

► O94
Bioética

La muerte en el rostro del otro*

DEATH ON THE OTHER'S FACE
A MORTE NO ROSTO DO OUTRO

► **Manuel Losada Sierra****

► **Fecha Recepción: Junio 1 de 2009** ► **Concepto Evaluación: Junio 25 de 2009** ► **Fecha Aceptación: Junio 30 de 2009**

* Este artículo es un desarrollo del trabajo de investigación que el autor realizó para escribir su tesis de maestría en la Universidad Javeriana, titulada "El rompimiento de lo activo. La propuesta de una ética anterior a los actos en E. Lévinas". Fue presentado como ponencia en las IV Jornadas Nacionales Emanuel Lévinas, el 16 de abril de 2009 en la misma Universidad.

** Filósofo. Director Departamento Humanidades Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá. E mail: manuel.losada@unimilitar.edu.co



► RESUMEN

El presente artículo quiere mostrar la reflexión levinasiana sobre la muerte y su relación con el tiempo. El punto de partida es un diálogo crítico con Heidegger, el cual, según Lévinas, ha querido pensar el tiempo a partir de la muerte, y la muerte a partir de la angustia de la nada, fin del ser finito. Lévinas propone una inversión: pensar la muerte a partir del tiempo. Esto solamente podrá llevarlo a cabo si renuncia a la idea de ser y –por implicación– a aquella de la nada. La propuesta levinasiana es pensar la muerte desde su positividad y no como angustia, solamente aparece el carácter negativo de la misma cuando ocasiono la muerte del otro o lo dejo morir.

► Palabras Clave

Muerte, angustia, tiempo, otro, responsabilidad.

► 095

► ABSTRACT

This article aims to show levinasiana reflection on death and its relationship with time. The starting point is a critical dialogue with Heidegger, which, according to Lévinas, wanted to think from the time of death from the anguish of nothingness, of being so finite. Lévinas proposes an investment: think about death from time. This may done only renouncing the idea of being and, by implication, a person from scratch. The proposal is to think levinasiana positivity death from anguish and not only see the negative of it when killing the Other or let die.

► Key Words

Death, grief, time, other, responsibilities.

► RESUMO

O presente artigo quer mostrar a reflexão levinasiana sobre a morte e sua relação com o tempo. O ponto de partida é um diálogo crítico com Heidegger, o qual, segundo Lévinas, tem querido, pensar no tempo apartir da morte e a muerte apartir da angústia do nada, fim do ser finito. Lévinas propõe uma inversão: pensar na morte apartir do tempo. Isto somente poderá levá-lo a cabo se renuncia à idéia de ser e –por implicação– àquela do nada. A proposta levinasiana é pensar na morte desde sua positividade e não como angústia, somente aparece o caráter negativo da mesma quando ocasionou a morte do outro ou o deixou morrer.

► Palavras Chave

Morte, angústia, tempo, outro, responsabilidade.

INTRODUCCIÓN

Agradezco la gentil invitación del profesor Édgar López a participar de este evento académico, las IV Jornadas Nacionales Emanuel Lévinas¹, que, como sabemos, tuvieron sus inicios en la Universidad de Antioquia, en el seno del grupo de investigación sobre filosofías de la alteridad, y que el año anterior salieron de Medellín para ser hospedadas en la Universidad Militar Nueva Granada, en Bogotá. Este año, veo con agrado que se han unido el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana y la Universidad Santo Tomás de Aquino, para hacerlas, como su nombre lo indica, mucho más nacionales.

Cuando el profesor López me propuso participar en este evento, me puso a pensar seriamente algunos días, porque no resulta fácil hablar de Lévinas, traducir en palabras un pensamiento que de por sí es reactivo a la tematización. Solamente, como dice Ricouer, desde la posición del tercero, lugar desde el que habla la justicia, es posible un dicho que permite filosofar (Ricouer, 1999: 24). Consideré que la reflexión de Lévinas sobre la muerte podría ser sugerente para nuestro estudio, no sólo por el interés teórico para los filósofos, sino también por la iluminación que podría brindarnos para pensar nuestra propia situación colombiana, en donde la muerte violenta se ha convertido en la invitada diaria de los noticieros². Para esta presentación tomo como base la investigación que desarrollé para escribir mi tesis, titulada "El rompimiento de lo activo. La propuesta de una ética anterior a los actos en E. Lévinas".

No vengo como experto, solamente como alguien que muchas veces se ha sentido sobrecogido leyendo los textos levinasianos.

RESPONSABILIDAD POR LA MUERTE DEL OTRO

Se trata de un curso titulado "La muerte y el tiempo", el último ofrecido por Lévinas como profesor regular en la Universidad de la Sorbona entre 1975 y 1976, seguido por otro curso que dirigió paralelamente sobre "Dios y la ontoteología": El primero lo dictaba de 10 a 11 y el segundo de 12 a 1, todos los viernes. Aquí nos encontramos con varias definiciones de la muerte: como "paciencia del tiempo" (Lévinas, 1994: 18), como lo que "nos encontramos en el rostro del Otro" (Lévinas, 1994: 126), como "no respuesta" (Lévinas, 1994: 19), como lo "sin respuesta" (Lévinas, 1994: 22).

"La Muerte y el Tiempo" consisten esencialmente, en una confrontación con Heidegger y su famoso tema: "el ser para la muerte". Heidegger ha querido, afirma Lévinas,

pensar el tiempo a partir de la muerte, y la muerte a partir de la angustia de la nada, fin del ser finito. Lévinas propone una inversión: pensar la muerte a partir del tiempo. El precio que debe pagar es grande: renunciar a la idea de ser y –por implicación– a aquella de la nada.

Para mantener esta apuesta, se necesita preliminarmente refutar el punto de partida de Heidegger. Es decir, la angustia frente a *mi* muerte y partir decididamente del encuentro con la muerte del Otro. El desafío es inmenso: *de otro modo que la nada*, para hacer eco al título de una de sus más grandes obras: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Lévinas, 1987b).

Una larga lucha con el dilema ontológico ser/nada recorre el desarrollo del curso. Tiempo y muerte deben suscribirse juntos a este dilema. No es que Lévinas no tenga nada que compartir con Heidegger, los dos se adhieren al conocimiento de segunda mano sobre la muerte: la muerte como sin respuesta, como partida, como aflicción...

La ruptura con Heidegger se consuma en el momento de nombrar la experiencia considerada más auténtica: la angustia frente a la muerte. Para Lévinas, es ya conceder demasiado a una intencionalidad, una búsqueda de sentido, además orientada hacia la nada. Mi primer acceso a la muerte es mi afecto –mi ser emocionado– por la muerte de Otro, este Otro que me es confiado. A su vez, este afecto supone una experiencia del tiempo que no debe nada a la muerte, la cual señalaría la finitud.

Esta experiencia es aquella de la *duración* misma del tiempo, el "durar" del tiempo que yo "hago durar" en el modo de una pasividad sin par que Lévinas llama "paciencia". Ahora, la paciencia no tiende a nada; es sin intencionalidad. Se pueden mirar unos contenidos en el tiempo, no al tiempo, a la duración del tiempo. La paciencia no esconde, por tanto, nada que sea en el orden de la anticipación. *A fortiori* la anticipación de la nada. De aquí, estas palabras de nuestro autor: "El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación sino formada por la responsabilidad inefable" (Lévinas, 1994: 23).

Se nos preguntará seguramente si puede haber algo más temible y más temido que la nada: pero no es de esta pregunta de donde se debe partir, sino más bien del afecto por la muerte del Otro. "Pienso que en la responsabilidad para con el otro, somos, en último análisis, responsables de la muerte de otro" (Lévinas, 1991: 110),

dirá Lévinas. Ahora bien, este afecto no envuelve ninguna angustia primaria, ni tampoco auténtica. Este afecto, sólo despierta mi vínculo herido, de *responsabilidad*, relación ética por excelencia.

En efecto,

“La muerte de alguien no es, a pesar de todo lo que parecía a primera vista, una facticidad empírica (muerte como hecho empírico, cuya universalidad únicamente la inducción podría sugerir); no se agota en ese aparecer.

Alguien que se expresa en la desnudez –el rostro– es uno hasta el punto de recurrir a mí, de colocarse bajo mi responsabilidad: de ahí en adelante he de responder de él. Todos los gestos del otro eran signos dirigidos a mí... El otro que se expresa me es confiado (y no hay duda respecto al otro –pues lo debido es impagable: jamás queda uno exento). El otro me individúa en la responsabilidad que tengo de él. La muerte del otro que muere me afecta en mi identidad misma de yo responsable... hecha de indecible responsabilidad. Es ésta mi afección por la muerte del otro, mi relación con su muerte, Esta es, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpabilidad ya – una culpabilidad de superviviente” (Lévinas, 1994: 23-24).

Además, esta relación es positiva en todos los sentidos. Se necesita buscar en otro lugar la fuente de la negatividad: “El carácter *negativo* de la muerte –sugiere Lévinas– está inscrito en el odio o en el deseo del homicidio. Es en la relación con el prójimo que nosotros pensamos la muerte en su negatividad” (Lévinas, 1994: 19). ¿Qué cosa podría temer más, en efecto, si no *matar*? Lévinas lo pone en claro en la penúltima lección del curso: “La muerte abre el rostro del Otro, que es expresión del mandamiento ‘no matarás’. Intentar partir del asesinato como sugestión del sentido completo de la muerte” (Lévinas, 1994: 127). Asimilar la muerte con la nada sería la apuesta del asesino, como Caín, por ejemplo, el cual según Lévinas “debía poseer de la muerte dicho saber” (Lévinas, 1987a: 246). La muerte no como aniquilamiento, el no ser o la nada, sino como experiencia, para el que sobrevive de lo sin respuesta. Una cuestión sin respuesta, la prohibición de matar más originaria que la cuestión de ser o no ser, esta es probablemente la cuestión por excelencia, dice Lévinas. Desde “Totalidad e Infinito” encontramos un cuestionamiento a la

forma de concebir tradicionalmente la muerte sea como “paso a la nada” o como “paso a otra existencia distinta” (Lévinas, 1993b: 245).

En el rostro aparece una exigencia: no matarás, ese es el sentido del rostro, es una exigencia ética que puede encontrarse con la trágica realidad del asesinato. Sin embargo, ahí cobra sentido la proclama ética de no matarle y de no dejarle morir solo:

“Según mi análisis, el rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil –lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el rostro del otro está siempre la muerte del otro y también en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo –esto es lo paradójico– el rostro es también el No matarás” (Lévinas, 1993b: 130).

Aparece entonces, por un lado, el dominio del Otro junto con su debilidad; y, por otra, la sumisión del sujeto con su riqueza. Esta es la manera como tendremos que entender la relación con el Otro.

097

La muerte de alguien no es, a pesar de todo lo que parecía a primera vista, una facticidad empírica (muerte como hecho empírico, cuya universalidad únicamente la inducción podría sugerir); no se agota en ese aparecer.

El rostro prohíbe su posesión y abuso. No es algo que se muestra a la observación, que pueda ser representado. Esta oposición no se deriva de una resistencia insuperable: “la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce”

El rostro prohíbe su posesión y abuso. No es algo que se muestra a la observación, que pueda ser representado. Esta oposición no se deriva de una resistencia insuperable: “la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce” (Lévinas, 1987a: 211). El rostro no es develación sino revelación, es la manifestación privilegiada del Otro: habla, se expresa y pide respuesta. Responder *al* rostro que habla es ya responder *de* él: aquél de quien tengo que responder es también aquél a quien tengo que responder.

El rostro, por tanto, no es un fenómeno, una imagen: “La noción de rostro, que determina la resistencia ética del otro al concepto, traduce una significación irreductible al para-sí de la conciencia representativa (...). El rostro del otro es mi condición ética y positivamente mi responsabilidad por él. La relación con un rostro me asigna una responsabilidad radical más acá de toda conciencia y de todo compromiso” (Feron, 1976: 66).

La proximidad expresa el carácter de la relación con el Otro, que precisamente por ser otro no se identifica con el Mismo. El hecho de que el Otro trascienda al sujeto no significa que se sitúa lejos de él, sino que le atañe del modo más urgente. Hay una paradoja en esta posición: el sujeto es responsable del Otro antes de quererlo, antes de su propia voluntad, así la expresa Lévinas “la proximidad no es simplemente un acercamiento asintótico de su ‘término’. Su término no es un final. Cuanto más respondo más responsable soy; cuanto más me acerco al prójimo, cuya carga tengo, más alejado estoy” (Lévinas, 1987b: 157).

La proximidad no es solamente una relación entre dos términos “y como algo asegurado en tanto que relación de simultaneidad de esos términos. Es preciso insistir en la ruptura de tal sincronía, de tal conjunto, por medio de la diferencia del Mismo y del Otro en la no-indiferencia de la obsesión ejercida por el Otro sobre el Mismo” (Lévinas, 1987b: 146). Por esta razón, Lévinas pretende “pasar de la proximidad espacial a la idea de responsabilidad por el otro, que es una intriga mucho más compleja que el simple hecho de decir “tú” o de pronunciar un nombre” (Lévinas, 1995: 140). La proximidad responde, así, a la “tarea principal que está detrás de todos estos esfuerzos: pensar el Otro-en-el-Mismo sin pensar el Otro como otro Mismo” (Lévinas, 1995: 140).

La proximidad no es la cercanía espacial, “ni incluso el hecho ‘objetivo’ de tal vecindad espacial constatable por un tercero o deducible por el yo, que palpa el objeto o la representación del hecho de ese palpamiento. La proximidad no-tematizada no pertenece simplemente al ‘horizonte’ del contacto como potencialidad de esta experiencia. La sensibilidad, la proximidad, la inmediatez y la inquietud que significa, no se constituyen a partir de una apercepción cualquiera que pone conciencia en relación con el cuerpo” (Lévinas, 1987b: 135). La proximidad es distinción que excluye la distancia, alteridad radical que afecta a lo más íntimo del propio ser. La distancia que excluye esta proximidad es la que implica la “conciencia de...”. La intencionalidad noesis-noema, supone una

Feron: “El pensamiento de Lévinas no denuncia una cierta finitud del saber para delimitar un dominio impenetrable a la conciencia, en la cual estarían exiliadas las significaciones éticas” (Feron, 1976: 68). El conocimiento no encuentra, para Lévinas, restricción alguna en el ámbito del ser, al menos de modo potencial. No se trata de pensar el ser de otro modo –mediante otro uso de la razón–, sino pensar de otro modo que ser.

En cuanto a la relación entre proximidad y rostro podemos explicitar algo que ya está implícito en lo anteriormente expuesto: es el rostro quien instaura la proximidad, en cuanto que establece una relación con el Otro que no se apoya en unas diferencias relativas a un género común: “Yo puedo, ciertamente, tener experiencia del otro hombre,

Lévinas pretende “pasar de la proximidad espacial a la idea de responsabilidad por el otro, que es una intriga mucho más compleja que el simple hecho de decir “tú” o de pronunciar un nombre”. La proximidad responde, así, a la “tarea principal que está detrás de todos estos esfuerzos: pensar el Otro-en-el-Mismo sin pensar el Otro como otro Mismo”

099

distancia, aunque sea solo aparente. La proximidad –que ha sido interpretada “como alternativa a la noción de intencionalidad” se establece en la relación con el otro, definible solo en términos éticos. “La proximidad del otro es presentada como el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto yo soy– responsable de él. Es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto” (Lévinas, 1991: 90-91).

Es importante observar que aquí no cabe una interpretación kantiana, en el sentido de recurrir a una razón práctica que de sentido a realidades que escapan a las categorías de la razón teórica. En palabras de

pero sin discernir en él su diferencia de indiscernible. Mientras que el pensamiento despertado por el rostro es el pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de...*, sino de entrada un pensamiento *para...*” (Lévinas, 1991: 256).

DE LA MUERTE DEL OTRO A MI MUERTE

Una aproximación solamente ética no podía más que encontrar la muerte violenta, infligida al hombre por el hombre. Pero, ¿Es todavía permitido retornar de la muerte del Otro a la propia muerte? Aquí Lévinas susurra hasta los límites del silencio. Habla de una “emoción sin representación”, a la manera de Michel Henry, de una “afectividad sin representación”, de una “inquietud de lo desconocido”,

de una "emoción como deferencia hacia la muerte" ¿Pero es todavía pensar? ¿Lo diríamos de una "emoción como pregunta que no comporta, en su posición de pregunta, los elementos para la respuesta"? (Lévinas, 1994: 28)

A decir verdad, había poco que encontrar y hasta que buscar en esta dirección. Por una razón fundamental ligada a la naturaleza de la duración del tiempo, que Lévinas ve instaurada en la idea del Infinito, en el sentido considerado por Descartes, y ya invocado en *Totalidad e Infinito*: Es el Infinito todo positivo el que pensamos antes que el finito que lo limita. También para Lévinas el Infinito es un contenido que excede al continente, lo más en lo menos, lo incontenible. Dice Lévinas: "El in de lo infinito no es una simple negación, sino tiempo y humanidad" (Lévinas, 1995: 97). Lo propio de esta idea es que excede siempre la capacidad del sujeto, que resulta inadecuada.

Con la idea de infinito se instaura un tiempo inmemorial, diacrónico, pasividad radical de una subjetividad constituida en un tiempo que no es el suyo. Mi responsabilidad se temporaliza, pero en una temporalidad diacrónica, al margen del tiempo recuperable mediante la reminiscencia. Un tiempo sincrónico se cierra en la inmanencia, dice Lévinas "Es necesario insistir en la ruptura de tal sincronía, de tal conjunto, por medio de la diferencia del Mismo y del Otro en la no-indiferencia de la obsesión ejercida por el otro sobre el Mismo" (Lévinas, 1987b, 146).

Desde aquí, puesta sobre este trasfondo de duración del tiempo, en relación con el infinito, la muerte no puede anunciarse más que como escándalo, como crisis. Se alcanza

Con la idea de infinito se instaura un tiempo inmemorial, diacrónico, pasividad radical de una subjetividad constituida en un tiempo que no es el suyo. Mi responsabilidad se temporaliza, pero en una temporalidad diacrónica, al margen del tiempo recuperable mediante la reminiscencia. Un tiempo sincrónico se cierra en la inmanencia.

así un límite crítico: Aquello que no se puede hacer es dejar que la paciencia retorne a la alternativa del ser/no ser³. Esta alternativa se necesita continuamente des-decirla, para retomar el tema "decir-desdecir" de *Otro modo que ser*.

¿Por qué esta reticencia? Porque la transferencia de la muerte del Otro a mi muerte es actualizada *sine die*, por falta de un soporte de presciencia, de anticipación. Es necesario contentarse con la paciencia, más pasiva que toda pasividad. Inscribir activamente el riesgo de un no-sentido en la paciencia, sería quitar la pasividad a la paciencia. Quedan por tanto, pensables, como último recurso, por una parte la deferencia frente a la muerte del Otro, y por otra la referencia del tiempo al Infinito, que permanece el Diferente, el sin medida común.

Tal vez entonces, no hay un camino que vaya del tiempo a la muerte, como si habría, según Heidegger, un camino de la muerte hacia el tiempo.

Se puede solo repetir: "la muerte, pregunta inquietante en su sin-tregua, en vez que en su posición como problema." Y retornar a la pregunta dejada en suspenso para saber si hay algo más temible que la nada: si, el temor surge como la desproporción entre yo y el Infinito – como ser delante de Dios-, como el en-Dios mismo"

La palabra Dios ha estado apenas pronunciada. Y con El todo reinicia en el segundo curso de 1975 -1976. Pero ningún recurso viene en ayuda en la medida que se necesita, también, pensar a Dios sin el ser, por tanto, fuera de la ontoteología, de la cual el error milenarista ha sido considerar a Dios como un ente, confundido con el ser.

Se leía ya en *De otro modo que ser*: "Pero comprender un Dios no

NOTAS

contaminado del ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que sacar al ser del olvido donde habría caído en la metafísica y en la ontoteología” (Lévinas, 1987a. 242). Y porque la vía de la ontoteología resulta obstruida, se impone solamente una aproximación ética; en este aspecto la mejor lección del último curso, es tal vez aquella que retoma el magnífico tema del testimonio que, en la época de *Totalidad e Infinito*, celebraba la gloria del Infinito en la epifanía del rostro.

Retornando al primero de los dos cursos después de la lectura del segundo, se puede preguntar no sólo si Lévinas haya logrado pensar la muerte a partir del tiempo, sino si la insistente pregunta, impuesta por la extenuante confrontación con Heidegger, le haya creado verdadera preocupación. Pregunta angustiante pero legítima, si es cierto que Lévinas no es el pensador de la preocupación sino de la responsabilidad. La cual le inspira solamente un último miedo: aquel de hacer – o dejar- morir al Otro⁴.

- 1 Emanuel Lévinas nació en Kaunas (Lituania), en 1905. En 1923 se trasladó a Francia, país donde murió en 1995. Tras estudiar en Friburgo con Husserl y Heidegger, obtuvo la nacionalidad francesa en 1930, y desde entonces, desarrolló su labor docente como profesor de la Normal Israelita Oriental y en las Universidades de Poitiers, Nanterre y Sorbona.
- 2 Debemos recordar que Lévinas, sufrió en carne propia la guerra y sus consecuencias, puesto que participó durante la Segunda Guerra Mundial como soldado francés, y fue prisionero de los nazis.
- 3 “La primer cuestión metafísica no es ya la cuestión de Leibniz: ‘¿por qué hay algo y no más bien nada?’, sino ‘¿por qué existe el mal y no ante todo el bien?’ (...) Ésta es la desneutralización del ser o el más allá del ser. La diferencia ontológica está precedida de la diferencia del bien y del mal. La diferencia es esta última, ella es el origen de sentido (...) (Lévinas, 1991: 201)
- 4 “La muerte del otro hombre me encausa y me pone en cuestión, como si de esa muerte, invisible para el otro que a ella se expone, yo pasase a ser, por mi indiferencia, el cómplice; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro y a no dejar al otro en la soledad” (Lévinas, 1995: 245).

REFERENCIAS

- BEORLEGUI, C. (1998). “El pensamiento ético-antropológico de E. Lévinas” en *Revista Letras de Deusto*, vol. 8, 78, pp. 167-171.
- CHALIER, C. (1995). *Lévinas, utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras.
- DERRIDA J. (1989). “Violencia y metafísica” en *Escritura y Diferencia*. Barcelona: Antrophos, 1989.
- DESCOMBES, V. (1982). *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra.
- FERON, E. (1976). “Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas” en *Revue de Métaphysique et Morale*, 81, pp. 64-87.
- FORTHOMME, B. (1980). “Structure de la Métaphysique levinassienne”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 78, pp. 385-399.
- GONZÁLEZ ARNAIZ, G. (1988). *Emmanuel Lévinas, humanismo y ética*. Madrid: Cincel.
- GONZÁLEZ ARNAIZ, G. . (2004). “El individualismo ético de E. Lévinas” en AAVV, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, pp. 59-81.
- GREEF, J, DE. (1971). “Lévinas et la phénoménologie” en *Revue de Métaphysique et Morale*, 76, pp. 448-465.
- GREEF, J, DE. . (1970). “Ethique et religion chez Levinas” en *Revue de Theologie et de Philosophie*, 103, pp. 36-51.
- LAÍN P. (1983). *Teoría y práctica del otro*. Madrid: Alianza.
- LÉVINAS, E. (1984). *Difficile liberté. Essais sur le judisme*. Paris: Le livre de Poche.
- LÉVINAS, E. (1986). *Dall’esistenza all’esistente*, Casale Monferrato: Marietti.
- LÉVINAS, E. (1987a). *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- LÉVINAS, E. (1987b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Vrin.
- LÉVINAS, E. (1993a). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- LÉVINAS, E. (1993b). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- LÉVINAS, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- LÉVINAS, E. (1995). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós.
- LÉVINAS, E. (2001). *La realidad y su sombra*: Madrid: Trotta.
- LLANO, A. (1989). *La nueva sensibilidad*. Madrid: Espasa Calpe.
- OLIVIER P. (1983). “L’être et le temps chez Emmanuel Lévinas” en *Recherches de Science Religieuse*, 71, pp. 337-380.
- OROZ, J. (1989). “Emmanuel Lévinas y el rostro del Otro” en *Revista Letras de Deusto*, vol. 28, 79.
- POIRIE, F. (1987). *Emmanuel Lévinas* (colección *Qui êtes-vous* nº 20). Lyon: La Manufacture.
- RICOEUR, P. (1999). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. Barcelona: Antrophos.
- SANABRIA, J.R. (1994). “Ética y filosofía primera en E. Lévinas” en *Revista de Filosofía*, México, 8.
- STEIN, E. (1986) *L’empatia*. Milano : Angeli.
- STRASSER, S. (1977). “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas” en *Revue Philosophique de Lovain*, 25, pp. 101-124.
- SUCASAS, J.A. (1994). “Emmanuel Lévinas (1906-1995): el absoluto ético” en AAVV, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, pp. 19-39.
- VÁSQUEZ MORO, U. (1982). *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Lévinas*. Madrid: UPCM.