

**MUERTE, TIEMPO Y ALTERIDAD: MÁS ALLÁ DE LA ONTOLOGÍA.
REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE M. HEIDEGGER Y E.
LEVINAS**

*Death, time and alterity: beyond ontology.
Reflections on the philosophy of M. Heidegger and E. Levinas*

*Valeria Campos Salvaterra**

Resumen

Los análisis sobre la finitud que Heidegger lleva a cabo en su obra temprana son puestas en cuestión por Emmanuel Levinas y su ética de la alteridad, lo que supone nueva forma de pensar la subjetividad misma, la relación con el otro y la apertura al tiempo. Se mostrará que en la obra de E. Levinas las reflexiones sobre el tiempo están precedidas y condicionadas por el encuentro con la alteridad del otro hombre (*Autrui*), que en la diacronía de su irrupción configura la experiencia temporal como lo in-asumible desde el presente de la representación. Se niega así a la muerte como origen del tiempo y del privilegio que el porvenir reviste en la obra de Heidegger: más que la posibilidad de la imposibilidad, la muerte es la *imposibilidad de la posibilidad*, y el hombre, más que ser-para-la-muerte, es ser-contra-la-muerte. La finitud adquiere así un nuevo sentido, en el que la muerte de los otros marca la orientación ética de la que carece la ontología fundamental.

Palabras clave: Muerte, tiempo, alteridad, M. Heidegger, E. Levinas.

Abstract

The analysis of finitude that Heidegger held in his earlier work has being questioned by Emmanuel Levinas in his ethics of otherness, which involves a new approach to subjectivity, the relationship with others and the opening of time. We will show that in the work of E. Levinas the reflections on time are preceded and conditioned by the encounter with the otherness of another man (*Autrui*), that in the diachrony of his break set up the temporary experience as unassumable in the present of representation. There for, death as origin of time and the privilege of future in the work of Heidegger is denied: death is the *impossibility of possibility*, and man, rather than a being-towards-death, is a being-against-death. The finitude acquires a new meaning in the death of the others, that highlights the ethical orientation which fundamental ontology lacks.

Key words: Death, time, otherness, M. Heidegger, E. Levinas.

*La muerte del otro, esta muerte del otro en "mi" es,
fundamentalmente, la única muerte que se nombra
en el sintagma "mi muerte".*

Jacques Derrida

*... del mismo modo que lo inmemorial en el lugar del
origen, el infinito constituye la teología del tiempo.*

Emmanuel Levinas

INTRODUCCIÓN

La relación entre la muerte y el tiempo es capital en la filosofía contemporánea, específicamente, en la ontología fundamental de Heidegger, donde la meditación sobre el tiempo como sentido del ser está directamente mediada —y condicionada— por el análisis existencial de la muerte del *Dasein*. Debido a la novedad de esta hermenéutica de la facticidad, Heidegger es el gran renovador de la filosofía del tiempo, incluso después de los aportes de la fenomenología de Bergson y Husserl. Sin embargo, la cuestión de la muerte, en su novedosa complejidad, presenta ciertos escollos que han sido largamente discutidos por los comentaristas de la obra de Heidegger, entre ellos, Emmanuel Levinas. Como introductor de la tradición fenomenológica alemana en Francia, Levinas es uno de los más grandes y ricos expositores de la ontología fundamental, pero también uno de los más férreos críticos de la misma. Sobre todo en el terreno de la muerte: por la descripción que hace Heidegger de ella como *posibilidad* y por ser la condición de la apertura al tiempo. Debido a que estas ideas de Heidegger fueron recibidas en la comunidad filosófica con gran entusiasmo es que, principalmente, es ante Heidegger que el pensamiento de Levinas se alza y polemiza.¹ A partir de su remecedora filosofía de la alteridad, que conforma el núcleo central de su propuesta ética, Levinas renueva, e incluso rompe con el vínculo entre muerte y tiempo que Heidegger hizo parecer sustancial para la tarea de reformulación de la ontología. Los escritos de Levinas en los que hallamos rastros de esta oposición fundamental están repartidos por toda su obra, pero especialmente concentrados en *Totalidad e infinito* (1980), *El tiempo y el otro* (1993) y en las *Lecciones sobre la muerte y el tiempo de 1975-76* (2008). Esta nueva perspectiva sobre las relaciones entre muerte y tiempo se produce por la introducción de la alteridad en el terreno de la ontología: *por la primacía de la ética* a partir de la trascendencia de la relación con otro, marcada por la alteración que produce su alteridad —o infinito— en la esfera del Mismo, y por la necesidad de situarla en el seno de una relación social original; en suma, una reflexión posibilitada por la *proximidad* del yo y el otro, una relación de cercanía entre términos absueltos.

El presente trabajo tiene como primer objetivo exponer críticamente la oposición de la filosofía de Levinas frente a las tesis sobre la relación muerte-tiempo de Heidegger, para luego detenernos en el novedoso giro levinasiano hacia la filosofía de la alteridad, base para una nueva concepción del tiempo y un nuevo sentido de la muerte. Así, mostraremos que la crítica de Levinas se sustenta en una cierta y original interpretación de la ontología fundamental, asociada a su tesis sobre la violencia metafísica y al concepto de totalidad. Para abordar el pensamiento de Levinas, me centraré en la exposición de las tres tesis fundamentales que configuran

¹ Cfr. Levinas 2005, y el artículo *¿Es la ontología fundamental?*, compilado en Levinas, 2001.

el horizonte de las relaciones entre la muerte y el tiempo, que podemos encontrar más extensamente desarrolladas en las Lecciones de 1975. Según Levinas, debemos

- Pensar el tiempo con independencia de la muerte, a partir de la alteridad; es decir, del encuentro con el otro. El tiempo sólo es posible para un ser finito en la relación con lo infinito.
- Concebir, al contrario de Heidegger, la muerte en función del tiempo, sin ver en ella el proyecto del tiempo. Para ello se debe romper con la identidad entre muerte y anonadamiento, pues la muerte no se deja inscribir en la lógica del ser y la nada, sino en un plano de significaciones más profundas que emergen en la relación con la alteridad.
- Repensar el sentido de la muerte a partir de la muerte de los otros: como algo no inofensivo, no justificable, ante lo cual soy responsable. Esto implica renovar el sentido que la muerte otorga a la existencia humana, a la aventura del ser: la responsabilidad.

El problema que yace en el fondo del fenómeno de la muerte, para Levinas, es la imposibilidad de pensar el mundo y el tiempo sólo a partir de la ontología como la entiende Heidegger, desde la cual parte y se distancia el pensamiento de Levinas. Es necesario por ello una nueva forma de análisis de la muerte, no ya como lo que abre al tiempo y lo determina como proyecto; de los acercamientos a la obra de Levinas extraeremos la idea de que el porvenir que ofrece la muerte no es aún el tiempo, sino un futuro que el hombre no puede asumir. Es necesario tomar la muerte como *paciencia* del tiempo (2008:18), y el tiempo no ya a partir de la limitación del ser, sino desde su relación con lo infinito. Ello implica dos pasos: el primero, poner en cuestión la idea de la muerte como “posibilidad de la imposibilidad” y su condicionamiento de la experiencia del tiempo, a la vez que rechazar la tesis del anonadamiento. A partir de una cierta excavación fenomenológica en el terreno de la ontología, nos centraremos en la afirmación de Levinas de que “La muerte no es el anonadamiento, sino la pregunta necesaria para que esa relación con el infinito o el tiempo se produzca” (2008:30). El segundo paso nos lleva más allá de la muerte y de la fenomenología, hacia la cuestión del otro, hacia la intersubjetividad original que hace posible la ética. Lo que prima aquí es el gesto negativo de la filosofía de la alteridad de Levinas, que implica pensar el tiempo a partir de la determinación an-arquica de la subjetividad por lo Otro. Esto nos llevará de vuelta al problema de la muerte, donde constataremos que ella no es la experiencia de una existencia aislada, sino que “Mi relación con la muerte está formada también por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás” (2008:21).

Para lograr los objetivos de la exposición, comenzaremos con una brevísima exposición de las tesis de Heidegger sobre la muerte y el tiempo, a partir de la figura temática y metodológica del ser-para-la-muerte. Nos centraremos para ello de manera fuerte en los análisis de la misma que hace Levinas, de manera de dar paso también a la crítica. A partir de esto, nos adentraremos en la filosofía levinasiana de la alteridad,

para desde ahí reformular la tesis sobre la muerte y así abordar la cuestión del tiempo. Finalizaremos con una reflexión sobre el sentido que adquiere la muerte una vez llevado a cabo el análisis anterior, de manera de ir desde la muerte al tiempo, del tiempo a la cuestión del infinito, para retornar al problema de la muerte y su sentido.

EL SER-PARA-LA-MUERTE: MUERTE Y TIEMPO EN HEIDEGGER

Para concebir de forma radical el tiempo y la muerte en Heidegger debemos buscar su referencia última en la ontología, pues “Para él, la muerte y el tiempo se conciben como modalidades del ser en calidad de ser” (Levinas, 2008:72). A partir de la extensa investigación que lleva a cabo en *Ser y Tiempo* (1997, §§46-53), se deduce, en efecto, que la muerte y el tiempo son estructuras existenciales que están mutuamente relacionadas y que, por lo tanto, son inseparables en el análisis ontológico. A diferencia de la tradición de origen griego, que piensa el tiempo como “una imagen móvil de la eternidad” (Platón, *Timeo*, 37d), la filosofía de Heidegger se distancia de esa concepción, presentando una filosofía del límite, en la que el sentido se despliega desde la constatación de la finitud humana, y no desde una eternidad inaprehensible. Así lo constata Heidegger también en un texto anterior a *Ser y Tiempo*

Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces tiene que entenderse desde ésta. Con ello están prediseñados el punto de partida y el camino de esta indagación: desde la eternidad al tiempo. El planteamiento de esta pregunta está en orden bajo el supuesto de que dispongamos del mencionado punto de partida, y, por lo tanto, que conozcamos la eternidad y la comprendamos suficientemente (1924).

Claramente, la intención de esta afirmación es constatar la imposibilidad que tenemos de comprender el sentido de la eternidad; ella está vedada para nosotros, que desde siempre tenemos la experiencia del movimiento y el cambio. Una adecuada comprensión del tiempo, siguiendo a Heidegger, no es la que va desde la eternidad al tiempo, sino que parte de lo que tenemos a nuestra disposición: la finitud de nuestra condición humana. Más que encontrar su sentido en la eternidad, el tiempo lo encuentra en la muerte. De allí se sigue, que el tiempo sólo es comprensible para un ser que existe con conciencia del límite, pues pensar el tiempo es pensar una restricción (Alweiss, 2002:121). Esa restricción y ese límite son planteados por Heidegger en la figura del ser-para-la-muerte: morir, para el *Dasein*, no es esperar el punto final de su ser, sino estar cerca del final en todo momento. La muerte no es un instante, sino una *manera de ser* de la cual se hace cargo el *Dasein* desde que existe, de modo que la fórmula “tener que ser” significa también “tener que morir”, y es a partir de ese “que ser” —que es también “que morir”—, como debe concebirse inicialmente el tiempo y toda la cuestión de la ontología. El “terminar” de la muerte no significa, para el *Dasein*, “haber-llegado-al-fin”, sino que significa “estar-vuelto-hacia-el-fin”, es decir, existir anticipando el

fin, lo que implica para el *Dasein* estar ya siempre más allá de su presente, *por delante de sí*. Esta es la estructura de la *ek-sistencia*: estar fuera de sí. La muerte es una manera de ser de la que el hombre se hace cargo tan pronto como existe, y por ello, dirá Levinas, “El *Dasein* muere realmente, en la medida en que existe” (2008:62). La existencia del *Dasein* es ella misma ontológica —comprende sus ser—, de manera que la muerte se vuelve una de las estructuras fundamentales para la articulación del sentido del ser. De ahí que la consigna epicúrea de que la muerte nunca está presente sino hasta que somos nosotros los que no estamos ya presentes, no pueda aplicarse a los estudios heideggerianos, dándole oportunidad de coordinar la cuestión del tiempo y de la muerte en el corazón de la ontología: la muerte abre al porvenir y, con ello, al sentido del ser.

La muerte como manera de ser por delante de sí es una especial posibilidad del *Dasein*, la *posibilidad de la imposibilidad*. Aquí se abre una gran polémica entre comentaristas y críticos del análisis existencial de la muerte, pues describir la muerte como posibilidad es en sí mismo problemático. En un famoso texto, Paul Edwards (1975) intenta probar las inconsistencias del análisis de Heidegger sobre la muerte, atribuyéndole errores argumentativos, oscuridad en el tratamiento del problema, entre muchas otras falencias. Una de éstas es justamente la que se refiere a la caracterización de la muerte como posibilidad. Edwards arguye que el concepto de posibilidad que Heidegger utiliza a lo largo de *Ser y tiempo* no es el mismo que aplica a la muerte (1975:549). En su lectura, la posibilidad de la muerte conlleva una no-actualidad intrínseca, a diferencia de las demás posibilidades del *Dasein* que sí pueden y deben actualizarse a medida que éste se resuelve. De ahí que para Edwards, la posibilidad de la muerte no es más que una imposibilidad *per se* (1975:558), en la medida en que la muerte es vista también como total ausencia, como fallecimiento, es decir, como un terminar que significa, en el caso del hombre, no existir más. Sin embargo, la interpretación de Edwards, paradigma de la crítica a Heidegger, ha sido atacada por comentaristas posteriores, quienes han propuesto una mejor manera de acercarse a la idea de la muerte como posibilidad. Citaremos a Blattner (1994) y a Dreyfus (1991), quienes tienen en común la forma de interpretar la posibilidad de la muerte como una cierta comprensión afectiva y motivacional de la existencia de *Dasein* que se da en sus actitudes frente a posibilidades concretas. A partir de allí, Blattner afirmará que la muerte como a posibilidad más propia hace aparecer a las demás posibilidades como irrelevantes, en la medida en que no tienen fundamento alguno, pues adquieren su sentido de la muerte y del abismo que ella señala (1994:62). Dreyfus reafirma esta interpretación, en la medida en que para él la muerte es la posibilidad existencial y ontológica de no tener posibilidades propias, pues sólo la muerte es una posibilidad que pertenece estructuralmente al *Dasein*, ninguna otra (1991:310).

En ambos casos, la posibilidad de la muerte es entendida como una condición del *Dasein* en cuanto limitado temporalmente, que lo lleva a comprender

y a enfrentarse con el *Abgrund* propio de la existencia. Este enfrentamiento que se expresa en la angustia como sentimiento existencial inmotivado hace que todas las demás posibilidades cobren sentido, que sean entendidas por el *Dasein en su calidad de posibles*, privilegiando así el estar proyectado hacia el futuro. En efecto, la muerte que abre al tiempo no sólo afirma la finitud de las posibilidades —su ausencia de fundamento—, sino que también la finitud del tiempo (ver Carel, 2007), en la medida en que el tiempo se abre como experiencia a partir del estar-vuelto-hacia-el-fin. Sobre esto, dice Levinas respecto de Heidegger en las Lecciones:

Se ve que el tiempo medible no es el tiempo original, que hay una prioridad de la relación con el futuro como relación con una posibilidad y no con una realidad: por consiguiente, la manera concreta de concebir tal idea es el análisis de la muerte. Gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein* (2008:68).

La muerte en sus dos versiones principales, como posibilidad y como estar-vuelto-hacia-el-fin, permiten una comprensión del tiempo que se configura siempre desde el porvenir: “El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro” (Heidegger, 1997:346); el presente surge del futuro —no al revés, como afirma la tradición—, y el futuro surge a su vez de la conciencia del límite propio de la finitud. La muerte como posibilidad es, así, condición para las demás posibilidades, pues sólo a partir de la posibilidad de la muerte las otras posibilidades cobran su sentido propio: como proyectos, formas en que la existencia, o salida fuera de sí, se resuelve. La muerte es el modelo de la posibilidad, y con ello, es el modelo del tiempo en su diacronía.

Entonces, sólo en su calidad de “por delante de sí” el *Dasein* será propio o propiamente concebido, pues es en esa apropiación o ese enfrentamiento con la muerte, donde la *ipseidad* del *Dasein* permanece completa. Y la temporalidad o duración del tiempo, sin identificarla con la interpretación vulgar (flujo), se interpreta, precisamente, como este “por delante de sí”. Así es como el ser-para-la muerte puede ser origen del tiempo en Heidegger, pues el tiempo es el modo de ser del ser mortal. En palabras de Levinas, el tiempo es “el futuro del ‘existir para la muerte’, futuro definido exclusivamente por la relación única de ‘ser hasta la muerte’ como ‘estar fuera de sí’” (2008:58). Y continúa: “Originariamente, el futuro es la inminencia de la muerte. La relación con la muerte se concibe a partir de la estructura formal del cuidado que constituye la modalidad propia del ‘estar allí’... Con la muerte, el *Dasein* se ‘pro-tiende’ hacia la inminencia de su posibilidad más propia” (2008:59).

En resumen, la muerte como comprensión y anticipación del límite, fin y anonadamiento señala el “estar allí” de tal manera que el tiempo cotidiano sería una consecuencia de esa anticipación, de ese “por delante de sí”. Y lo definitivo del momento último de la muerte en el tiempo cotidiano procede de la comprensión de la mortalidad como posibilidad más propia, cierta, insuperable, irrespectiva: “Al

exponerse a la posibilidad más propia se proyecta, en el poder morir, el sentido en el que se proyectará todo proyecto: el por-venir” (Levinas, 2008:70). El tiempo del *Dasein* se abre a partir de la angustia, que muestra a su vez un porvenir originario (el “que ser”), pero el futuro está inscrito ya en el pasado porque implica el “ya allí” de la facticidad (explícito en la figura del arrojado/*Geworfenheit*). Por ello, “Toda la estructura del tiempo proviene de la relación con la muerte, que es una modalidad del ser” (Levinas, 2008:73). Siempre futura, pero también siempre ya ahí.

LA MUERTE IMPOSIBLE

La contraposición con Heidegger comienza en Levinas justamente por el tema de la muerte: la muerte no es para Levinas la última posibilidad que queda, sino que un acontecimiento absoluto sobre el cual no se tiene ningún tipo de control, ni siquiera el de la anticipación; por eso no es la posibilidad de la imposibilidad, sino la *imposibilidad de la posibilidad* (1980:27;1993:87). La muerte no es una posibilidad porque el sujeto no tiene ningún tipo de poder sobre ella, ni siquiera el de actuar determinado por ella. La muerte es una alteridad, un misterio que siempre sobreviene sin que mi ser sea capaz de asumirla (Llewelyn, 1995:25). La muerte es un acontecimiento de aniquilamiento sobre el cual los poderes del sujeto quedan suspendidos. La mortalidad es una modalidad del tiempo que no debe reducirse a una anticipación, ni siquiera pasiva, pues es una modalidad irreductible a la experiencia y a la comprensión. Como dice Levinas: “El carácter imprevisible de la muerte viene de que no se despliega en ningún horizonte. Ella no se ofrece a ninguna aprehensión” (1980:210). Y continúa

 Mi muerte viene de un instante sobre el cual de ninguna forma puedo ejercer mi poder... La muerte es una amenaza que se acerca a mí como un misterio; su secreto la determina —se acerca sin poder ser asumida— (1980:211).

La muerte como posibilidad implica una cierta capacidad del sujeto sobre ella, una actitud activa, un cierto *poder*, aunque por “posibilidad” —como vimos— Heidegger no entienda directamente “elección libre”, o que su actualización dependa de mí y que esté a mi disposición absoluta. Blanchot comparte esta interpretación con Levinas, pues desde la perspectiva heideggeriana pareciera que al hombre:

 “No le basta ser mortal, comprende que debe *volverse* mortal, que debe ser dos veces mortal, soberanamente, extremadamente mortal. Esa es su vocación humana. En el horizonte humano, la muerte no es lo que está dado, es lo que *hay que hacer*: una *tarea*, aquello de lo que nos apoderamos activamente, lo que se hace fuente de nuestra actividad y nuestro dominio. El hombre muere, y eso no es nada, pero el hombre *es* a partir de su muerte, se une fuertemente a su muerte mediante un vínculo del cual es juez, *hace su muerte*, se hace mortal y así adquiere el poder de hacer y da a aquello que hace sentido y verdad” (1992:88, cursivas nuestras).

La muerte como posibilidad, incluso desde la perspectiva de Heidegger —y sobre todo desde esa perspectiva— implica una *actividad* del sujeto; impropio e inauténtico sería ser absolutamente pasivos frente a la muerte, obviar su certeza y su condición de *única* posibilidad humana. La muerte es algo que *se hace*, no simplemente que llega: la muerte como modo de ser del *Dasein* es también un modo de comprender, en la medida en que la existencia del *Dasein* es desde siempre ya ontológica -i.e. comprensora. En cuanto a estructura ontológica, la muerte *hace posible* la apertura del *Dasein* a su propio ser, lo hace aprehenderla como posibilidad más propia, como la posibilidad de las posibilidades y como modelo del tiempo a partir del futuro de la anticipación. El *Dasein* tiene un poder sobre la muerte, y este poder consiste en la reducción de su extrañeza a la certeza del *Abgrund*, a partir de la cual puede ser auténticamente, puede resolverse precursoramente y entenderse como un todo estructural (ver Heidegger, 1997, §65).

Que la muerte sea una estructura ontológica significa para Levinas que el ser-para-la-muerte implica cierta actitud epistemológica siempre latente en ese modo de ser. Y aun cuando el “conocimiento” que implica la muerte como posibilidad no sea un saber teórico ni científico, sino un saber afectivo, implícito y existencial, repite el movimiento del conocimiento de toda la tradición filosófica occidental. En ese sentido, el *Dasein* se “apropia” de su muerte y del tiempo a partir de la apertura que posibilita la angustia que surge del estar-vuelto-hacia-el-fin. Este ejercicio de apropiación o aprehensión configura en la filosofía de Levinas una dinámica de la violencia que es primordialmente ontológica, es decir, que se despliega en la comprensión propia del modo de ser del *Dasein*. El conocimiento, aunque sea el más pasivo y emocional, tiene una carga violenta, pues en su ejercicio reduce la alteridad de lo otro que comprende a categorías generales de sentido, configuradas por un tercer término neutro entre el sujeto y el objeto, que engloba a lo otro en una totalidad. *Totalidad* es el concepto clave para la crítica a la ontología, pues representa el carácter genérico de una serie de actitudes de la conciencia ante la experiencia que se pueden describir bajo la regla de la reducción de lo Otro a lo Mismo (Peñalver, 1980:173), a lo idéntico, es decir, al sujeto. Por muy novedosa y rupturista que se presente la ontología fundamental, por mucho que quiera volver desde el sujeto al ser, en ella el mundo no debe abordarse ónticamente, como conjunto de cosas que el conocimiento descubre, sino *ontológicamente* como modo de la existencia del *Dasein*. Visto de este modo, el *Dasein* es también fuente de su mundo, en la medida en que éste es una estructura de su ser, articulada con los otros modos de ella:

Este develamiento original del ser, condición de toda relación con él, es la verdad del ser... la existencia humana o el *Dasein*, en tanto que trascendencia o éxtasis, cumple la verdad. Así pues, porque hay verdad hay pensamiento y el hombre se sitúa en el corazón del problema filosófico (Levinas, 2005:143).

El comprender en Heidegger, si bien introduce una novedad, no desliga el conocimiento del sujeto, no mata al sujeto como fuente de sentido. El sujeto es el único ente que comprende el ser y, con ello, puede establecer una relación de dominación sobre todos los entes, directamente relacionada y derivada de su condición ontológica, de su poder-ser. El *Dasein* está siempre sólo frente al mundo; lo desvela encerrado en sí, pues los otros —*Mit-sein*— no son sino parte de una estructura existencial suya. Esta soledad existencial le deja la gran tarea de realizar su ser a partir de la comprensión de su propia existencia, y ello implica la comprensión de su muerte como posibilidad más propia, como única verdadera posibilidad, como la posibilidad que hace de todo lo demás un imposible, una nada.

Pero para Levinas, la muerte nunca puede legítimamente ser parte de la comprensión existencial del ser humano, simplemente porque ella no es algo que se preste a la comprensión y, menos, un modo de comprensión. Por su misterio esencial, la muerte es siempre imposibilidad, una alteridad irreductible a una estructura del ser, pues se encuentra siempre más allá de él. La muerte es un acontecimiento inasumible por la existencia, pues señala un terreno de absoluta oscuridad, que no condiciona nada, que no da lugar al sentido, que no es modelo para la posibilidad. En palabras de Blanchot: “No se puede pensar la muerte cierta más que dudosamente, porque pensar la muerte es introducir en el pensamiento lo absolutamente dudoso” (1992:87). La muerte no es una posibilidad cierta, pues ella siempre está más allá de los poderes de la comprensión ontológica, pone en cuestión al ser desde fuera. En la medida en que no es una modalidad del ser, de la muerte no brota el tiempo, pues ella no es fuente de significación. En Heidegger, la muerte inaugura la significación en cuanto estructura del *Dasein*. Pero la muerte no es una estructura de mi ser, sino un evento que adquiere su condición de límite del tiempo, y no al revés. La muerte sólo se hace inteligible a partir del tiempo, y no como anonadamiento, sino como misterio.

Además de criticar la cuestión de la muerte como posibilidad, Levinas repara en la idea de anonadamiento, de no-existir-más que Heidegger le da al acontecimiento de la muerte. La muerte, por el contrario, no debe asemejarse a una situación de escape hacia lo que no es ser, a lo que no es existencia; si por “muerte” entendemos “paso hacia la nada”, entonces morir es imposible (Levinas, 1993:87). Para Levinas, la muerte no puede identificarse sin más con el anonadamiento, y la reducción de la muerte a este dilema ser/nada es un dogmatismo a la inversa (2008:19). En la medida en que la nada está cargada de ser, en que la nada y el ser se determinan mutuamente, hablar de la muerte en términos de no-existencia es además llenarla de un contenido ilegítimo: “lo que me hace desaparecer del mundo no puede encontrar en él su garantía” (Blanchot, 1992:87). Decir que la muerte es un paso hacia la nada es intentar aprehender aquello de lo que por definición no se puede saber. La muerte, propiamente hablando, no tiene ningún sentido, ni en el ser, ni en la nada. No es situable, localizable, objetivable. Esto se traduce en la experiencia en la ignorancia del momento de mi muerte

...ignorancia en virtud de la cual el yo emite cheques en descubierto como si dispusiera de toda la eternidad... La muerte, en lugar de dejarse definir en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo es un puro signo de interrogación (Levinas, 2008:32).

En la medida en que la relación con la muerte es una excepción, es una relación puramente emocional, que mueve con una emoción no producida por la repercusión de un saber previo en nuestra sensibilidad. “Es una emoción, un movimiento, una inquietud en lo desconocido” (Levinas, 2008:27). Es una emoción como pregunta abierta hacia lo que no puede volverse ni objeto ni tema, y por ello no hay que interpretar esta emoción como intencionalidad ni reducirla a una apertura hacia la nada —o hacia el ser en su conexión con la nada—, como en la angustia, pues ello implica ya una apertura hacia una dimensión ontológica.

La relación con la muerte se da primariamente en el sufrimiento físico (Levinas, 1993:109-111), y por eso ya anuncia destrucción: anuncia la llegada al límite de lo posible, pues el sujeto se halla pasivo frente a la incógnita de la muerte como acontecimiento de aniquilación. La vida tiene un sentido con independencia de la muerte, a pesar de la muerte. Pero, concordando con John Llewelyn, la experiencia de la muerte como aquello de lo cual es imposible tener experiencia “Es lo que revela que en mi soledad ya espera el Otro” (1995:144). La forma de ser ante la muerte anuncia el encuentro con el otro hombre, la única alteridad con la que puedo entrar en relación sin la destrucción de mi subjetividad. La muerte, a partir de su anuncio en el sufrimiento físico es la de *ser-contra-la-muerte*, pues la voluntad aplaza la traición que va hacia la muerte y así gana tiempo para ser-para-otro, antes que el ser-para-sí del cuidado dado por la conciencia de la finitud. El ser definido dispone de su tiempo porque aplaza la violencia, no la asume y, por eso, el sentido lo da la bondad, no la muerte. La muerte es *paciencia del tiempo*, pasividad frente a lo otro de la muerte, pero fundamentalmente pasividad frente al otro, gracias al cual mi muerte puede adquirir algún sentido.

El porvenir, por lo tanto, no se abre con la muerte, pues la muerte implica destrucción de la subjetividad y no origen de la significación —el tiempo y la significación son posible, lo veremos, a partir de la relación con el otro—:

La anticipación al porvenir, la proyección al futuro, acreditada como lo esencial del tiempo en todas las teorías, desde Bergson hasta Sartre, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. *El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro.* Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible (Levinas, 1993:117, cursivas nuestras).

TIEMPO E INFINITO

El problema general del tiempo, y lo que ha permitido tantas interpretaciones filosóficas acerca de su origen y sentido, parece ser que lo temporal, lo que se transforma, lo mutable, choca con la razón: para la filosofía, la inteligibilidad está asegurada por el principio de identidad, por la estabilidad de la identidad del Mismo, que asimila en sí a lo Otro en función del entendimiento. El tiempo se controla a través del presente y de la presencia, y de ahí que su modelo haya sido siempre la eternidad. El devenir temporal se refiere a la estabilidad y realización de lo que está presente en sí mismo, "...un presente vivo, la estabilidad capaz de presentarse y representarse, de agruparse en una presencia, de estar controlada" (Levinas, 2008:128). Por ello se suele fraccionar el tiempo en instantes, átomos idénticos, una referencia a lo consistente:

La comprensión del tiempo residiría en la relación entre un término idéntico a sí mismo y la presencia. Toda alteración de lo idéntico recuperaría su identidad en esta copresencia regida por la retención y la *protensión* (Levinas, 2008:129).

Así se apacigua la inquietud y el no reposo del tiempo.

Pero esta inquietud originaria del tiempo significa para Levinas que el punto de partida para su comprensión no puede ser la eternidad, pero tampoco, y por los mismos problemas, la muerte. Si la muerte está a nuestra disposición, si podemos comprenderla propiamente —lo que Heidegger decía que no podemos hacer con la eternidad— entonces el tiempo conserva su carácter domeñable, su referencia a una mismidad —la existencia— y entonces el futuro del que habla Heidegger no es distinto de la *protensión* como modalidad del presente. El futuro que instaura la muerte como pivote del tiempo refiere a una estructura del ser a partir de la cual todo lo demás adquiere su sentido, y aun cuando esta estructura implique un dinamismo en lugar de una fijeza, seguimos moviéndonos en el seno de lo idéntico a sí mismo, de lo máximamente común: el ser. Por el contrario, para Levinas la *diacronía* del tiempo, su discontinuidad e inestabilidad, se explican a partir de una alteridad absoluta que irrumpe en el ser (exterior incluso al binomio ser/nada, exterior a la ontología toda), que quiebra la estabilidad de lo idéntico de la existencia, inquietándola. Es una inquietud del Mismo por el Otro, que no se debe a sus diferencias superficiales. Ella implica una relación del yo con aquello que no se considera ausente por defecto sino que con algo incalificable, que no podría coincidir con nada, formar un presente con nada, ni alojarse en una comprensión: lo absolutamente Otro, aquello que no puede ser absorbido en una totalidad y, por ello, no puede pertenecer al orden del ser, en cuanto orden totalizante que engloba bajo sí todas las diferencias y las hace cognoscibles. Lo Otro se hace presente como huella de la alteridad en el rostro del otro hombre, el único ser que no tiene un estatuto ontológico esencial; por ello, la ontología como ciencia del ser no puede dar cuenta

de lo Otro ni puede ser base para la ética. El otro es lo inaprensible por antonomasia, aquello de lo que no puedo tener idea, lo que no se deja poner bajo la luz del ser para lograr su comprensión. Este elemento incalificable del otro es el *infinito*. En palabras de Levinas:

...el tiempo [es] una relación, no con lo que ocurre, sino *con lo que no puede ocurrir*, no porque la espera sea en vano, sino *porque lo esperado es demasiado grande para la espera* y la extensión del tiempo es una relación que se sostiene más firmemente que ella. La esperanza convertida en espera y extensión temporal es ya una relación (en sentido no negativo) y la acogida de un excedente (2008:84).

El tiempo es sólo percible para un ser que está originariamente, antes de toda determinación estructural existencial, en relación con otros. Esta inaprensibilidad, esta absoluta extranjería del otro, Levinas la describe a partir de lo infinito. Mi relación con lo infinito no es una relación de encierro en una totalidad, de disolución de las diferencias. Por el contrario, es una relación de términos absolutos, una verdadera *trascendencia*, que no se resuelve en la immanencia de la existencia. Por ello, esta trascendencia no debe entenderse como un *estar* o *ser en* la sociedad, al modo como lo entenderíamos desde la tesis heideggeriana, sino que está marcada por el hecho de no poder estar nunca genuinamente con los otros en una totalidad que podríamos llamar mundo intersubjetivo o sociedad: “los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad” (Levinas, 1980, *Preface*, XI). De este modo, el tiempo no es posible para un ser en soledad, a partir de la comprensión de su propia existencia. Tampoco lo es a partir de una comprensión o acceso a la eternidad. El infinito es origen del tiempo, y aunque no se puede aprehender, no es lo absolutamente ausente, su ausencia no es pura ausencia. Su irrupción en el ser se da en la relación cara-a-cara, donde a partir del recibimiento de su rostro y de su palabra el mundo puede llegar a tener sentido. La fuente de significación es la relación ética, o relación subjetiva pre-original, pues se encuentra más acá del origen, es anterior al principio o *arché* ontológico del mundo.² El tiempo, por tanto, toma su sentido de

² Para Levinas, el sujeto es pasivo en su origen. El dato sensible que da origen a la actividad de una conciencia-de no saca su significación solamente de esa función original y subordinada al conocimiento; la sensibilidad saca su significación de la diacronía con que se me presenta el otro, antes de toda sincronización de la conciencia de ser. El Otro, lo infinito, tiene su propio tiempo, distinto del tiempo del Mismo, en la medida en que es una alteridad absoluta y que el Mismo es un ser separado del infinito y de todo sistema de referencias. El otro nunca puede presentarse ante mí como objeto de conocimiento, pues, por su infinitud, nunca puede llegar a ser tema. La afección que me produce su revelación no desemboca en una comprensión, que sería anterior al origen del mundo objetivo. Es una *afección* que sin duda se produce bajo las formas de un yo, “pero anacrónicamente *en retraso* respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo “toca” (Levinas, 1987:166). Es

esta relación con el otro que me constituye como sujeto ontológico, que hace posible un mundo común. La relación cara-a-cara produce una alteración de la subjetividad, que Levinas llama *lo otro en lo mismo* (ver Levinas, 1987) y que es la estructura de la responsabilidad original para con el otro³ la forma de la ética como filosofía primera, anterior a toda ontología. El tiempo, entonces, no es “la no relación con lo diferente, sino la relación con lo *singular*, relación de diferencia en la no in-diferencia” (2008:131), es decir, la relación con el otro en la ética. La relación es la *diacronía*, ésta y no la sincronía es la forma original del tiempo, que desgarrar el pensamiento y la ontología. La apertura a la ética y a una subjetividad originariamente responsable, es un *despertar*, y el despertar es la temporalidad. El tiempo es la *versión* del yo hacia el otro y, por ello, el tiempo es responsabilidad para con el otro, y responsabilidad respecto de su mortalidad. Siguiendo a Levinas:

“El tiempo sería, pues, la explosión del *más* del infinito en el *menos*: eso que Descartes llamaba la idea de infinito. El tiempo equivaldría a la forma de ‘ser’ del infinito. Esta forma es la manera de soportar el infinito; es la paciencia” (2008:137).

Ettiene Ferón (1992) asocia este despertar al otro que es el tiempo con la estructura lingüística del *Decir*, o lenguaje pre-original con el que el otro me interpela e inviste mi libertad como responsabilidad. El Decir, entonces, significa como tiempo (1992:143). Apoyado en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Levinas, 1987), Ferón reconoce en la pasividad que embarga al sujeto en el Decir la entrada en el tiempo de la duración: “El tiempo que se pasa es el mismo que concierne al sujeto y le afecta en lo más profundo de ‘sí mismo’” (1992:143). Pero el Decir no se dice sólo en términos negativos. Lo temporal, y sobre todo el Decir en sí mismo es la Diferencia: “El Decir es la Diferencia del tiempo en tanto que entre-dos del pasar del tiempo que se pasa y de la temporalización del sujeto en el discurso” (Ferón, 1992:145). En Levinas, la intriga propia del Decir conduce al

un movimiento de inversión de la conciencia, indudable pasividad sin posibilidades de asumir lo que se siente, que no sólo no es subsidiario del movimiento activo de la conciencia constituyente, sino que es anterior y de mayor jerarquía para la estructura del sí mismo.

³ Frente al otro, en tanto que vulnerable, el sujeto está determinado mediante la imposición de un destino o vocación: ese destino es ser-para-otro, ser responsable por él antes de cualquier culpa (Aguilar López, 1992:86), que se recibe como una significación ética que individualiza al sujeto como lo que en *De otro modo que ser...* Levinas llama alteración-en-lo-mismo (1987:124), al tiempo que señala al Yo en acusativo, como un “mi” más que un “yo”. El sentido del mundo en general lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia-de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad, está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que *para-el-otro* (1987:129), lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica antes un *acoger* al otro hospitalariamente que luchar contra él, un ofrecer al otro lo que se posee, la donación del propio pan que yo como (1987:130). Así se construye la objetividad, dando al otro lo que ya poseo, aquello de lo cual gozo. Lo original es un sujeto investido como responsabilidad, como para-otro.

tiempo porque “El tiempo del Decir significa la interrupción de toda sincronía, el estallido de toda identidad y la fisión de la subjetividad en sí misma” (Ferón, 1992:144).

La extensión del tiempo es la paciencia que nombrábamos, paciencia entendida como pasividad frente al otro. La duración del tiempo es el verse afectado por el otro en cuanto me impele a soportar pacientemente el peso de la responsabilidad (Levinas, 2008:136). El tiempo debe entenderse como paciencia y aguante de la desmesura, como una espera sin lo esperado, la espera que no es espera del término, sino que remite siempre al prójimo.

NUEVO SENTIDO DE LA MUERTE

La muerte no es la fuente última de sentido, sino que adquiere sentido a partir del encuentro con el otro, de la relación con lo infinito que abre al tiempo. Este sentido se encuentra ya en el cara-a-cara original, donde el rostro del otro me habla de su exposición extrema, de su vulnerabilidad total; veo la muerte de los otros en él

Rostro en su literalidad de hacer-frente-a..., literalidad de la exposición a la muerte invisible y a un misterioso abandono. Mortalidad —más allá de la visibilidad de lo desvelado— y, ante todo, saber de la muerte (Levinas, 2008:175).

El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia, pero al mismo tiempo el rostro es el que nos prohíbe matar (Levinas, 2000:72). El *más allá del ser* desde el que viene el rostro, su altura, está en constante contradicción con su encarnación y mundanización, pues siempre el rostro del otro es visto y recibido como el necesitado, como el que pide ayuda, como el que sufre. Pero también es visto como el que inquieta el que amenaza, el que irrumpe sin invitación, el que llega sin que se le anticipe: la violencia está siempre ya potencialmente inscrita en la relación con el otro (Benssusan, 2008:25), su impredecibilidad me hace temer por mi ser, al tiempo que me incita a hacerle frente violentamente: “el miedo por mi ser que es mi relación con la muerte, no es el miedo de la nada, sino el miedo de la violencia (y así se prolonga en el miedo del Otro, de lo absolutamente imprevisible)” (Levinas, 1980:212). El otro ya aparece como condicionando el sentido de la muerte antes que el anonadamiento en el encuentro cotidiano, donde mi ser está en peligro. Esta doble dimensión, de un rostro frágil y sufriente, que pide ayuda, por un lado, y de un rostro amenazante, por el otro, configuran mi relación con la muerte. La segunda modalidad explicaría la tendencia a la violencia y al asesinato,⁴ así como también sería el origen del temor

⁴ Sin embargo, esta actitud es siempre una actitud con resultado fallido: si la violencia y el asesinato son gestos en los que se pretende reducir la alteridad del otro, es decir, ponerla bajo mi poder, nunca pueden tener éxito, pues el otro es absolutamente indomable e irreductible. En el

cotidiano a la muerte, ese que nos obligaría como seres humanos a firmar un cierto contrato social de mutua protección y respeto. Pero es la experiencia del horror, de la pobreza, del dolor, lo que hace de mí un ser *respondiente del otro*, pues no puedo callar ante el ruego del otro, ante la necesidad del otro y su petición de ayuda; el ruego se transforma para mí en un mandato. Esa experiencia de mi prójimo como un ser que necesita de mi ayuda, que debo proteger, al cual debo dar lo que poseo en un mundo cada vez más violento, es la base para la ética levinasiana y para el sentido profundo que se le otorga a la muerte. Más que el miedo, el acercamiento afectivo a la muerte se da en forma de responsabilidad y sacrificio. Justamente este en-frentar del rostro en su expresión y en su mortalidad me señala y me reclama:

...como si la muerte invisible afrontada por el rostro del otro fuera ‘asunto mío’... la muerte del otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; y como si, incluso antes de ser invocado en cuanto tal, tuviese que responder de esa muerte de otro, como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad mortal (Levinas, 2008:175).

La muerte tiene sentido como obligación para un sujeto de no abandonar al otro a su soledad. Ese sentido está dado, por tanto, por una responsabilidad que asumo ante la llamada del otro, llamado que me hace temer, pero no por mi anonadamiento, sino por la fragilidad del otro. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Lo que constituye la referencia a la muerte es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera. “La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable... el hecho de que me vea afectado por la muerte de los otros constituye mi relación con su muerte” (Levinas, 2008:23). La muerte no es sólo *mi* muerte y la muerte de los otros no es un modo impropio de relación con ella, como en la filosofía de Heidegger.⁵ Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte y hacerla parte de mi propia realidad, de referirla a mi mismidad; pero la muerte del otro es la primera muerte (Levinas, 2008:57), y yo soy responsable del otro en la medida en que es mortal. El miedo a la muerte, entonces, no se reduciría al temor a *mi* muerte frente al otro y a su incerteza —pues este temor es derivado de la actitud ética con que me inviste el encuentro con el otro—, sino que el miedo primordial es el miedo a la muerte del otro, justamente porque su muerte es la primera. Este temor aparece

caso del asesinato, encontramos un absurdo: no logro apropiarme del otro sino sólo de su cadáver. Por ello, la actitud ética de respeto y responsabilidad derivados de la alteridad del otro son los que priman en la relación intersubjetiva.

⁵ Sin embargo, esto no significa que mi muerte se deduzca por analogía con la muerte de los demás (Levinas, 1980:209). La muerte se descubre por el tiempo, y el tiempo se descubre por la relación con otros, como vivimos. Sin embargo, el sentido *profundo* de mi muerte se deduce de la actitud ética al que el otro me obliga, sin que yo pueda elegirla.

ya en el encuentro cara-a-cara, pero no es el temor por mi integridad frente a la amenaza del otro, sino un temor por el otro que produce la revelación del rostro, temor a que mi-lugar-en-el-mundo implique una usurpación del lugar del otro, violencia y asesinato (Levinas, 2001:171).

Pero el hecho de mi propia muerte, de mi mortalidad, impide que la responsabilidad hacia el otro sea infinita y ese es el fundamento ético del sinsentido de la muerte. La muerte es primariamente un sinsentido en la medida en que escapa a todo sentido, a toda aprehensión anterior o independiente de la relación ética intersubjetiva. Pero una vez dentro de la relación, una vez asumida la responsabilidad por el otro a la que me ordena el rostro y su palabra, mi muerte es un sinsentido en la medida en que frena y pone un límite irremediable a esa responsabilidad absoluta, pretendidamente infinita. “Mi muerte es mi *participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía” (Levinas, 2008:53). Soy responsable incluso de morir, pues al morir mi responsabilidad activa por el otro queda interrumpida. Sin embargo, mi mortalidad adquiere sentido al justificar la gratuidad de mi responsabilidad: “La relación con el infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal” (Levinas, 2008:139).

Pontificia Universidad Católica de Chile*
Lyon 588, dpto. 141. Providencia, Santiago (Chile)
campos.valeria@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- Alweiss, L. Heidegger and ‘the concept of time’. *History of the human sciences*, Vol. 15 N° 3, 2002:117-132.
- Aguilar López, J.M. *Trascendencia y alteridad, estudio sobre E. Lévinas*. Pamplona: Eunsa, 1992.
- Bensussan, G. *Éthique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg: La Phocide, 2008.
- Blanchot, M. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós. Traducción Vicky Palant y Jorge Jinkis, 1992.
- Blanchot, M. *El libro por venir*. Madrid: Trotta, 2005.
- Blattner, W. The Concept of Death in *Being and Time*. *Man and World* N° 27, 1994:49-70.
- Carel, H. Temporal finitud and finitud of possibility: the double minning of death in *Being and Time*. *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 15, N° 4, 2007:541-556.
- De Greef, J. Levinas et la phénoménologie. *Revue de métaphysique et de morale* N° 76, 1971:448-465.
- Derrida, J. *Apories*. Paris: Galilee, 1995.
- *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’ Emmanuel Lévinas*. en *L’écriture at la différence*. Paris: Editions du seuil, 1967.

Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología

- Dreyfus, H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time Division I*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.
- Duque, F. *Introducción a la edición castellana de El tiempo y el Otro*. Madrid: Paidós, 1993.
- Edwards, P. Heidegger and Death as "Possibility", *Mind*, N° 84, 1975:548-66.
- Feron, E. *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria. Traducción J.E. Rivera, 1997.
- *La esencia del fundamento*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974.
- *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1959.
- *El concepto de tiempo*. Traducción de Pablo Oyarzún, 1924. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo_oyarzun.htm
- Herrero, F.J. *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.
- Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra. Traducción M.L. Rodríguez Tapia, 2008.
- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis. Traducción de Manuel E. Vásquez, 2005.
- *Entre nosotros*. Valencia: Pre-Textos. Traducción de José Luis Prado, 2001.
- *Ética e infinito*. Madrid: La barca de la medusa. Traducción de Jesús María Ayuso Díez, 2000.
- *El tiempo y el otro*. Madrid: Paidós. Traducción de José Luis Prado Torío, 1993.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff . Traducción propia, 1980.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff. Traducción propia, 1978.
- Llewelyn, J. *The Genealogy of Ethics*. New York: Routledge, 1995.
- Olivier, P. L'être et le temps chez Lévinas. L'éthique comme philosophie première. *Recherches de science religieuse*, N° 71, 1983:337-380.
- Peñalver, P. *Ética y violencia*. *Pensamiento*, Vol. 38, 1980.
- Strasser, S. Antiphenomenologie et phenomenologie dans la philosophie de Emmanuel Lévinas. *Revue philosophique de Louvain*, N° 25, 1977.
- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1956.