

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**VII Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**6, 7 y 8 de noviembre de 2013**

**Belén María Locatelli**

**Universidad Nacional de General Sarmiento**

**[belenlocatelli@hotmail.com](mailto:belenlocatelli@hotmail.com)**

**Eje 9: Teorías. Epistemologías. Metodologías.**

**De Heidegger a Levinas. Una redefinición de la facticidad del Dasein: del cuidado de sí al cuidado del Otro.**

***1. La relevancia de la pregunta por el hombre en el proyecto de la ontología fundamental.***

*Hombre*<sup>1</sup>, como muchas otras palabras, refleja la acumulación de “capas de sentido” a lo largo de la historia: Hombre como animal cívico, racional, religioso, simbólico... Todos estos pensamientos acerca de lo que somos parten de considerar al Hombre como un ente y han olvidado lo esencial, según Heidegger, que el Hombre, en tanto tal, se caracteriza por su relación esencial con su propio ser. El Hombre es óntico en este sentido pero además, en la medida en la que comprende su propio ser -y que en eso consiste el ser del Hombre-, es también ontológico. Para el Hombre, ek-sistir<sup>2</sup> es estar fuera de sí en relación consigo mismo, y es en ese ek-sistir donde lleva a cabo (donde consume), su referencia al ser.

Para hablar de Hombre, según Heidegger, hay que partir de su modo de ser óntico-ontológico, porque no puede hablarse del Hombre como un ente y explicarlo por la relación de causa-efecto. El hombre es un ente ontológico, un ente que habita lo posible (es constantemente posible pero su posibilidad tiene sentido sabiendo que va a ser cerrada con la muerte), que tiene que asumir su pasado, tomar decisiones y ser constantemente como algo nunca terminado: ese modo de ser del hombre no es el de ningún otro ente óntico. La cuestión central del pensamiento en Heidegger es la del sentido del ser, y se apoya sobre la distinción entre el plano óntico del ente y el plano ontológico del ser.<sup>3</sup>

En esta concepción heideggeriana, el problema del ser está fuera del ámbito de la razón (hay una comprensión pre-ontológica, una precomprensión), en tanto el *dasein* (el-aquí-del-ser) sabe lo que es ser porque lo está siendo. Heidegger no busca una definición de “ser”, porque considera que las definiciones sirven para las cosas, para aquello que puede ser subsumido

---

<sup>1</sup> En este trabajo se utilizará la “H” mayúscula para hacer referencia al Hombre en sentido genérico y antropológico.

<sup>2</sup> Heidegger usa el sentido etimológico de la palabra.

<sup>3</sup> Cf Heidegger, M. (1997).

bajo un género superior y establecer una diferencia científica, pero a este verbo no se lo puede conceptualizar, porque es el que domina la posibilidad del lenguaje y también del pensamiento<sup>4</sup>.

El verdadero pensar no se apoya (no puede) en el razonar, en el “calcular”. En el planteo heideggeriano la comprensión del sí mismo se experimenta porque a diferencia de otros planteos científicos, su pregunta por el ser no requiere una respuesta lógica. Por eso Heidegger va a plantear una “hermenéutica de la facticidad”. El *dasein* es proyecto arrojado que se comprende, es un ente ontológico cuyo modo de ser consiste en estar en relación con su propio ser, que se comprende a sí mismo a partir de su poder ser, asumiendo en cada instante su haber sido.

En la perspectiva heideggeriana la metafísica es la que concreta el olvido del ser. Y la propuesta es un “antihumanismo”, es pensar al hombre de otro modo. Para Heidegger será el ente privilegiado por su relación con el ser, porque es el ente que “tiene tiempo” además de “estar en el tiempo”. Y rechaza todo intento de antropología y de humanismos porque objetivizan al Hombre, al que no se puede categorizar ni comprender extrínsecamente. Y por otra parte piensa al *dasein* como un acontecimiento temporal, poniendo en cuestión la relación del ser con el tiempo. ¿Qué es el ser? Si tiene algún lugar la pregunta por el Hombre es en función a esta pregunta. Porque Heidegger encuentra al Hombre como un ente privilegiado que se pregunta por el ser y por eso también el único que puede responderla: ser un Hombre es comprender al ser. Al *dasein* “le va su ser” porque comprenderse es comprender así el ser, su modo de existencia. El ser no se identifica con ningún otro ser, sin embargo es, en el tiempo. Ser y tiempo no pueden pensarse como escindidos sino que “son”: en *Ser y Tiempo* el “y” es una relación de inherencia.<sup>5</sup>

## **2. La Hermenéutica de la facticidad<sup>6</sup>**

El ser es acaecer, es acontecimiento temporal y se trasciende pero no en la trascendencia de la objetivación sino en el “ir a la existencia pero siendo”. El *dasein* no puede ser el fundamento de su propia existencia, y eso es su facticidad: no es necesario en sentido ontológico porque no está en su esencia la necesidad de ser, pero sí está en su esencia su existencia. Y como la

---

<sup>4</sup> En Heidegger el lenguaje y el pensar designan un mismo ámbito. Por eso la palabra “ser” no puede ser desterrada.

<sup>5</sup> Cf. Heidegger (1997).

<sup>6</sup> Se entiende que la “hermenéutica de la facticidad” consiste en describir o posicionar la descripción filosófica en el desarrollo concreto de una disposición afectiva para descubrir cuál es el sentido ontológico de esa facticidad. El objetivo es esclarecer la facticidad humana que para Heidegger es la finitud.

existencia es un “salir” el *dasein* no es su fundamento. Su modo de existir consiste en “estar siéndose”, y su modo de acontecer es temporal. El “aquí-del-ser” no implica un lugar geográfico sino la posibilidad de toda geografía. El aquí es el lugar que ocupa el *dasein*: por el *dasein* el ser tiene un aquí, un mundo, actualidad. El *dasein* está aquí para ser.

El *dasein* (el-ahí-del-ser) no tiene “ahí” si no es bajo la forma de la comprensión, que es la consumación o el hecho mismo de la condición de arrojado. El “ahí” es un hecho, un *factum* que se comprende en la carga de “tener que ser”, que es la finitud, la facticidad del *dasein*, que huye de su propia condición de ser (finito) en el mundo, de su condición de apertura al mundo. Y que cobra sentido en la certeza en que será cerrada, con la muerte. En sentido estricto, el *dasein* no se relaciona con el ser porque no puede escindirse del hecho de ser. La comprensión entonces es cuidado o preocupación por la propia existencia.

Pero para Levinas esta hermenéutica de la facticidad no puede estar limitada a ser el fundamento del Hombre, porque si bien el Hombre está transido por esta finitud, lo que lo hace específicamente humano, lo propio del Hombre, es una “sed de infinitud” que será traducida en un planteo filosófico sobre la relación interpersonal que será la trascendencia absoluta, que será un “no todavía” pero no como la muerte propia sino la del Otro.

### ***3. Una redefinición fenomenológica de lo humano..***

Si lo propio del Hombre es el reconocimiento de la facticidad humana para Heidegger, para Levinas es al revés: el Hombre carga con la finitud pero la humanidad no se resuelve con el reconocimiento de la propia finitud. El sujeto, la subjetividad, no se remitirá a sí mismo (en tanto identificación/unicidad), sino que la subjetividad será constituida, consolidada en relación con lo otro como aquello que trasciende al yo y resulta inabarcable para el yo: el otro que lo trasciende como lo absolutamente Otro. Levinas señala que el Hombre puede ser un “sí mismo” en tanto está en relación con una trascendencia insuperable que se traduce en una “responsabilidad pre-originaria” hacia y para el Otro.<sup>7</sup>

Heidegger afirma su “antihumanismo” en la crítica a un humanismo arraigado en una metafísica de la subjetividad, en un olvido del ser por el predominio del sujeto donde el Hombre se ve sumido al desarrollo de la técnica. La muerte es futuro, es imprevisible pero lo

---

<sup>7</sup> Dice Levinas “¿Acaso la poesía del mundo no es anterior a la verdad de las cosas e inseparable de la proximidad por excelencia, de la del prójimo?”<sup>7</sup> “Si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser –al esse, a la esencia- que el hecho de pasar a lo otro que el ser.”

más cierto y auténtico a la vez.<sup>8</sup> Para Levinas un verdadero futuro no se reduce a proyecto, a una representación que podemos tener del futuro, ya que la muerte a veces pierde su carácter de imprevisibilidad, y sin ser más un fin para los medios es sólo un medio para ciertos fines.<sup>9</sup> Y Levinas contrapone a esta concepción de Hombre como conciencia de sí<sup>10</sup>, una conciencia que no se cierra a sí misma, no es una mera presencia de sí a sí sino que está fisurada, abierta hacia lo Otro. Lo que está puesto en cuestión es la conciencia de sí como todo fundamento, porque la conciencia no puede ser presencia plena para sí misma. “HAY” algo más, dice Levinas.<sup>11</sup> La inconsecuencia del antihumanismo<sup>12</sup> es que, habiendo criticado la esencia del Hombre y sus fundamentos, repite el “problema” en tanto el Hombre está al servicio de un sistema -aunque, no obstante eso, conserva su lugar de privilegio-.<sup>13</sup>

Levinas propone un humanismo que es anterior a la conciencia –en tanto ella misma en relación con lo sensible se constituye como respuesta-, que es pre-original en ese sentido, porque se origina en el terreno de la representación sin el concurso (todavía) de la conciencia pero concerniente a ella porque, de alguna manera, “le llama la atención”. En términos heideggerianos, su instante de acaecimiento no es el presente de la representación sino que es anterior. Es anárquico, dice Levinas, porque su origen no está en la conciencia. Y la prueba es la “presencia plena” de aquello que se da, y la posibilidad del sujeto de no ser solamente un órgano de visibilidad.

Desde la fenomenología iniciada por Husserl, en el plano del conocimiento las cosas se vuelven una expresión (objeto) de la conciencia, se hacen propias. Levinas dice que lo absolutamente otro es aquello que no se puede aprehender, que no se puede hacer propio porque no puede ser objeto de la conciencia en tanto no se deja reducir a cosa. Levinas propone la relación ética como salida de la ontología, como la única manera del sujeto de salir de la cosificación. Siguiendo la tesis de Brentano según la cual “todo objeto intencional que se vive, o bien es en sí una (simple) representación, o bien tiene una representación como

---

<sup>8</sup> Porque nadie puede “vivir mi propia muerte”.

<sup>9</sup> Cf. Levinas (2001).

<sup>10</sup> La palabra “conciencia” en Levinas no es algo derivado, no es mero devenir. Es acción, es el acto “de ponerse” de sí a sí. Es libertad porque no tiene límites externos, es una confirmación del sí mismo. Es “nacimiento del sujeto” en tanto es algo que viene a sí mismo desde sí mismo, por eso es comienzo absoluto. Es presente por su presencia de sí a sí y por ser el presente de la representación.

<sup>11</sup> Cf. Levinas (1999).

<sup>12</sup> En tanto la empresa heideggeriana: el Hombre como la “casa del ser” donde el ser se hace presente a través del lenguaje.

<sup>13</sup> Dice Levinas: “La ontología heideggeriana subordina la relación con el Otro a la relación con el Neutro que es el Ser y, por ello, sigue exaltando la voluntad de poder, de la que sólo el Prójimo puede socavar la legitimidad y perturbar la buena conciencia.”<sup>13</sup> Levinas (2005), pág. 244.

base”<sup>14</sup>, Levinas propone la búsqueda de una “relación que sea sensata sin estar fundada en semejante objetivo teórico. La relación ética no es la revelación de algo concreto, sino mi exposición ante los otros, previa a cualquier decisión.”<sup>15</sup>

El otro es lo incognoscible por esto mismo de desbordar el sentido, por no aceptar –debido a su misma alteridad, separación infinita- la determinación de la conciencia. Se hace necesario otro modo de relación, ya no de dominio como el que el yo ejerce sobre los objetos del mundo, porque el otro se revela y se rebela como soberanía ante el yo, soberanía en la indigencia, en la desnudez. La Ética es anterior a la ontología, es “evasión de la ontología”. En el mandato de la desnudez del otro, de un rostro dice Levinas, la orden es la responsabilidad hacia el otro más allá de la ontología. Porque este mandato es inapelable, y no proviene de especulación alguna ni de ningún saber que trascienda el saber: es una “Fenomenología del rostro”. La Filosofía se manifiesta entonces como un saber práctico, que se vuelve posible en la praxis: exige una relación que no se define por el lenguaje escrito sino por la palabra dicha que en Levinas es ir hacia el Otro.

El otro se rebela al yo en el plano de la conciencia. Esa rebelión es un llamado, una exigencia de no traducir esa alteridad a cosa. Esa alteridad se presenta como la figura de un rostro, que si bien constituye un fenómeno en tanto algo que se nos manifiesta, aparece de tal manera que no puede ser reducido a fenómeno, porque aparece y afecta al yo antes de llegar a la conciencia. Pero a su vez, “libera al sujeto del aburrimiento, de la lúgubre tautología y de la monotonía de la esencia, o lo libra del encadenamiento en el que el yo se ahoga bajo sí mismo. La responsabilidad significa, en efecto, una desigualdad consigo mismo en una sensibilidad que sufre por encima de su capacidad de sufrir.”<sup>16</sup>

En una pasividad de recibir, donde todo es recibir, Levinas encuentra un fundamento de conocimiento, la “revelación”: comprender al Hombre no sólo como conciencia sino también como sensibilidad (anterior a la conciencia).

La alteridad del objeto es relativa, porque la extrañeza de la cosa termina transformándose como una expresión de lo que la conciencia hace de ella. Para Heidegger conocer el mundo es YA ocuparse por el ser porque todas las actividades del Hombre son “ocuparse” del ser; la filosofía de Heidegger retrocede a la condición de arrojado del *dasein* y encuentra allí un sentido a lo que –sin poder escapar- es. Para Levinas el acto de conocer es una “alterofagia”, un fagocitarse lo otro. Para Levinas lo esencialmente humano es refractario a los actos de

---

<sup>14</sup> Levinas, E. (1998). pág. 224.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ídem*, pp 214-215.

conocimiento (no sólo anterior). Si el *rostro* puede hablar es porque hay una sensibilidad que lo escucha sin necesidad de pasar por la “evidencia” de la conciencia. Si hay un *rostro* que puede expresar algo es que hay un Otro que es susceptible a esa expresión. Y esa susceptibilidad/comprensión/escucha que logra diferenciar ese llamado es la propia afectividad (no la conciencia). Las “cosas” no son tales si no se muestran antes al Hombre en su verbalidad<sup>17</sup>. El Hombre es eso en primera instancia, inserto en esta totalidad de las cosas, en ese “HAY”.<sup>18</sup> Levinas se pregunta: “¿De qué modo, sin embargo, ser y tiempo entrarían en quiebra para que aflore la subjetividad en su esencia en el punto de ruptura, el cual todavía es temporal y donde se pasa más allá del ser? ¿Acaso la quiebra y el afloramiento no duran, no surgen en el ser?”<sup>19</sup>

Aquello que no se deja reducir a ningún enunciado de conocimiento es lo absolutamente Otro. La relación con el *rostro* no es ontológica, porque no se es conciente ni se puede conocer lo que se está percibiendo, pero que permite al Hombre “desatar el nudo ontológico” de esa eternidad en la que está sumido, porque ese Otro le introduce tiempo. Tiempo que también es distancia porque entre uno mismo y su mismidad aparece el tiempo, del otro. Lo verdaderamente Otro no se deja “ontologizar”, y eso es lo que ofrece un *rostro*.

El *rostro* expresa una carencia porque se muestra fuera de cualquier marco conceptual, sin la apoyatura de los conceptos. Remite a la experiencia humana de la materialidad de lo elemental desnuda en la ausencia de formas, de escudos y también del tiempo.

La imposibilidad de abolir todo el aparecer es lo insoportable de la existencia del hombre, el no poder deshacerse del “HAY” que lleva puesto. La existencia es dolorosa, es un esfuerzo que se expresa en la náusea, porque “...revela la presencia del ser en toda su impotencia.” “La naturaleza de la náusea (...) no es nada más que su presencia, nada más que la impotencia de salir de esta presencia.”<sup>20</sup> No hay manera de salir del ser. El horror es el encierro en sí mismo, donde el Hombre no puede dejarse atrás, no puede salir de su encadenamiento y “la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo.*”<sup>21</sup> Lo único que salva al existente es la irrupción del Otro, y eso es lo verdaderamente humano.

La aparición del otro ofrece al Hombre tiempo, desata la eternidad en la que está sumido. Hay algo en ese otro que se presenta como Otro, como un *rostro*, que no se deja reducir a

---

<sup>17</sup> “Son siendo” y así “se muestran”, y así las ve/percibe el Hombre en su afectividad antes de tener conciencia de ellas.

<sup>18</sup> Cf Levinas (1999).

<sup>19</sup> Levinas (2003), pág. 52.

<sup>20</sup> Levinas, E. (1999), pp 106-107.

<sup>21</sup> Ídem, pág. 83.

conocimiento y que además de dar tiempo, enseña la separación, la absoluta distancia, porque el Otro “se retira” al no poder poseerlo: es la alteridad absoluta, infinita (lo verdaderamente infinito).

La relación con el Otro es una relación de tiempo, de único a único, de distinto a distinto<sup>22</sup>. El hombre no tiene ante el Otro la soberanía que tiene ante las cosas, debe deponerse a sí mismo para ser interpelado por el Otro. Es una relación con la trascendencia absoluta, con Otro irreductible que está más allá del conocimiento (y “más acá” de la Ética, por eso hay responsabilidad). Esa relación es asimétrica y diacrónica. Asimétrica, en tanto el Otro está “arriba”, nunca en el mismo plano ontológico que uno mismo. Y diacrónica en tanto la responsabilidad para con el Otro es tal, que no sólo se le debe sin retribución sino que también se es responsable por su responsabilidad hacia uno mismo.

#### ***4. La responsabilidad anárquica como la dimensión de lo humano más allá de la ontología.***

En la desesperación de la existencia, ser es finitud, y lo que trasciende al hombre es el Otro, que lo salva de esta existencia. La responsabilidad es el vínculo con lo absolutamente Otro. Ese Otro que es trascendencia, que es refractario a las posibilidades de la representación, no puede transformarse en un objeto. En el plano del conocimiento las cosas se vuelven una expresión/objeto de la conciencia, se hacen propias, pero lo absolutamente otro es aquello inaprensible, que no se puede hacer propio. La responsabilidad, en tanto vínculo con ese Otro, no es un ejercicio de la conciencia sino expresión de la sensibilidad.<sup>23</sup> Responsabilidad que es la ipseidad misma del yo, es la que lo hace un sí mismo, es el fundamento o un modo concreto en el que se construye/constituye la unidad de la sensibilidad. Es más “pasiva que toda pasividad” en tanto no se elige: es constitutiva (también es facticidad). Es susceptibilidad constitutiva y es sensibilidad desnuda (carente de formas, de escudos) en tanto exposición que no recibe (no es recepción) sino que es afectada por lo dado. Pero al ser en relación con los otros, con el Otro, tiene también un sentido ético. La sensibilidad deviene en responsabilidad, pero como esta sensibilidad no viene por la conciencia sino que es constitutiva y no se elige, no se proyecta sino que se padece. “Lo inefable o lo incommunicable de la interioridad (...) es una responsabilidad, anterior a la libertad.”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> La relación de conocimiento es igualar.

<sup>23</sup> La sensibilidad es la exposición al otro. No en la pasividad de la inercia sino mucho más pasiva aún: en un ofrecerse sin reserva y sin encontrar protección ninguna.

<sup>24</sup> Levinas, E. (2006).

A una pasividad pre-original, como constitutiva de la receptividad del Hombre, es pre-originaria, es más antigua que el *logos*, y es anárquica en una anarquía de la sensibilidad como lo propio del Hombre, rehén del Otro. Sólo lo que lo trasciende lo puede sacar de sí. El Otro le da tiempo, pero no de la conciencia sino verdadero. Ese Otro se rebela ante la propia soberanía en el plano de la conciencia, y esa rebelión es un “llamado”, una exigencia: ¡no matarás!, porque asesinar significa traducir esa alteridad del Otro a cosa, reducirlo a conocimiento. Porque en tanto humano, no hay forma de alcanzar al Otro. La Ética es una experiencia con ese Otro desde la diferencia, es una relación de separación absoluta. La relación del Hombre con el mundo es ontológica, lo humano no tiene lugar allí, está en la diferencia que es trascendencia.<sup>25</sup>

Ni la soledad ni la muerte son experiencias fundamentales, no definen la ontología. El ser no se mide por la angustia, ni por la soledad, ni por la muerte. Levinas tiene otra ontología donde el ser es el punto de partida del que hay que salir, pero que hay que abandonar para poder ser, en el Otro. La apertura hacia el Otro es sin retorno, para un tiempo que no es el propio. Lo otro es otro modo de ser, es alteridad absoluta, irreductible y trascendente. Humano es aquel que no sólo se arranca del HAY sino que se depona ante el otro (dejar de ser “yo” es deponerse). La responsabilidad es deponerse y eso es lo humano.

El *rostro* es pura exposición, pura entrega, pura susceptibilidad: es una indefensión absoluta que a su vez está determinada por la materialidad. Ante el otro se está ante lo Otro: el *rostro* pone al Hombre ante lo Otro y lo sujeta, lo transforma en un sujeto, lo hace humano. La subjetividad está definida por el Otro, y la humanidad también, dice Levinas.

### ***Para terminar...***

En Husserl el pensamiento va del hecho mismo de pensar a lo pensado, de lo subjetivo a lo objetivo: hay una apertura del pensamiento por sobre lo pensado. En la reducción eidética la conciencia no es sólo la vivencia del psiquismo sino también es el sentido del que están dotadas estas vivencias. Así la reducción fenomenológica se termina mostrando como una reducción trascendental. Pero, señala Levinas, antes de la constitución del yo, está la relación con los otros: hay algo que queda fuera del sujeto, fuera de tema.

---

<sup>25</sup> Dice Levinas: “Pero el Yo, vuelto a un Sí, responsable a pesar de sí, (...) introduce en el ser un *sentido*. No puede haber más sentido en el ser que el que no se mide en el ser. La muerte vuelve insensata toda la preocupación que el Yo quisiera tomar por su existencia y su destino.” “Pero la responsabilidad pre-original por el otro no se mide en el ser, no está precedida de una decisión y la muerte no puede reducirla al absurdo.” “Es a pesar mío que el Otro me concierne.” Levinas, E. (2006) pp 109-110.



La fenomenología husserliana muestra un sujeto inalterable en su experiencia de sí sin relación con nada más que con lo que su conciencia ilumina, pero que no se ilumina a sí mismo. Heidegger se separa de las filosofías que han pensado al Hombre como trascendental y lo piensa dentro y como fenómeno del tiempo. Al Hombre no se lo puede “reunir” en un espacio temporal: su modo de acontecer es temporal –entendiendo al tiempo desde una concepción “material”, no como una estructura lógica donde los objetos vienen a insertarse sino como un instante que implica un acaecimiento concreto-. Heidegger piensa al sujeto no en relación al objeto sino al *dasein* en relación al ser. Donde la existencia es siempre padecida y desde ese padecimiento es posible construir una ontología bajo la forma de una hermenéutica. En la fenomenología levinasiana el yo es distinto no por su unicidad sino por su diferencia: ese carácter irrepresentable del yo lo pone más allá de la síntesis de la conciencia, por eso la gnoseología nunca puede ser “primera”: siempre queda un resto de *doxa* que es anterior al conocimiento. Previa a la razón teórica está la razón práctica, el imperativo categórico de la responsabilidad de único a único, ya que en esa responsabilidad irrecusable nadie puede “tomar mi lugar”. Y esa relación es previa al carácter de yo absoluto. El yo de Levinas no deriva de un concepto, de un género o del ser. No es una de las partes de un todo ni se conquista en una dialéctica: se distingue de todo otro y se afirma como humano en su relación con ese Otro.

### ***Referencia bibliográfica***

- Heidegger, M. (1997) *Ser y Tiempo*, Chile, Editorial Universitaria.
- Levinas, E. (2001) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (1999) *De la evasión*, Madrid, Arena Libros.
- Levinas, E. (2003) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- Levinas, E. (2008) *Difícil libertad*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod.
- Levinas, E. (1998) *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (2006) “Humanismo y an-arquía” en *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.