinos”? En este caso, Malka mezcla órdenes éticos y políticos, y la respuesta de Levinas que quiere presentar una perspectiva ética y afirma: “Mi definición del otro es totalmente distinta” (Levinas y Finkelkraut 2009, p. 345). La secuencia —ante todo o en primer lugar— presupone comparación y jerarquización, lo que no está presente en el espacio de la responsabilidad infinita de la relación ética básica “*vis-à-vis*”, lo que Zygmunt Bauman llama “*moral party of two*” (1997, p. 46). En la política aparecen la comparación, la categorización, el cálculo, la planificación y el principio de justicia basado en ellos. Al afirmar “usted es el filósofo del ‘otro’” (Levinas y Finkelkraut 2009, p. 345), y luego plantear la cuestión de la prioridad, proponiendo situar al palestino sobre una base nacional y étnica como el “primero”, y, por lo tanto, conscientemente o no, al no palestino como el segundo, Malka subordina la actitud ética a categorías políticas. Pero si Levinas hiciera esto, no sería “un filósofo del otro”, sino un político con cierta doctrina que habla por los demás. La pregunta de Malka es tanto más incorrecta cuanto que Levinas, si bien era judío, no era, que se sepa, israelí; es decir, entre otras cosas, la pregunta contenía un llamamiento a él para que respondiera éticamente por los demás que es completamente contrario a la filosofía de Levinas⁵.

Los autores del Mito, por el contrario, consideran muy acertada la pregunta de Malka⁶, pues no piensan en el otro, a quien atribuyen al segundo orden; y también están seguros de que Levinas, al no ser israelí, estaba obligado a dar una respuesta afirmativa para los israelíes o instruirles sobre cómo pensar éticamente. Estos autores, que crearon y desarrollaron el Mito, están unidos por: 1) autoproclamarse “izquierdistas”⁷; 2) todos

⁵ Es importante señalar que Malka, en su libro sobre Levinas, no desarrolla el Mito, sino que señala la dificultad de interpretar las opiniones políticas de Levinas. Al mismo tiempo, Malka recuerda la respuesta de la entrevista y la cita casi palabra por palabra, pero, de manera muy característica, omite la primera frase de Levinas: “Ma définition de l’autre est tout à fait différente” (2005, p. 299).

⁶ Incluso un lector tan reflexivo de Levinas como Caygill incorrectamente escribe que la pregunta de Malka “tocó la esencia no solo de su filosofía —la de Levinas—, sino también de su evaluación política” (2002, p. 192).

⁷ No todos los escritores que designaron sus opiniones políticas como “de izquierda” y quienes han escrito sobre este tema están participando en la divulgación del Mito. Por ejemplo, Victoria Tahmasebi-Birgani no solo no apoya la ficción, sino que la critica. Para ella el Mito no es una ficción, sino también una interpretación errónea. Entonces Tahmasebi-Birgani: “Incluso en sus muy debatidos y controvertidos comentarios sobre los palestinos, articula su posición en términos de defender a quienes están cerca frente a la violencia, en lugar de negar el rostro de los palestinos” (Tahmasebi-Birgani 2014, p. 111).

o casi todos ellos mezclan sus actividades académicas con el activismo político; 3) una fuerte crítica a la política israelí y una posición pro-palestina más o menos pronunciada; 4) pertenencia al postmodernismo en el marco de la “teoría crítica”.

Los autores clave del Mito no esconden su activismo político y sus creencias políticas de “izquierda”. Por ejemplo, Bernasconi, Caigill, Žižek, Critchley, Chanter y Butler son los autores de la revista *Radical Philosophy*, que se anuncia como una “*left-wing*” revista de la “filosofía socialista y feminista” y declara entre sus objetivos “cuestionar”, entre otras, “las divisiones entre estudiantes y profesores que han divorciado la filosofía académica de la actividad y las ideas radicales de los estudiantes”⁸. Estos autores tampoco ocultan su posición más o menos “propalestina”, condenando, al mismo tiempo, al estado de Israel, que se puede expresar en las siguientes palabras de Butler: “Aunque ni los ‘judíos’ ni los ‘palestinos’ son poblaciones monolíticas, sin embargo, ahora están en Israel/Palestina unidos de manera intratable a través de un régimen de ley israelí y violencia militar que ha producido un movimiento de resistencia que toma formas tanto violentas como no violentas” (2012, p. 30). Es decir, Butler no condena el uso de la violencia en ambos lados, pero declara sin ninguna evidencia que solo las acciones israelíes se consideran como violencia en el pleno sentido de la palabra, mientras que las acciones violentas palestinas son “hechas” por Israel. En este contexto, se puede ver claramente el contraste entre esta posición política partidista y doctrinante con el enfoque filosófico de Levinas, que apunta a la responsabilidad de todos, y no la atribuye a unos, quitándosela a otros. Él se niega a tomar una posición política, tomando partido y planteando el problema de quién es “justo” y quién es “injusto”, mientras que para Butler —así como para otros creadores del Mito— este problema no existe; para ella, el estado de Israel es injusto.

Los autores del Mito son postmodernistas, o están fuertemente influenciados por el postmodernismo, de tal manera que a menudo encuentran ideas en las obras de Levinas que están en consonancia con las suyas. Pero junto a esto, ya Derrida, expresando admiración por el pensamiento de Levinas, considera algunas de sus declaraciones y simpatías por el sionismo problemáticas, y que requieren superación (Eisenstadt 2003). Para los creadores del Mito, el asunto ya no está solo en el sionismo⁹, pues ponen etiquetas ideológicas sobre los juicios individuales de Levinas, o sobre su pensamiento en conjunto; por ejemplo, etiquetas como “racismo” (Bernasconi 2005, p. 21; Butler 2012, p. 46; Critchley 2004, p. 176), “conservadurismo” (Drabinski 2000, p. 62), “sexismo” o “androcentrismo” (Chanter 2007, p. 75; Critchley 2004, p. 174) y “colonialismo” o “eurocentrismo” (Drabinski 2011, p. 181).

Por lo tanto, los creadores del Mito tienen una actitud ambivalente hacia Levinas: por un lado, ven ciertos conceptos filosóficos de Levinas en consonancia con los suyos; por otro lado, consideran que su pensamiento es contradictorio, en algunos lugares defectuoso y no bastante “progresista” políticamente hablando. El enfoque de los citados autores del Mito y la politización de su ética puede expresarse en las palabras de Caro, que puso en la anotación del artículo “Levinas and the Palestinians”: “En este estudio se aborda el conocido encuentro entre Levinas y los palestinos para determinar cómo su filosofía de la ética puede ser desplegada para los fines políticos. Como el famoso filósofo preocupado por la conexión entre el yo y el Otro, la relación entre Levinas, Israel y los palestinos se erige como la prueba política natural de su ética”

⁸ Véase la página web de la revista *Radical Philosophy*: <https://www.radicalphilosophy.com/about> Accedido: 2 marzo 2025.

⁹ Annabel Herzog proclamaba su neutralidad entre críticos y partidarios de las opiniones políticas de Levinas e intentó demostrar una actitud compleja y ambigua hacia el sionismo y la política israelí (2019, pp. 473-494).

(2009, p. 671). Zalloua se hace eco de Caro, declarando: “Una ética del otro que es digna de su nombre debe pasar la prueba de la política” (2017, p. 21). Evidentemente, ni para Caro ni para Zalloua ni para otros autores del Mito que miran a Levinas desde determinadas posiciones políticas, su ética no pasa del todo esta prueba, por lo que consideran necesario intentar corregirla, manipularla y, finalmente, politizarla.

Así, Bernasconi escribe que su objetivo es “plantear preguntas levinasianas a Levinas, tratando de desarrollar su pensamiento de una manera diferente a la que se encuentra en sus escritos” (2005, p. 6). Critchley llama a repensar las ideas de Levinas “en términos de ética como una perturbación metapolítica anárquica del orden antipolítico de la policía —*the antipolitical order of the police*—” (2004, p. 182), que, como añade grandilocuentemente, “es nuestra deuda infinita con la obra de Emmanuel Levinas” (*ibid.*, p. 183). Chanter, en el prefacio de la colección, en la que las autoras intentan derivar de las ideas de Levinas algo apto para el desarrollo del feminismo radical, proclama el siguiente leitmotiv “metodológico”: “Leer bien a Levinas sería quizás no sólo leer fielmente sus textos; sería alejarse de sus textos, o más bien volver sus textos hacia lo que está más allá de ellos, y preguntar qué excluyen” (2001, p. 6). Butler afirma directamente que quiere “usar a Levinas para la política de izquierda” (2012, p. 39), por lo que él debe ser “leído contra su propio sionismo” (*ibid.*, p. 39). Drabinski llama a la “descolonización” de la ética y la política de Levinas (2011, pp. 1-16). Stone propone “maniobras teóricas” que permitirán el redireccionamiento políticamente “progresista” de las obras de Levinas al contexto del siglo XXI (2010, p. 106).

Todo esto, a mi juicio, no es más que una violencia contra el pensamiento de Levinas y una distorsión fundamental de sus ideas básicas con el objetivo de la posterior utilización de su discurso así lisiado para imponer una determinada agenda política. Toda doctrina política es, por definición, unilateral y moralmente problemática, por lo que, para autores profundamente inmersos en la lucha política, el pensamiento de Levinas es un serio irritante, ya que, teniendo sus orígenes fuera de la política, resiste intentos de plantearse a sí mismo a través de la perspectiva de una división condicional en direcciones “izquierda” y “derecha” con la subsiguiente categorización en una de ellas. La creación del Mito es el fruto de tal intento. Así, Critchley, al mismo tiempo que condena las “feas disputas familiares” de Levinas sobre su herencia convertible en dinero, se centra en cómo, al limpiar la herencia filosófica levinasiana de lo que él llama “racismo”, “colonialismo”, “nacionalismo” y “androcentrismo”, se la puede vincular a la tradición de “izquierda”, de modo que, como él dice, Levinas no se convierte en “un apologista del conservadurismo republicano” (2004, pp. 176-177). Critchley, al igual que otros teóricos de la crítica social, está convencido de que todas las esferas de la vida —religión, relaciones sexuales, arte, deporte, ciencia, etc.— están imbuidas de un discurso político represivo, que estos autores buscan destruir, lo cual, a su vez, como ellos creen, es imposible sin la destrucción o la reestructuración radical de estas esferas de la vida. Pero esta es la *totalización* contra la que se dirige el pensamiento ético de Levinas.

Sólo resta afirmar que mirar las ideas de Levinas a través de un prisma doctrinal y rechazar todo lo que se fije como ajeno lleva a desgastar incluso un atisbo del espíritu de la actitud ética básica “*vis-à-vis*”, es decir, la esencia de la filosofía levinasiana.

V. Conclusión

Levinas tuvo otra entrevista —entrevistado por Jacob Golomb y Ephraim Meir en 1992— en la que la discusión volvió a centrarse en la relación entre israelíes y palestinos

desde un punto de vista ético. Hasta 2012, cuando apareció la transcripción de la conversación en francés, era problemático familiarizarse con ella, ya que requería conocimientos de hebreo —la entrevista se realizó principalmente en francés, pero para su publicación en hebreo—. La conversación se centró en Israel y el sionismo, y también abordó el tema de las relaciones entre palestinos e israelíes.

Jacob Golomb: Desde un punto de vista ético, la relación cara a cara —*vis-à-vis*— con los palestinos es tan importante como con los judíos.

Emmanuel Levinas: Por supuesto. Además, ahora tienen más problemas que los judíos. No soy un sabio. Estoy completamente sin ideas. No existe tal nivel social —*couche*— desde el cual se pueda hablar (Richter 2012, p. 159).

Esta, como otras entrevistas de Levinas, tiene muchas dimensiones semánticas, pero de sus palabras es obvio que no excluyó a los palestinos de su actitud ética de ninguna manera, y también es claro que estuvo lastrado por el hecho de que trataron de encontrar en él a un gurú que estableciera los estándares para un acto moral. Como escribe J. Aaron Simmons, no debemos intentar convertir a Levinas en un activista social o político cuyas palabras los manifestantes podrían usar en las pancartas (Simmons 2019, p. 282). Sin embargo, esta tentación difícilmente puede ser evitada por los intelectuales criticados anteriormente, porque ellos querrían utilizar palabras de Levinas en los carteles de las manifestaciones en contra de la política israelí; pero, como el pensamiento de Levinas se opone categóricamente a esto, ellos recurrieron al Mito para primero politizar el pensamiento de Levinas y luego desacreditarle o “reprocharle”.

El asunto con el Mito no es la diferencia de interpretaciones, sino la politización del pensamiento de Levinas, en la que los partidarios del Mito, algunos más directamente y otros de manera más encubierta, propagan ciertas opiniones políticas. Estas opiniones son extremadamente controvertidas, pero para sus partidarios son dogmas indiscutibles, cuyo cumplimiento “pone a prueba” a Levinas; en otras palabras, los autores criticados en mi artículo distorsionan la jerarquía del pensamiento de Levinas, ya que para ellos no es la política la que debe pasar la prueba de la ética, sino que, por el contrario, la ética debe ajustarse a lo que ellos presentan como verdades políticas. Finalmente, estos autores quieren eliminar el dilema de Levinas entre ética y política construyendo una totalidad “ético-política” de pensamiento que nos amenaza con un nuevo totalitarismo.

VI. Referencias Bibliográficas

- BAUMAN, Z. (1997), *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- BERNASCONI, R. (2005), «Who Is My Neighbour? Who Is the Other?», en C. Katz y L. Trout (eds.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. IV*. New York: Routledge, pp. 5-30.
- BUTLER, J. [en línea], “Levinas trahi? La réponse de Judith Butler”, en *Le Monde* (2013) https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler_5994702_3232.html [Consultado: 02/03/2025]
- BUTLER, J. (2012), *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- CARO, J. (2009), “Levinas and the Palestinians”, *Philosophy and Social Criticism*, 35/6, pp. 671-684.
- CAYGILL, H. (2002), *Levinas and the Political*. London: Routledge.
- CAYGILL, H. (2007), “Levinas’s Silence”, en M. Diamantides (ed.), *Levinas, Law, Politics*. London: Routledge-Cavendish, pp. 83-92.

- CHANTER, T. (2007), "Hands That Give and Hands That Take: the Politics of the Other in Levinas", en M. Diamantides (ed.), *Levinas, Law, Politics*. London: Routledge-Cavendish, pp. 71-80.
- CHANTER, T. (2001), "Introduction", en T. Chanter (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. State College: The Pennsylvania State University, State College, pp. 1-27.
- CHAOUAT, B. [en línea], "Débat: Judith Butler ou Levinas trahi?", en *Le Monde* (2013) https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi_5994697_3232.html [Consultado: 02/03/2025]
- CRITCHLEY, S. (2004), "Five Problems in Levinas's View of Politics and a Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, 32/2, pp. 172-185.
- DRABINSKY, J.E. (2011), *Levinas and the Postcolonial. Race, Nation, Other*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DRABINSKY, J.E. (2000), "The Possibility of an Ethical Politics. From Peace to Liturgy", *Philosophy and Social Criticism*, 26/4, pp. 49-73.
- EISENSTADT, O. (2003), "The Problem of the Promise: Derrida on Levinas on the Cities of Refuge", *CroosCurrents*, 52/4, pp. 474-482.
- EISENSTADT, O. y KATZ, C.E. (2016), "The Faceless Palestinian: A History of an Error", *Telos*, 174, pp. 9-32.
- FEINSTEIN, Y. y SHEHADE SWITAT M. (2019), "Keep a Stiff Upper Lip or Wear Your Heart on Your Sleeve? Ethnic Identity and Emotion Management among Arab/Palestinians in Israel", *Sociology*, 53/1, pp. 139-155.
- HAND, S. (1989), "Preface", en S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell, pp. V-VI.
- HERZOG, A. (2019), "Levinas's Ethics, Politics, and Zionism", en M.L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford: Oxford University Press, pp. 473-494.
- HOLLANDER, P. (2010), "Slavoj Zizek and the Rise of the Celebrity Intellectual", *Society*, 47/4, pp. 358-60.
- JAY, M. (1990), "Hostage Philosophy: Levinas's Ethical Thought", *Tikkun*, 5/6, pp. 85-87.
- LEVINAS, E. y FINKIELKRAUT, A. (1989), "'Ethics and Politics', an interview with S. Malka", en S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 289-297.
- LEVINAS, E. y FINKIELKRAUT, A. (1983), "'Israël: éthique et politique' entretiens avec S. Malka", *Les Nouveaux Cahiers*, 71, pp. 1-8.
- LEVINAS, E. y FINKIELKRAUT, A. (2009), "Israel: ética y política (trad. S. Rabinovich)", *Nombres*, 23, pp. 339-348.
- MALKA, S. (2005), *Lévinas, la vie et la trace*. Paris: Albin Michel.
- MARTY, E. (2015), "Petit note sur Judith Butler et Emmanuel Levinas", *Cités*, 63/3, 217-220.
- MORGAN, M.L. (2016), *Levinas's Ethical Politics*. Bloomington: Indiana University Pres.
- NEUMANN, I.B. (1996), "Self and Other in International Relations", *European Journal of International Relations*, 2/2, pp. 139-174.
- NEUMANN, I.B. (1999), *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RICHTER, S. (2012), "'Il faut savoir passer d'un langage à l'autre'. Une des dernières interviews d'Emmanuel Levinas en 1992, avec Jacob Golomb et Ephraïm Meïr (inéédite en français)", *Pardès*, 1/51, pp. 151-165.

- SIMMONS, J.A. (2019), "Levinas, Politics, and the Third Party", en M.L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford: Oxford University Press, pp. 279-302.
- STONE, M. (2010), "Levinas and Political Subjectivity in an Age of Global Biopower", *Law, Culture and the Humanities*, 6/1, pp. 105-123.
- TAHMASEBI-BIRGANI, V. (2014), *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. Toronto: University of Toronto Press.
- ZALLOUA, Z. (2017), *Continental Philosophy and the Palestinian Question*. New York: Bloomsbury.
- ZIZEK, S. (2004), *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*. New York: Routledge.

Konstantin Troitskiy Shisheeva. Investigador independiente (España).

Líneas de investigación:

Historia de la ética, no violencia, la moral y la política, el fenómeno del perdón.

Email: konstantin.e.troitskiy@gmail.com