

EMMANUEL LÉVINAS Y LA CRÍTICA DE LA ONTOLOGÍA

Augusto Ponzio

Universidad de Bari (Italia)

Emmanuel Lévinas ha muerto el día de Navidad de 1995. Había nacido en Kaunas, Lituania, el 12 de enero de 1906, en una familia de la pequeña burguesía judía. Durante la revolución de octubre, se encontraba en Ucrania, en Karkov, a donde su familia había emigrado al estallar la segunda guerra mundial. Sus lecturas iniciáticas: la Biblia judía y la literatura rusa, sobre todo Dostoievski, que citará a menudo en sus libros. En 1920 vuelve a Lituania con su familia.

En 1923 se establece en Francia y emprende los estudios de filosofía en Estrasburgo. Conoce a Maurice Blanchot, con el que establece una larga y profunda amistad, y sobre el que en 1975 publica un libro (*Sur Blanchot*). Lee a Proust y a Valéry. De Bergson aprecia la crítica de la noción de sustancia y la reivindicación del carácter positivo de la temporalidad en contraposición a su interpretación como negatividad y como condición invalidada respecto a lo absoluto de la eternidad.

En 1928-29 asiste a las clases de Husserl y Heidegger, dos autores de los que Lévinas será uno de los primeros en introducir sus obras en Francia¹ y que constituyen una referencia constante en todas sus investigaciones. A pesar de que la relación con Husserl no va más allá de las clases y de los seminarios, frecuenta su casa al aceptar la generosa invitación de la señora Husserl de darle lecciones de francés. De sus experiencias fenomenológicas en Friburgo, Lévinas habla en un artículo publicado en 1931, *Fribourg, Husserl e la phénoménologie*. Asiste al famoso encuentro entre Cassirer y Heidegger en Davos, en donde se hace consciente del ocaso de un tipo de humanismo y del inicio de una interrogación filosófica radical sobre el sentido del hombre (*Humanisme de l'autre homme* es el título significativo de un libro Lévinas de 1972, donde se recogen ensayos de los años sesenta, que representa una etapa importante en su reflexión sobre este tema). En 1930 publica *Théorie de l'intuitions dans la phénoménologie de Husserl*, la primera monografía dedicada en Francia al pensamiento husserliano; y con Gabrielle Peiffer traduce en francés *Meditations Cartésiennes*, las conferencias que Husserl había dado en París en 1929.

En la Sorbona conoce a León Brunschvicg. Obtiene la ciudadanía francesa. Se casa. Entra en la administración escolar de la Alianza Israelita Universal: después de la guerra será el director de la Escuela Normal Israelita Oriental, lugar de formación de los maestros de francés de las escuelas de la Alianza Israelita. En 1931-32 participa en los encuentros filosóficos del sábado por la tarde organizados por Gabriel Marcel y entra en contacto con personalidades de la filosofía francesa como Sastre y Maritain. Inicia una amistad con Jean Wahl, que se reanuda después de la guerra. En 1946-47 Lévinas pronuncia cuatro conferencias sobre «Le temps et l'autre», en el Collège Philosophique fundado por Wahl. Estas conferencias quedarán reunidas en un volumen publicado en 1979. En 1932 publica *Martín Heidegger et l'ontologie*, el primer estudio en francés sobre Heidegger, corregido y abreviado en su libro del 1949, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. En 1935 publica un importante estudio titulado *De l'évasion* reeditado, en forma de libro en 1982, a cargo de Jacques Rolland.

Durante la guerra, militando en las filas del ejército francés, trabaja como intérprete de ruso y de alemán. Los alemanes lo aprisionan y lo

¹ A los veintidós años publica por intermediación de Lévy-Bruhl, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 3-4 (1929), 230-265, «Sur les "Ideen" de E. Husserl».

deportan a Alemania, donde a pesar de ser reconocido como judío, y separado de sus compañeros, se salva por ser soldado francés. Casi toda su familia, que vivía en Lituania, es masacrada por los nazis.

En 1947 publica *De l'existence à l'existant*, obra escrita casi enteramente durante su internamiento en el campo de concentración. Es en esta obra, en el ensayo *De l'évasion*, en las conferencias sobre *Le temps et l'autre* de 1946-47 en el Collège Philosophique de J. Wahl, y, por último, en su ensayo *La réalité et son ombre*, aparecido en 1948 en «*Les Temps Modernes*», sobre la cuestión del «arte descomprometido» y de su relación con la realidad, en donde Lévinas empieza a proponer una filosofía propia.

Con estos trabajos Lévinas se coloca activamente y con una fisonomía especial en el movimiento central del pensamiento contemporáneo, que se ocupa del problema de «refundamentar la ontología» (v. Semerari, 1960 y 1982) en el que participan autores como Hartmann, Bloch, Husserl y Heidegger en Alemania; Carabellese en Italia; Lavelle, Lesenne, Sartre y Merleau-Ponty en Francia; Bajtín en Rusia², y que nace fundamentalmente de la crítica de una filosofía planteada en forma reductiva en sentido gnoseológico (idealismo, neokantismo, neopositivismo, historicismo, etc.).

Desde su ensayo de 1932, Lévinas coincide con Heidegger, a pesar de distanciarse, aunque no en la dirección de «una filosofía que podríamos definir pre-heideggeriana» (Lévinas, 1932: 407), en la idea de que un problema sólo puede considerarse filosófico si nos coloca ante el «antiguo problema del ser en cuanto ser», el problema de la filosofía es el problema del ser y de su sentido. Se trata para Lévinas, como sostiene en su ensayo de 1935, *De l'évasion*, de volver a plantear críticamente el problema del ser, tanto contra el dogmatismo de la ontología tradicional, como contra las ilusorias formas religiosas de evasión del ser, que continúan aplicando a Dios la categoría del ser y reduciendo el problema de Dios al problema de su existencia; por último, también contra la ilusoria liberación del idealismo con respecto al

² Sobre esta cuestión en toda la obra de Michail Bajtín, desde 1919 hasta la primera mitad de los años setenta, se puede consultar un texto bajtiniano de principios de los años veinte, publicado en ruso solamente en 1986, con el título (del editor) *K filosofii postupka* (trad. it. «La filosofía dell'azione responsabile», en Bachtin *et alii*, *Bachtin e le sue maschere*, Bari: Dedalo, 1995: 43-100). Entre los autores citados, la posición de Bajtín con respecto a «refundamentar la ontología» es, junto con ciertos aspectos de la filosofía de Carabellese, la más cercana a la concepción de Lévinas. Puede verse además A. Ponzio (1994; 1995).

ser: «la liberación del idealismo respecto al ser se basa en su desvalorización. En el momento mismo en que el idealismo cree haberlo superado, queda impregnado en todas sus partes»(Lévinas, 1935: 46).

Con la reflexión sobre la necesidad de evasión, Lévinas vuelve a plantearse el problema del ser en cuanto ser, pero lanzando ya la sospecha de que a pesar de las pretensiones de universalidad, de fundamento y límite de nuestras preocupaciones, no es otra cosa que «la huella de una civilización dada, colocada en el hecho consumado del ser e incapaz de salir de él» (Lévinas, 1935: 21). Desde este punto de vista, a pesar de la derrota del idealismo, «en las aspiraciones del idealismo, aunque no en su camino, consiste, indudablemente», dice Lévinas, «el valor de la civilización europea: en su primera inspiración, el idealismo intenta ir más allá del ser. Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara» (Lévinas, 1935: 46-47).

La cuestión de la necesidad de evasión, en el ensayo de 1935, lleva a Lévinas al corazón mismo de la filosofía, renovando el antiguo problema del ser en tanto ser. Con el concepto de «evasión», explícitamente diferente al de «impulso vital» («en el impulso vital vamos hacia lo ignoto, pero vamos hacia alguna parte, mientras en la evasión aspiramos sólo a salir» - salir del ser), Lévinas introduce la categoría de excedencia que retoma después en *De l'existence à l'existant* y que encontrará una reformulación propia posteriormente en el concepto de *infinito* contrapuesto a *totalidad*. La necesidad de evasión, de excedencia, es la necesidad de salir de la identidad: la identidad del ser, la identidad del yo en tanto ser, en tanto «mismo». En el ensayo de 1935, Lévinas propone una fenomenología de la necesidad de evasión del ser, que describe en algunos aspectos esenciales de la existencia: en el placer, que no siendo consecuencia de la necesidad y no tendiendo a un término, es un proceso de salida del ser; en la inmotivada vergüenza de sí por la que se desea escapar a la identificación con el ser, del encadenamiento del yo a sí mismo; en la *náusea* (el texto de Lévinas es anterior a la publicación de la *Nausée* de Sartre) como disposición fundamental que manifiesta el ser como ser indisolublemente ligados, como «impotencia del ser puro en toda su desnudez» (Lévinas, 1935: 40), como *nauseante* presencia del yo anclado en sí mismo y como impotencia para salir de esa presencia.

El paso sucesivo, con *De l'existence à l'existant*, es la fenomenología del ser en su indiferencia, como ser impersonal, anónimo, como *il y a*, como «hay», no reivindicado por ningún ser. Para salir de este

perdurar anónimo del ser, de la esencia, como Lévinas dirá más tarde, en el sentido de realización del ser, de proceso o avenimiento del ser, de esencialización, hay que recurrir a la relación con el otro, en tanto que otros. Los otros escapan a la presencia, a la identidad, a la iniciativa del yo.

A partir de la ausencia del otro, de su ausencia en presencia que «es precisamente su presencia como otro» (Lévinas, 1947: 87), es posible una fenomenología de la temporalidad, como expone en sus lecciones de 1946-47, que no sea el tiempo del *sujeto solo*, tanto si es «el tiempo objetivo» o «el tiempo subjetivo» como «distensión del alma», como «duración», como «forma *a priori*», como «retención y propensión» de la conciencia intencional, como si es «tiempo auténtico del existente» a partir del ser-para-la-muerte. La alteridad absoluta del otro instante, la materialidad del tiempo, respecto al presente del idéntico, es la alteridad de la irreducible ausencia de otros, la alteridad como relación no recíproca, situada en un espacio no simétrico y más allá de la contemporaneidad, como se presenta en relación con el otro sin intermediarios, sin la mediación de «una verdad, un dogma, una obra, una profesión, un interés, una habitación, una comida, que no consiste por lo tanto, en una comunión» (Lévinas, 1947: 87).

Como ya decía Aristóteles, el tiempo, observa Lévinas, está, de alguna forma, conectado con el movimiento, con un estado de no-reposo, de no-quietud. Pero no se trata de la movilidad continua, externa, o interna a la conciencia, que sugiere la idea del tiempo como flujo: se trata, en cambio, para Lévinas, de la in-quietud provocada por la relación con el otro, una relación que excluye la indiferencia en la que la diferencia se sitúa en la no-indiferencia. La puesta en discusión ante el rostro del otro que, con su misma desnudez, exposición, fragilidad, dice que su alteridad no puede ser destruida, que coloca al yo en acusativo, convocándolo, cuestionándolo, llamándolo a una responsabilidad absoluta, fuera de la iniciativa del yo, una responsabilidad por el otro que no permite descanso, que no da paz, y respecto a la cual la paz de la guerra —como solución misma de la guerra— revela toda su miseria y vanidad: este estado de inquietud es la diacronía misma, la temporalidad no ya como fluir continuo sino como discontinuidad; y sin embargo, en la discontinuidad, en la diferencia, como inevitable implicación, como no-indiferencia.

En 1947 Lévinas conoce a M. Chouschani, «maestro de gran prestigio y exigente» de exégesis y de Talmud. Inicia desde 1957 una serie de conferencias sobre textos talmúdicos. Sucesivamente aparecen

antologías de sus «lecturas talmúdicas» (Lévinas, 1968) y dedica a los problemas del judaísmo una serie de artículos recogidos en 1963, bajo el título *Difficile liberté*, y *A l'heure des Nations*, en 1988. Del monoteísmo judío, Lévinas exalta el carácter ético, la puesta en discusión del «cuidado de sí», natural a los seres, la subversión del *esse* en el «des-inter-esamiento», en la inquietud por el otro, hasta llegar a su sustitución, llegar a existir en lugar del otro insustituible. El judaísmo es para Lévinas humanismo: «la Biblia no es un libro que nos conduce hacia el misterio de Dios, sino hacia los deberes humanos de los hombres. Sólo los simples lo convierten en una aritmética teológica» (Lévinas, 1963: 383).

Coherentemente con su crítica de la ontología en Lévinas encontramos el rechazo de Dios, en los términos del onto-teo-logía. Como «no contaminado por el ser», Dios es el más allá de la «esencia» que se revela en la relación con el otro en tanto que otros. El judaísmo «no unifica, ni jerarquiza los dioses del numen y numerosos: los niega. Con respecto a lo divino que éstos encarnan, Dios no es más que ateísmo» (Lévinas, 1963: 29).

Además el judaísmo, como lo entiende Lévinas, es un elemento integrante y correctivo de la tradición filosófica occidental, del *logos* griego, de su idea de la importancia de la conciencia cognoscitiva, de la ontología, de la política, de la guerra.

En 1951 aparece el importante ensayo *L'ontologie est-elle fondamentale?*, en donde Lévinas demuestra cómo la relación con los otros está más allá de la ontología: el otro hombre «no viene hacia mí a partir del ser en general. Todo lo que de él viene hacia mí, a partir del ser en general, se ofrece ciertamente a mi comprensión y mi posesión. Yo lo comprendo a partir de su historia, de su ambiente, de sus costumbres. Lo que en él escapa a la comprensión es precisamente él, el que está siendo» (Lévinas, 1984: 171-172).

En 1961 Lévinas publica *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité* y es nombrado profesor en la universidad de Poitiers. *Totalité et Infini* parte de la consideración de la relación entre ontología, política y moral. El ser, en su devenir, en su «esencia», como venir a ser, como *conatus essendi*, como dialéctica entre ser y no-ser, perteneciente a un recorrido narrativo, a una historia, se revela en toda su evidencia a la mirada realista de la política. Como visión totalizadora y organización funcional, como actitud adherente a la realidad, a la historia, y mediadora entre los intereses de los sujetos individuales y colectivos,

la política está ligada a la ontología. Como administración racional de la duración, como economía del perdurar, del persistir, del progresar en el ser, a cualquier precio, la política prevé la guerra, como extrema *ratio*: la guerra está inscrita en lo real tal y como se revela a la visión de la política, como arte de prever y de vencer —en el sentido de prevalecer, pero también de controlar, de sedar— la guerra.

Totalité et Infini toma como punto de partida el nexo entre ontología, historia, política, guerra. El concepto de totalidad, al que Lévinas opone el de infinito está estrechamente ligado a la visión de la política como razón de lo real, y toda la reflexión de Lévinas de *Totalité et Infini* se refiere a la posibilidad de algo más irreduciblemente externo a la totalidad, de una transcendencia —expresada en el concepto de infinito— con respecto a la totalidad, con respecto a la política que manifiesta la razón de la totalidad. La cuestión que Lévinas afronta es si se tiene que colocar en primer lugar la política, es decir, la ontología, es decir, de la guerra, y basar la moral sobre la política haciendo derivar la escatología de la paz mesiánica de la ontología de la guerra, la paz final —como sentido último del que los individuos son portadores— de la razón que prevalece en la guerra, o bien si es plausible una metafísica que no acepte la ontología de la totalidad y de la guerra, que no se adapte a la visión teológica de la totalidad que no tenga cabida en el sentido de la historia, pero que ponga en relación con lo que está más allá de la totalidad y de la historia y, al mismo tiempo, no menos originario de *esse* e interno a *esse*, a pesar de que sus categorías son irreducibles (la idea cartesiana que Lévinas usa del infinito en el finito, del más en el menos, donde *in* de infinito significa al mismo tiempo *no* y *dentro*).

Totalité et Infini muestra la posibilidad de la metafísica, de una escatología más allá del sentido último de la historia, de una moral que no se base en la política, y de una paz que no derive de la guerra. Y detecta la ruptura de la totalidad y la excedencia respecto a la ontología, que producen la infinidad, la relación con el infinito, no en un saber, en una representación, en una operación cognoscitiva, sino en la relación ética impuesta por la transcendencia del otro, de cada uno de nosotros en tanto que otro respecto a una homologación con respecto a uno mismo. La re-velación del infinito que comporta el palmarés de la moral y de sus categorías —la responsabilidad que supera lo legal y obliga más allá del contrato, la no-indiferencia, la discreción (discreción no sólo como actitud subjetiva, sino también como objetiva e insuperable separación de individuos de los que cada uno es irreduciblemente

otro)— se produce en la relación con el otro, con el rostro del otro, como algo que tiene un sentido por sí solo, que no espera la intencionalidad cognoscitiva, la visión totalizadora, la comprensión del sentido de la historia, para ser significativa.

Después de la universidad de Poitiers, desde 1967 al 1973 Lévinas da clases en la universidad de París Nanterre y sucesivamente (1973-1976) en la Sorbona. Especialmente interesante es el curso 1975/76, en donde se retoma el tema del tiempo y de la alteridad del curso 1946-47 y que publicará J. Rolland en 1991 con el título *La mort et le temps*. En 1972 publica *Humanisme de l'autre homme* y en 1974 *Autrement qu'être ou- au-delà de l'essence*, que después de *Totalité et infini*, constituye la segunda exposición orgánica de la filosofía de Lévinas. En el libro de 1974 Lévinas vuelve a interrogarse sobre la posibilidad de superar el *esse*, del *conatus essendi*, del interés, del interesarse en el ser que «se dramatiza en egoísmos en lucha unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos contra otros y, de esta forma, juntos. La guerra es el gesto o el drama del interesarse de la esencia. [...] La esencia es el extremo sincronismo de la guerra.» (Lévinas, 1983: 8).

Los libros sucesivos de Lévinas son por lo general antologías de ensayos. *Noms propres*, de 1976, contiene ensayos sobre Agnon, Buber, Celan, Delhome, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Leiris, Picard, Proust, Van Breda, Wahl.

De Dieu qui vient à l'idée, de 1982, vuelve a considerar en algunos ensayos la cuestión de la de-ontologización de Dios, que se convierte en Lévinas en «otra manera del ser», que se experimenta en la relación con el otro hombre, cuando el rostro ineludible del otro pone en tela de juicio la identidad: es ésta la circunstancia en la que el término Dios viene a la mente, «circunstancia en la que este término no significa ni ser, ni perseverancia en el ser, ni ningún ultra-mundo —solamente un mundo— sin que, en estas circunstancias precisamente determinadas, tales negaciones se conviertan en teología negativa».

Hors sujet, de 1987, recoge ensayos sobre Buber, De Waelhens, Jankévitch, Leiris, Marcel, Merlau-Ponty, Rosenzweig y Wahl. El título propone nuevamente el problema de la ontología y de la alteridad respecto a ésta: «hors sujet» significa tanto fuera del tema, como fuera de la tematización, fuera de la *apofansis*, fuera de la jurisdicción del sujeto y de su poder, y preanuncia una posibilidad de relación que se sustrae a cualquier comunión preliminar de género, a cualquier síntesis

producida por un intermediario. De la misma acumulación en los derechos humanos de individuos pertenecientes a un mismo género proviene la responsabilidad por el otro, en donde el yo se encuentra en la situación de único, de insustituible, en su implicación por el otro que como rostro lo contempla.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, de 1991, recoge ensayos publicados entre 1951 y 1990, entre los cuales *L'ontologie est-elle fondamentale?*, que encabeza el libro. Especialmente significativo es el ensayo *La conscience non-intentionnelle*, aparecido ya en 1983, en donde volviendo a Husserl («sin duda en el origen de mis escritos está Husserl»), muestra cómo fuera de la ontología, que privilegia la presencia, el presente, la representación se encuentra en una relación cara a cara con el otro, contraponiéndose a las formas de violencia y a las que evitan la alteridad (propaganda, demagogia, diplomacia, adulación, etc.). En la relación cara a cara, no mediada en ningún modo, el yo ya no es conciencia intencional, ya no es sujeto, ya no es un individuo perteneciente a un género, sino que se encuentra en la relación a partir de la cual solamente puede constituirse como intencionalidad, como sujeto, como individuo.

En la relación frontal, en la relación de otro con otro, de único a único, el yo se encuentra sin coartadas, en *acusativo*, en la situación de tener que dar cuenta de su propio ser, del puesto que ocupa en el mundo y que otro no ocupa, del *Da* del propio *Dasein* del que otro ha quedado excluido. «El acusativo es el primer “caso” de todos modos» (Lévinas, 1991: 48). El discurso del yo nace como justificación, como defensa de la responsabilidad obsesiva por el otro. La conciencia, dice Lévinas, es en primer lugar «mala conciencia».

La cuestión del ser se refiere, por lo tanto, a la relación con otros; la justificación del ser es justificación con otros. El problema fundamental de la filosofía, el problema del ser, es un problema moral. «La filosofía en primer lugar se presenta como ética» (Lévinas, 1989). A esta conclusión llegan tanto Lévinas como Bajtín, procediendo ambos de la crítica gnoseológica. «La cuestión por excelencia, o la primera cuestión, no es por qué existe el ser y no la nada, sino «¿tengo yo derecho a ser?»» (Lévinas, 1979: 197), pregunta que surge del temor, frente a otros, que el propio *Da* sea ya la usurpación del puesto de alguien —oprimido, hambriento, expulsado o relegado en el tercer mundo—, pregunta que no espera una respuesta teórica y no es una solicitud de información. A pesar de su buena conciencia y de sus coartadas, el «yo» es la crisis misma de la existencia del ser humano» (Lévinas,

1989: 58) y lo humano, dice Lévinas, es el resurgir de la conciencia no intencional, de la «mala de conciencia», de la posibilidad de temer la injusticia más que la muerte, de preferir, como dice Sócrates en el *Gorgia*, la injusticia padecida a la injusticia cometida.

(Versión castellana: Mercedes Arriaga Flórez)

Referencias bibliográficas

- LÉVINAS, E. (1931a), (1931b). «Fribourg, Husserl e la phénoménologie». *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 5, 43, 15 mayo, 402-414.
- (1930). *Théorie de l'intuitions dans la phénoménologie de Husserl*. París: Alcan; París: J. Vrin, 1963.
- (1931). *Meditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*
- (1932). «Martín Heidegger et l'ontologie». *Revue Philosophique de la France et del'Etranger* CXIII, 5-6, mayo-junio, 395-431.
- (1935). «De l'évasion». *Recherches Philosophiques* V (1935/36), 373-392 (Montpellier: Fata Morgana, 1982; trad. it. de Donatella Cecon y Giorgio Franck, *Dell'evasione*. Reggio Emilia: Elitropia, 1983).
- (1947). *De l'existence à l'existant*. París: Editions de la Revue Fontaine; J. Vrin, 1947 (trad. it. de F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*. Casale Monferrato: Marietti, 1986).
- (1948). «La réalité et son ombre». En *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976 (trad. it. de F. P. Ciglia. Casale Monferrato: Marietti, 1984).
- (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: J. Vrin.
- (1951). «L'ontologie est-elle fondamentale?» *Revue de Méthaphysique et de Morale* 56, 1, 88-98 (trad. it. de F. P. Ciglia, *Nomi propri*. Casale Monferrato: Marietti, 171-172).
- (1961). *Totalité et infini*. La Haya: Nijhoff (trad. it. de A. dell'Asta, introd. de S. Petrosino, *Totalità e Infinito*. Milán: Jaca Book, 1980 y 1990).
- (1963, 1976). *Difficile liberté; Essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel (trad. it. parcial de P. Penati, *Difficile Libertà*. Brescia: La Scuola. 1986).
- (1968). *Quatres lectures talmudiques*. París: Minuit (trad. it. de A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*. Milán: Il Melangolo).
- (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Nijhoff (trad. it. de S. Petrosino y M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milán: Jaca Book, 1983).

- (1975). *Sur Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana.
 - (1976). *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
 - (1977). *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París: Minuit (trad. it. de G. Lissa, *Al di là del versetto*. Nápoles: Guida, 1986).
 - (1979). *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana (trad. it. de de Francesco P. Ciglia, *Il tempo e l'altro*. Genova: Il melangolo, 1987).
 - (1982). *Ethique comme philosophie première* (trad. it. de F. Ciramelli, «Etica come filosofia prima». En E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*. Nápoles: Guerini, 1989).
 - (1987). *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana (trad. it. de F. P. Ciglia, *Fuori dal soggetti*. Génova: Marietti, 1992).
 - (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset.
 - (1991). *La mort et le temps*. París: Éditions de l'Herne.
 - (1995). «Bachtin e le sue maschere». En Bachtin *et alii*, Bari: Dedalo.
- PONZIO, A. (1994). *Scrittura, dialogo, alterità. Fra Bajtín e Lévinas*. Florencia: La Nuova Italia.
- (1995). *Responsabilità e alterità in E. Lévinas*. Milán: Jaca Book.
- SEMERARI, G. (1960). *Storicismo e ontologismo critico*. Mandurria: Lacaita.
- (1982). *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*. Bari: Dedalo.