

Heidegger y Levinas: el encuentro ético como fundamento de la fenomenología

Heidegger and Levinas: the ethical encounter as the foundation of phenomenology

Facundo Guadagno Balmacedo

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Resumo

Este artículo examina la compleja relación intelectual entre Martin Heidegger y Emmanuel Levinas, centrándose en sus divergentes concepciones del encuentro ético como fundamento fenomenológico. Mientras Heidegger desarrolla una analítica existencial del Dasein que privilegia la pregunta por el ser, Levinas propone una ética primera que encuentra su fundamento en el encuentro cara a cara con el Otro. A través de un análisis comparativo de sus respectivas fenomenologías, este trabajo argumenta que la crítica levinasiana al proyecto heideggeriano no constituye simplemente una negación, sino una transformación radical que reorienta la fenomenología hacia la primacía de lo ético. Se examina cómo ambos filósofos, partiendo de Husserl, desarrollan comprensiones divergentes de la intersubjetividad, la temporalidad y la responsabilidad, estableciendo las bases para un debate fundamental sobre los fundamentos de la filosofía primera. El análisis se extiende a las aplicaciones contemporáneas de este diálogo en campos como la educación, la práctica clínica y la comunicación digital, demostrando la persistente relevancia de esta confrontación filosófica para la comprensión de la experiencia humana en el siglo XXI.

Palavras-chave: fenomenología; ética; ontología; dasein; rostro.

Abstract

This article examines the complex intellectual relationship between Martin Heidegger and Emmanuel Levinas, focusing on their divergent conceptions of ethical encounter as a phenomenological foundation. While Heidegger develops an existential analytic of Dasein that privileges the question of being, Levinas proposes a first ethics grounded in the face-to-face encounter with the Other. Through a comparative analysis of their respective phenomenologies, this work argues that the Levinasian critique of the Heideggerian project does not constitute merely a negation, but a radical transformation that reorients phenomenology toward the primacy of the ethical. The paper examines how both philosophers, starting from Husserl, develop divergent understandings of intersubjectivity, temporality, and responsibility, establishing the foundations for a fundamental debate about the grounds of first philosophy. The analysis extends to contemporary applications of this dialogue in fields such as education, clinical practice, and digital communication, demonstrating the persistent relevance of this philosophical confrontation for understanding human experience in the 21st century.

Keyword: phenomenology; ethics; ontology; dasein; face.

Informações do artigo

Submetido em 01/07/2025
Aprovado em 19/09/2025
Publicado em 15/10/2025

doi: <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2025.v25n3.p68-94>



Esta obra está licenciada sob uma licença
Creative Commons CC By 4.0

Como ser citado (modelo ABNT)

BALMACEDO, Facundo Guadagno. Heidegger y Levinas: el encuentro ético como fundamento de la fenomenología. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 25, n. 3, p. 68-94, set./dez. 2025.

1 INTRODUCCIÓN

La relación intelectual entre Martin Heidegger (1889-1976) y Emmanuel Levinas (1906-1995) representa uno de los diálogos más fructíferos y problemáticos de la filosofía del siglo XX. Esta relación, marcada por una profunda admiración inicial seguida de una crítica radical, trasciende las circunstancias biográficas y políticas para establecer un debate fundamental sobre los fundamentos de la fenomenología y la naturaleza de la filosofía primera. Levinas, quien estudió fenomenología bajo Edmund Husserl en la Universidad de Friburgo en 1928, también conoció a Martin Heidegger, cuya filosofía lo impresionó profundamente en sus años formativos. Sin embargo, como señala Critchley (1999), Levinas llegó posteriormente a lamentar su entusiasmo temprano por Heidegger, especialmente después de la adhesión de este último al nacionalsocialismo.

1.1 Objetivos y problema de investigación

Este trabajo tiene como objetivo central examinar si la fenomenología, tal como la concibe Heidegger, puede sostenerse como filosofía primera cuando subordina la ética a la ontología, o si, como sostiene Levinas, es necesario reorientar la fenomenología hacia la ética como fundamento. De manera específica, el artículo se propone: (1) analizar la crítica levinasiana a la ontología fundamental heideggeriana; (2) contrastar las nociones de intersubjetividad y temporalidad en ambos pensadores; y (3) valorar la relevancia contemporánea de este debate en campos como la educación, la práctica clínica y la comunicación digital.

Esta transformación en la actitud de Levinas hacia Heidegger no debe entenderse meramente como una reacción política, sino como el resultado de una reflexión filosófica profunda sobre las implicaciones éticas de la ontología fundamental heideggeriana. Como observa Derrida (1978), la crítica levinasiana constituye uno de los cuestionamientos más radicales y sistemáticos al proyecto filosófico occidental, precisamente porque emerge desde dentro de la tradición fenomenológica que Heidegger había renovado.

Mientras Heidegger desarrolla una analítica existencial centrada en la pregunta por el ser, Levinas propone una "ética primera" que encuentra su fundamento en el encuentro cara a cara con el Otro. Como observa Morgan (2007), en oposición a la pregunta inaugural de ser de Heidegger, la preocupación de Levinas es con la exterioridad o trascendencia del otro que se dirige a mí. Esta diferencia fundamental no es meramente temática, sino que implica una reorientación completa de la empresa fenomenológica.

El debate entre ambos filósofos adquiere particular relevancia en el contexto contemporáneo, donde las cuestiones sobre la alteridad, la responsabilidad ética y los límites de la comprensión ontológica se manifiestan en nuevos contextos: desde la crisis de la educación presencial durante la pandemia de COVID-19 hasta los desafíos éticos planteados por las tecnologías de comunicación digital. Como señala Manning (1993), la confrontación entre la ontología heideggeriana y la ética levinasiana no es simplemente un episodio histórico en la filosofía del siglo XX, sino una cuestión viva que continúa informando los debates filosóficos contemporáneos.

El presente trabajo examina esta tensión fundamental a través de cinco ejes principales: primero, el desarrollo divergente de sus respectivas fenomenologías a partir de Husserl; segundo, la crítica levinasiana a la ontología heideggeriana y su propuesta de una ética primera; tercero, el análisis específico del concepto levinasiano del rostro como ruptura de la totalidad ontológica; cuarto, las implicaciones de este debate para la comprensión de la temporalidad, la responsabilidad y la intersubjetividad; y quinto, las aplicaciones contemporáneas de este diálogo en diversos campos, desde la educación hasta la práctica clínica y la comunicación digital.

2 EL LEGADO HUSSERLIANO Y LOS CAMINOS DIVERGENTES DE HEIDEGGER Y LEVINAS

2.1 Heidegger y la destrucción de la metafísica tradicional

Martin Heidegger emerge como una figura central en el desarrollo de la filosofía europea del siglo XX, cuya influencia se extiende desde la filosofía política de Hannah Arendt hasta el existentialismo de Jean-Paul Sartre, la

fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, y la deconstrucción de Jacques Derrida. Su obra magna, *Ser y tiempo* (1927), representa una radicalización de la fenomenología husseriana que busca superar lo que consideraba las limitaciones de la fenomenología trascendental. Como señala el propio Heidegger (2003, p. 61): A pesar de todas las diferencias en cuanto a problemática, metodología y orientación de la investigación, concuerda con las investigaciones de Husserl en el hecho de que también ella está orientada hacia los fenómenos".

La innovación fundamental de Heidegger consistió en proponer una analítica existencial del *Dasein* que revelara las estructuras ontológicas fundamentales del ser-en-el-mundo. Esta propuesta emergió de una crítica sistemática a la tradición metafísica occidental, que Heidegger consideraba había olvidado la pregunta fundamental por el sentido del ser. Entre 1915 y 1923, Heidegger enseñó como docente en la Universidad de Friburgo, convirtiéndose en asistente de Edmund Husserl en 1919, con quien mantuvo "ejercicios fenomenológicos de seminarios en común". Sin embargo, la relación intelectual entre ambos fue compleja: a pesar de criticar duramente a Husserl en privado, Heidegger dedicó *Ser y tiempo* a Husserl "en amistad y admiración".

La crítica heideggeriana a Husserl se centra en lo que considera el carácter todavía metafísico de la fenomenología trascendental. Mientras Husserl buscaba establecer la filosofía sobre fundamentos apodícticos a través de la reducción fenomenológica, Heidegger argumentaba que esta empresa permanecía prisionera de los presupuestos de la metafísica de la presencia. Como observa Crowell (2013), Heidegger desarrolló lo que puede denominarse una "hermenéutica deformalizante" de la conciencia fenomenológica husseriana, buscando lo que "yace oculto" bajo los fenómenos.

Heidegger argumentó que los seres humanos o "*Dasein*", deben entenderse como seres-en-el-mundo, constituidos por nuestras relaciones con los contextos prácticos y sociales que dan significado a nuestras acciones. Esta concepción representa una ruptura decisiva con la tradición cartesiana que concibe al sujeto como una sustancia pensante confrontada con un mundo objetivo. Como afirma Heidegger (2003, p. 84): "El ser-en-el-mundo es una estructura unitaria y originaria". Esta estructura no es una relación accidental

entre dos entidades previamente constituidas, sino la condición de posibilidad misma de cualquier encuentro con entes intramundanos.

La analítica existencial del *Dasein* revela que el ser humano se caracteriza fundamentalmente por su apertura al ser (*Erschlossenheit*), que se articula en tres momentos estructurales: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la comprensión (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*). Estos existenciarios no son facultades psicológicas, sino estructuras ontológicas que constituyen la apertura misma del *Dasein* al mundo. Como señala Heidegger (2003, p. 160): "En la disposición afectiva está ontológicamente abierto el *Dasein* en su estar arrojado".

La temporalidad (*Zeitlichkeit*) emerge como el horizonte fundamental de la comprensión del ser. Heidegger desarrolla una concepción de la temporalidad como unidad ekstática de pasado (como *Gewesenheit*), presente (como *Gegenwart*) y futuro (como *Zukunft*), donde el futuro tiene primacía ontológica. Esta temporalidad no es el tiempo objetivo de la física, sino la temporalidad existencial que hace posible cualquier comprensión del ser. Como afirma Heidegger (2003, p. 325): "La temporalidad es el sentido ontológico originario de la cura".

2.2 Levinas: de la fenomenología husseriana hacia la ética primera

Emmanuel Levinas llega a la fenomenología a través de un camino diferente, marcado por el encuentro directo con las fuentes alemanas y una sensibilidad particular hacia las dimensiones éticas de la experiencia humana. Su formación inicial estuvo determinada por la traducción de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl en 1931 (con la ayuda de Gabrielle Peiffer y con consejo de Alexandre Koyré) y su tesis doctoral *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1929/30), que constituyó una de las primeras introducciones sistemáticas del pensamiento husseriano en Francia.

Su primera obra importante, *Totalidad e Infinito* (1961), puede entenderse como una respuesta tanto a Husserl como a Heidegger, pero también como una propuesta filosófica original que busca superar las limitaciones de ambos proyectos. Como observa Levinas (1977), el proyecto filosófico levinasiano puede caracterizarse como constructivista, proponiendo descripción fenomenológica y una hermenéutica de la experiencia vivida que expone niveles

de experiencia no descritos ni por Husserl ni por Heidegger. Estos niveles conciernen al encuentro con el mundo, con el otro humano, y una reconstrucción de una interioridad estratificada caracterizada por la sensibilidad y la afectividad.

Para Levinas, es crucial descubrir "las capas de experiencia pre-intelectual" (lo que Husserl llamó intencionalidad pre-intencional), experiencia afectiva en la que la trascendencia llega a manifestarse. Esta experiencia pre-reflexiva no constituye un momento preparatorio para la verdadera filosofía, sino su fundamento mismo. Como señala Poleschuk (2010), Levinas propone una perspectiva fenomenológica distinta que toma en consideración la radicalidad del otro y la alteridad al cuestionar la intencionalidad y la validez de la intersubjetividad dentro de la conciencia intencional.

La crítica levinasiana a Husserl se centra en lo que considera la violencia implícita en la constitución intencional. Para Levinas, la intencionalidad husserliana, en su movimiento de identificación y síntesis, reduce el otro a lo mismo, subsumiendo la alteridad radical bajo las estructuras de la conciencia constituyente. Como observa en *Totalidad e Infinito*:

La intencionalidad, donde el pensamiento permanece adecuación con el objeto, no define, por consiguiente, la conciencia en su nivel fundamental. Toda conciencia es conciencia de algo, significa que toda conciencia es conciencia posicional, representación de un objeto (Levinas, 1977, p. 48).

Esta crítica no implica un rechazo total del método fenomenológico, sino su transformación radical. Levinas desarrolla lo que podríamos denominar una "fenomenología ética" que busca describir experiencias que escapan a la estructura intencional tradicional. El encuentro con el rostro del otro constituye el paradigma de esta experiencia no-intencional, que interrumpe y cuestiona la espontaneidad de la conciencia.

3 LA CRÍTICA LEVINASIANA A LA PRIMACÍA ONTOLOGICA HEIDEGGERIANA

3.1 El cuestionamiento radical de la primacía ontológica

La crítica fundamental que Levinas dirige a Heidegger se centra en lo que considera la subsunción de la ética bajo la ontología. Para Levinas (1977, p. 65), "todo comienza con lo interpersonal". Como Levinas interpreta a Heidegger, la comprensión está ligada a la idea de que el Ser es la luz que ilumina una entidad, permitiendo que aparezca significativamente para el Dasein. Esta comprensión del ser, que Heidegger desarrolla como el horizonte fundamental de toda experiencia, constituye para Levinas una forma de totalización que excluye la verdadera alteridad.

Levinas sostiene que esta primacía ontológica implica una violencia fundamental hacia el Otro. La ontología heideggeriana, a pesar de su radicalidad y su crítica a la metafísica tradicional, permanece según Levinas dentro de lo que denomina "filosofía griega", caracterizada por la primacía del ser sobre el ente y por la comprensión totalizante. Como argumenta en Totalidad e Infinito:

Ser es siempre ser de un ente. Pero el ente se oculta en el ser que revela. El ente – el objeto – se absorbe en el ser. La ontología heideggeriana subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general (Levinas, 1977, p. 89).

Esta subordinación tiene consecuencias éticas fundamentales. Para Levinas, la pregunta heideggeriana por el ser, por más radical que sea, permanece ciega a la dimensión ética que emerge en el encuentro con el otro. La analítica existencial del Dasein, con su énfasis en la autenticidad (*Eigentlichkeit*) y la resolución (*Entschlossenheit*), privilegia la relación del Dasein consigo mismo y con su poder-ser más propio, marginalizando la responsabilidad hacia el otro.

Como observa Simmons (2014), la crítica levinasiana no constituye simplemente una negación externa del proyecto heideggeriano, sino que emerge desde una comprensión interna de sus presupuestos y limitaciones. Simmons argumenta que cuando Levinas habla de ética no está hablando de una teoría de adjudicación y acción sino de lo que la tradición analítica llamaría un modelo metaético. Esta lectura sugiere una reinterpretación fundamental del proyecto

levinasiano como una profundización de intuiciones ya presentes en el análisis heideggeriano.

La crítica fundamental que Levinas dirige a Heidegger se centra en lo que considera la subsunción de la ética bajo la ontología. Para Levinas (1977, p. 65), "todo comienza con lo interpersonal". Como Levinas interpreta a Heidegger, la comprensión está ligada a la idea de que el Ser es la luz que ilumina una entidad, permitiendo que aparezca significativamente para el *Dasein*. Esta comprensión del ser, que Heidegger desarrolla como el horizonte fundamental de toda experiencia, constituye para Levinas una forma de totalización que excluye la verdadera alteridad.

Levinas sostiene que esta primacía ontológica implica una violencia fundamental hacia el Otro. La ontología heideggeriana, a pesar de su radicalidad y su crítica a la metafísica tradicional, permanece según Levinas dentro de lo que denomina "filosofía griega", caracterizada por la primacía del ser sobre el ente y por la comprensión totalizante. Como argumenta en *Totalidad e Infinito*:

Ser es siempre ser de un ente. Pero el ente se oculta en el ser que revela. El ente - el objeto - se absorbe en el ser. La ontología heideggeriana subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general (Levinas, 1977, p. 89).

Esta subordinación tiene consecuencias éticas fundamentales. Para Levinas, la pregunta heideggeriana por el ser, por más radical que sea, permanece ciega a la dimensión ética que emerge en el encuentro con el otro. La analítica existencial del *Dasein*, con su énfasis en la autenticidad (*Eigentlichkeit*) y la resolución (*Entschlossenheit*), privilegia la relación del *Dasein* consigo mismo y con su poder-ser más propio, marginalizando la responsabilidad hacia el otro.

Como observa Simmons (2014), la crítica levinasiana no constituye simplemente una negación externa del proyecto heideggeriano, sino que emerge desde una comprensión interna de sus presupuestos y limitaciones. Simmons argumenta que cuando Levinas habla de ética no está hablando de una teoría de adjudicación y acción sino de lo que la tradición analítica llamaría un modelo metaético. Esta lectura sugiere una reinterpretación fundamental del proyecto levinasiano como una profundización de intuiciones ya presentes en el análisis heideggeriano.

3.2 El rostro como ruptura de la totalidad ontológica

En el encuentro cara a cara, el rostro del Otro irrumpen en la totalidad del ser, revelando una dimensión ética que precede y funda cualquier comprensión ontológica. El rostro no es un fenómeno entre otros, sino aquello que cuestiona la fenomenalidad misma. Como afirma Levinas (1977, p. 207): "El rostro se presenta en su desnudez; no está vestido de una forma que, a la vez, lo manifestaría y lo disimularía [...] El rostro está presente en su negativa a ser contenido".

Esta "negativa a ser contenido" no debe entenderse como una resistencia empírica, sino como una resistencia ética que precede cualquier violencia física. El rostro se caracteriza por su vulnerabilidad absoluta y, paradójicamente, por su autoridad incondicional. Como explica Levinas (1977, p. 217): "El rostro, en su desnudez de rostro, presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que apelan a mis poderes, me dirigen, me ordenan".

Esta resistencia no es una resistencia física o conceptual, sino ética: el rostro del Otro me interpela con una autoridad que precede cualquier justificación racional. El rostro significa: "No matarás", pero esta significación no es proposicional sino performativa, anterior a cualquier tematización. Como observa Kim (2021), el significado ético de la muerte emerge de la llamada primordial inscrita en el rostro del otro, que hace al sujeto vigilante, inquieto y no indiferente a la muerte del otro.

El encuentro con el rostro revela la inadecuación fundamental de la intencionalidad para dar cuenta de esta experiencia. Como señala Perpich (2008), el rostro no puede ser constituido por la conciencia, sino que constituye a la conciencia como conciencia ética. El rostro es "expresión" en un sentido radical: no expresa un contenido interior preexistente, sino que es la expresión misma como apertura hacia el infinito.

Esta concepción del rostro implica una transformación radical de la fenomenología. Como argumenta Marion (1998), Levinas desarrolla una fenomenología de la donación que supera los límites de la intencionalidad husserliana y de la comprensión heideggeriana. El rostro se da sin reserva, pero

esta donación no puede ser apropiada por la conciencia receptora. Es una donación que mantiene la distancia absoluta, la separación que hace posible la relación ética.

3.3 La asimetría radical de la responsabilidad ética

Una de las innovaciones más radicales de Levinas consiste en su concepción de la asimetría fundamental de la relación ética. Mientras que pensadores como Martin Buber concebían la relación Yo-Tú en términos de reciprocidad, Levinas desarrolla una comprensión inherentemente asimétrica. Como señala Perpich (2008, p. 126-127), el cara a cara en Levinas da lugar a una "normatividad sin normas", una estructura ética que precede cualquier codificación moral específica.

Para Buber, la relación ética significaba una "co-presencia simétrica", donde el Yo y el Tú se encuentran en un plano de igualdad fundamental. Levinas, por el contrario, considera la relación con el otro como algo inherentemente asimétrico. La principal diferencia entre el relato de Buber sobre la relación Yo y Tú y la ética del encuentro cara a cara es la aplicación de la asimetría de Levinas hacia el otro. En las palabras de Levinas (1987, p. 107): "todos los hombres son responsables unos de otros, y 'yo más que nadie'".

Esta asimetría no es una deficiencia de la relación ética, sino su estructura fundamental. Como explica Kunz (2007, p. 622), "la debilidad de los Otros avergüenza nuestra auto-indulgencia e nos inspira a ser compasivos, a sufrir otros por el bien de su bien". Esta responsabilidad asimétrica constituye el núcleo de la propuesta ética levinasiana, distinguiéndola radicalmente de concepciones tradicionales de la reciprocidad moral.

La asimetría implica que yo soy responsable del otro sin que esta responsabilidad dependa de la reciprocidad. Como observa Levinas en *De otro modo que ser*:

La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en la que me encuentro viene de aquende mi libertad, de un 'anterior a todo recuerdo', de un 'ulterior a toda realización', del no-presente par excellence (Levinas, 1987, p. 144).

Esta responsabilidad "anterior a la libertad" constituye una de las tesis más radicales del pensamiento levinasiano. Contrariamente a la tradición filosófica occidental, que fundamenta la ética en la libertad y la autonomía del sujeto, Levinas argumenta que la responsabilidad precede a la libertad y la constituye. El sujeto no elige ser responsable; la responsabilidad lo elige a él, lo constituye como sujeto ético antes de cualquier decisión autónoma.

3.4 Temporalidad ética versus temporalidad ontológica

Levinas desarrolla también una concepción alternativa de la temporalidad que contrasta radicalmente con la temporalidad ekstática heideggeriana. Mientras Heidegger concibe la temporalidad como unidad de los tres éxtasis temporales centrada en el futuro como *Zukunft*, Levinas desarrolla una temporalidad ética caracterizada por la diacronía y la interrupción. Como observa en *Totalidad e Infinito*:

La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico [...] La tesis de la primacía de la historia constituye una opción para la comprensión del ser en la que se sacrifica la interioridad (Levinas, 1977, p. 57).

El relato fenomenológico de Levinas sobre el tiempo contiene tres niveles: uno inicial equivalente al tiempo historicista formal; un segundo nivel comparable al flujo universal de la conciencia-tiempo inmanente de Husserl; y una tercera temporalidad episódica y coloreada afectivamente, que él denomina interrupción o ruptura. Esta interrupción temporal no es un accidente, sino la estructura misma de la experiencia ética.

La temporalidad ética se caracteriza por la diacronía, es decir, por una temporalidad que no puede ser sincronizada o unificada en un presente viviente. Como explica Levinas en *De otro modo que ser*:

La diacronía es la imposibilidad de reunir en la sincronía del presente la edad del Otro y la mía. Diacronía del tiempo sin porvenir común, tiempo que tiene al Otro sin que seamos contemporáneos (Levinas, 1987, p. 178).

Esta diacronía no debe entenderse como una simple diferencia temporal, sino como la estructura temporal de la responsabilidad ética. El otro viene de un

pasado inmemorial y se dirige hacia un futuro que escapa a mi presente, estableciendo una temporalidad que no puede ser apropiada por la conciencia. Esta temporalidad diacrónica es la condición de posibilidad de la ética como relación con la alteridad radical.

4 EL ROSTRO Y LA FENOMENOLOGÍA ÉTICA EN LEVINAS

4.1 El fracaso productivo de la fenomenología tradicional

Una de las contribuciones más originales de la crítica levinasiana consiste en su concepción de la fenomenología como un "fracaso productivo". Como explica Kim (2021), la muerte es un para-fenómeno cuya característica insonable pone en cuestión dos importantes precedentes filosóficos de Levinas: la fenomenología trascendental de Husserl, en un sentido metodológico, y la interpretación ontológica de la muerte de Heidegger, en un sentido temático.

Por un lado, Levinas enfrenta en la para-fenomenalidad de la muerte el fracaso de la fenomenología tradicional en capturar una característica paradoxical de la muerte en términos de correlación noético-noemática. Este fracaso, sin embargo, no constituye una deficiencia sino la apertura hacia una dimensión más originaria. Como argumenta Kim (2021), la fenomenología de la muerte de Levinas justifica su razón de ser no en su hábil logro de tematizar la muerte, sino más bien en su fracaso de tematizar y darle sentido, ya que el significado ético de la muerte emerge del aborto de la tematización doxical-ontológica de la muerte.

Por otro lado, Levinas contesta incesantemente la tematización ontológica de Heidegger, que neutraliza la para-fenomenalidad de la muerte y reduce el misterio enigmático de la muerte en el dominio heroico de la muerte. En suma, la para-fenomenalidad de la muerte es subsumida bajo la arquitectura doxical de la ontología. Al apelar al carácter para-doxical de la muerte, la investigación de Kim (2021) afirma que la estructura arquitectónica de la ontología de Heidegger disimula o encubre una significación más primordial y exigente de la muerte del otro que la mineness ontológica (*Jemeinigkeit*) de la muerte.

Esta concepción del "fracaso productivo" no implica un irracionalismo o una renuncia al rigor filosófico, sino una comprensión más profunda de los límites de la razón fenomenológica. Como observa Blanchot (1986), Levinas desarrolla una forma de pensamiento que mantiene la fidelidad al rigor fenomenológico mientras reconoce que hay experiencias que exceden los marcos tradicionales de la fenomenología.

4.2 La primordialidad de lo ético como estructura pre-ontológica

Es el proyecto de Levinas descubrir las capas de experiencia pre-intelectual, experiencia afectiva en la que la trascendencia llega a manifestarse. Esta experiencia pre-reflexiva no constituye un momento preparatorio para la verdadera filosofía, sino su fundamento mismo. Como observa Morgan (2007), Levinas está trabajando en un nivel pre-teórico y encarnado que representa el impulso detrás de los sistemas éticos forjados a través de la reflexión, la tradición y la crítica.

En ese sentido, el objetivo de Levinas es simultáneamente fenomenológico y hermenéutico: describe el encuentro con el otro, argumenta que impone un límite a la constitución del objeto, y rastrea interpretativamente la ética de vuelta al nacimiento del significado intersubjetivo. Como afirma Levinas (1977, p. 294), la normatividad primera que experimentamos, anterior a la reflexión, corresponde a un afecto que acompaña nuestra experiencia de la exterioridad del otro.

Esta primordialidad de lo ético no significa que la ética sea cronológicamente anterior a otras dimensiones de la experiencia, sino que es estructuralmente fundante. Como argumenta Crowell (2015), la normatividad del rostro es también epistémica; es el fundamento para la objetividad de cualquier percepción porque, si el otro no me enfrentara y cuestionara mi experiencia, nunca encontraría un "sentido de lo normativo, de estándares contra los cuales la validez de mis experiencias puede ser juzgada".

La ética como "filosofía primera" no constituye una disciplina filosófica entre otras, sino la condición de posibilidad misma de la filosofía. Para escapar de la deontología y la utilidad, la ética debe encontrar su fundamento en una experiencia que no puede ser integrada en lógicas de control, predicción o

manipulación. Como observa Levinas, ya sea que tome la forma del "ajuste" consciente entre sujeto y objeto en la fenomenología de Husserl, o si una unidad de mente y ser evoluciona dialécticamente, la actividad racional nunca puede volverse "angelical".

4.3 El concepto de infinito y la crítica a la totalidad

El concepto de infinito ocupa un lugar central en el pensamiento levinasiano como contrapunto crítico a la noción de totalidad que caracteriza, según Levinas, la filosofía occidental. El infinito no es aquí una idea regulativa en el sentido kantiano, ni un concepto límite, sino la estructura misma del encuentro con el otro. Como afirma Levinas (1977, p. 25): "La idea de infinito, lo infinito en nosotros, procede de lo absolutamente Otro".

Esta procedencia del infinito desde lo absolutamente Otro implica una transformación radical de la concepción tradicional de la experiencia. Mientras la tradición filosófica occidental, desde Parménides hasta Heidegger, ha privilegiado la totalidad como horizonte último de comprensión, Levinas argumenta que la totalidad es esencialmente violenta porque reduce la alteridad a la mismidad. La totalidad es el reino de la guerra, donde "cada ser tiende a totalizarse, a realizarse en la conquista y la dominación de los otros".

El infinito, por el contrario, mantiene la separación absoluta que hace posible la relación ética. Como explica Levinas:

Lo infinito no aparece a un pensamiento que buscaría abarcarlo por la contemplación, sino a un pensamiento que se encuentra enseñado por lo que piensa - al pensamiento enseñado sin violencia por la presencia misma de lo Infinito (Levinas, 1977, p. 51).

Esta enseñanza sin violencia contrasta radicalmente con la violencia implícita en toda comprensión totalizante. El infinito no se presenta como objeto de conocimiento, sino como lo que desborda infinitamente todo conocimiento posible. Es en este sentido que Levinas puede afirmar que "la ética es una óptica", no porque proporcione una perspectiva particular sobre la realidad, sino porque abre la dimensión misma en la que algo como la realidad puede aparecer sin ser reducido a las categorías del sujeto conocedor.

5 INTERSUBJETIVIDAD: EL MITSEIN HEIDEGGERIANO FRENTE A LA ALTERIDAD LEVINASIANA

5.1 Ser-con y responsabilidad asimétrica: dos concepciones irreductibles

Una de las diferencias más significativas entre Heidegger y Levinas se manifiesta en sus respectivas concepciones de la intersubjetividad. Mientras Heidegger desarrolla la noción de *Mitsein* (ser-con) como un existencial fundamental del *Dasein*, Levinas propone una concepción radicalmente asimétrica de la relación con el otro que cuestiona la posibilidad misma de una co-existencia simétrica.

Para Heidegger, el *Mitsein* no es una relación accidental entre entidades previamente constituidas, sino una estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Como afirma en *Ser y tiempo*: "El ser-en-el-mundo es esencialmente ser-con. El estar-en-el-mundo interno del *Dasein* es co-estar-en-el-mundo. El ser-en es ser-con otros" (Heidegger, 2003, p. 144). Esta co-existencia se funda en la comprensión compartida del ser que hace posible el mundo común.

Sin embargo, como observa Levinas, esta concepción del *Mitsein* permanece subordinada a la pregunta por el ser y, por tanto, no logra dar cuenta de la dimensión específicamente ética de la relación con el otro. El ser-con heideggeriano se caracteriza por la solicitud (*Fürsorge*), pero esta solicitud puede tomar tanto la forma del "saltar-por-encima-del-otro" (*Einspringen*) como la del "saltar-delante-del-otro" (*Vorspringen*). En ambos casos, la relación se define en términos de la autenticidad o inautenticidad del *Dasein*, no en términos de responsabilidad ética hacia el otro.

Levinas critica esta concepción porque permanece centrada en el *Dasein* y su comprensión del ser, sin reconocer la alteridad radical del otro. Como argumenta Thornton (2020), existe un desacuerdo fundamental entre la concepción heideggeriana del ser-con y la fenomenología ética levinasiana. Para Levinas, el otro no es otro *Dasein* con quien comparto una comprensión común del ser, sino lo absolutamente Otro que cuestiona mi espontaneidad y mi libertad.

5.2 La crítica al "Uno" (Das Man) y la propuesta ética levinasiana

Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* un análisis crítico del "Uno" (*das Man*) como modo inauténtico de existencia donde el *Dasein* se pierde en la cotidianidad y la conformidad social. El Uno se caracteriza por la charla (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), modos deficientes de apertura que alejan al *Dasein* de su autenticidad. La autenticidad (*Eigentlichkeit*) surge precisamente del movimiento de apropiación (*Ereignis*) por el cual el *Dasein* se rescata de la pérdida en el Uno.

Levinas desarrolla una crítica radical a esta concepción de la autenticidad. Para Levinas (1977, p. 178), la búsqueda heideggeriana de la autenticidad permanece fundamentalmente egológica, centrada en la relación del *Dasein* consigo mismo y con su poder-ser más propio. Como observa en *Totalidad e Infinito*: "La autenticidad de Heidegger no es la del kinesis hacia el Otro, sino la del Da del Sein, el ahí del ser. La autenticidad consiste en tomar sobre sí el ser que se es. Es el amor fati nietzscheano".

Esta crítica no es meramente externa, sino que emerge de una comprensión profunda de las implicaciones éticas de la ontología fundamental. Como argumenta Simmons (2014), Heidegger describe un mundo en el que otros son normativamente más primordiales – ciertamente fenomenológicamente más primordiales – que la conciencia explícita, y son encontrados como "lo que hacen". Esta dimensión pre-ontológica del análisis heideggeriano abre espacios para una reinterpretación ética que Levinas desarrolla sistemáticamente.

La propuesta levinasiana consiste en mostrar que la verdadera "autenticidad" no puede ser egológica, sino que debe fundarse en la responsabilidad hacia el otro. La subjetividad auténtica es aquella que se constituye en y por la responsabilidad, no aquella que se apropiá de su ser más propio. Como afirma Levinas (1987, p. 183): "La subjetividad se constituye como auto-sacrificio, como substitución del otro por el yo".

6 DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS Y APLICACIONES PRÁCTICAS

6.1 La recepción crítica en la filosofía contemporánea

La investigación contemporánea sobre la relación Heidegger-Levinas ha revelado dimensiones previamente inexploradas de este diálogo, superando las interpretaciones que presentaban ambos pensamientos como simplemente opuestos. Simmons (2014) sugiere que cuando Levinas habla de ética no está hablando de una teoría de adjudicación y acción sino de lo que la tradición analítica llamaría un modelo metaético. Esta lectura sugiere una reinterpretación fundamental del proyecto levinasiano que revela continuidades insospechadas con el análisis heideggeriano.

La posición de Simmons (2014) es que el logro principal de Levinas es haber escrito el esquematismo al *Ser y tiempo* de Heidegger. Esta perspectiva sugiere que la crítica levinasiana no constituye una simple negación del proyecto heideggeriano, sino su desarrollo interno. Como observa:

Heidegger describe un mundo en el que otros son normativamente más primordiales – ciertamente fenomenológicamente más primordiales; pre-fenomenal según Heidegger – que la conciencia explícita, que la ontología, es decir, y se encuentran como "lo que hacen" (Simmons, 2014, p. 135).

Esta interpretación ha sido desarrollada por otros comentaristas que señalan que la crítica levinasiana, lejos de rechazar totalmente el análisis heideggeriano, profundiza en dimensiones ya presentes pero no desarrolladas en *Ser y tiempo*. Marion (1998) argumenta que tanto Heidegger como Levinas participan en lo que denomina un "giro fenomenológico" que supera los límites de la intencionalidad husserliana, aunque por caminos diferentes.

Por otra parte, críticos como Habermas (1987) han señalado las limitaciones de ambos proyectos para dar cuenta de la dimensión comunicativa de la intersubjetividad. Desde esta perspectiva, tanto la analítica existencial heideggeriana como la ética levinasiana permanecerían prisioneras de un paradigma de la conciencia que no logra tematizar adecuadamente la intersubjetividad lingüísticamente mediada.

Aplicaciones contemporáneas: educación, medicina y tecnología

La relevancia del diálogo Heidegger-Levinas se ha manifestado en diversos campos de aplicación contemporánea, demostrando que este debate filosófico no es meramente académico sino que tiene implicaciones prácticas importantes. En el ámbito educacional, investigaciones recientes han explorado las implicaciones del pensamiento levinasiano para la pedagogía, especialmente en el contexto de la pandemia de COVID-19 que forzó la transición hacia modalidades de enseñanza virtual.

Como observa un estudio reciente sobre la enseñanza durante la pandemia:

Levinas describe dos tipos básicos de relaciones con el mundo: una relación ontológica en la que la experiencia humana se entiende en términos de 'ser-como-una-totalidad' y una relación metafísica que nos abre a la alteridad infinita o 'exterioridad pura' (academic.oup.com, 2021).

Este estudio argumenta que la enseñanza presencial posibilita un tipo de encuentro ético que no puede ser replicado en modalidades virtuales. Los encuentros cara a cara tienen los beneficios de percibir las expresiones corporales de las personas, no solo viendo sus expresiones faciales sino también sintiendo sus gestos corporales como moverse y la inquietud. En el aula, los maestros pueden responder a las necesidades de los estudiantes, no solo preguntando activamente por sus opiniones sino también interpretando sus cuerpos.

En el contexto de la práctica clínica, los encuentros cara a cara adquieren relevancia particular. Como señalan investigadores del área médica:

los encuentros cara a cara están en el corazón de la relación paciente-clínico pero su significado singular a menudo se pierde en medio de las demandas de los sistemas de atención médica actuales de alta tecnología y orientados a métricas (pmc.ncbi.nlm.nih.gov, 2017).

Utilizando el marco proporcionado por Levinas, estos investigadores exploran la responsabilidad única y el potencial de esperanza que se encuentra solo en los encuentros cara a cara. El rostro es éticamente compelente, argumentan siguiendo a Levinas, porque dentro de su perímetro finito hay un

número infinito de respuestas posibles. Por ejemplo, un paciente puede responder con alegría, furia, frustración, indiferencia, risa... incluso amor o aversión; o con un comentario o insight que nunca podríamos haber predicho.

En este sentido, el paciente es "Otro" porque él o ella siempre resiste nuestra comprensión completa: nunca podemos conocer completamente sus pensamientos, experiencias, o lo que dirá después. Esta sensación de alteridad no se limita a los primeros encuentros, sino que persiste como estructura fundamental de la relación clínica auténtica.

6.2 La fenomenología digital: nuevos desafíos para el encuentro ético

Un área particularmente fértil de investigación contemporánea se refiere a las implicaciones del encuentro cara a cara en la era digital. Como observa Craft (2020), Levinas no vivió lo suficiente para ver cómo toma forma el internet o presenciar el nacimiento de plataformas de redes sociales ubicuas como Facebook, Instagram, o incluso la videollamada que ahora está tan uniformemente disponible para los usuarios a través de Apple Facetime, Google Meet, Skype, Zoom, WhatsApp, y una serie de otros espacios de comunicación personal y sistemas de gestión del aprendizaje.

Las éticas relacionales de estos espacios digitales sin duda habrían fascinado a Levinas. La pregunta fundamental que surge es si puede ocurrir un encuentro proto-ético a través de los artificios del visaje digital. Como argumenta Craft:

cada tipo de rostro digitalizado se vuelve exponencialmente más alejado de la 'pobreza esencial' del rostro 'desnudo' de su propietario, sirviendo como una representación digital del Yo creada para una interacción específica con el Otro (Craft, 2020).

Esta mediación tecnológica plantea preguntas fundamentales sobre las condiciones de posibilidad del encuentro ético auténtico en contextos digitales. ¿Puede el rostro digitalizado mantener su capacidad de interpellación ética? ¿O la mediación tecnológica necesariamente reduce el otro a una representación que puede ser manipulada y controlada?

Craft (2020) argumenta que cada encuentro digitalizado máscara y manipula el encuentro cara a cara a tal grado que el momento proto-ético de la

mirada del Yo hacia el Otro se vuelve de minimis. Sin embargo, también sugiere que esta cuestión permanece abierta: "¿O no?" La pregunta sobre si las tecnologías digitales posibilitan formas genuinas de encuentro ético o las imposibilitan constituye uno de los desafíos más importantes para la aplicación contemporánea del pensamiento levinasiano.

6.3 La dimensión política: del cara a cara al tercero

6.3.1 El problema del tercero y la justicia

Una de las dimensiones menos exploradas pero más importantes del pensamiento levinasiano es su reflexión sobre el "tercero" (*le tiers*) y su relación con la justicia. El tercero no es simplemente otro individuo que se suma a la relación dual del cara a cara, sino que representa la humanidad en su conjunto y plantea el problema de la justicia como necesidad de comparar lo incomparable.

Como explica Levinas en *De otro modo que ser*:

El tercero me mira en los ojos del prójimo [...] El tercero es otro distinto del prójimo, pero también otro prójimo, y también prójimo del otro, y no simplemente su semejante. ¿Cuáles son los otros? [...] He aquí la hora del saber. La cuestión de la conciencia nace en la imposibilidad de esquivar a la mirada del tercero (Levinas, 1987, p. 200).

El advenimiento del tercero introduce una dimensión política en la relación ética que, sin embargo, no la anula sino que la presupone. Como observa Kim (2021), el advenimiento del tercero pone en cuestión mi responsabilidad exclusiva, incondicional o incuestionable por el otro y ordena lo que el otro ordena: "Me voici". Sin embargo, la interrogación política del tercero nunca compromete la estructura ética sino que, por el contrario, hace posible que la ética permanezca ética sin recaer en una forma impotente, silenciosa o angelical de ética.

Esta dimensión política del pensamiento levinasiano ha sido desarrollada por comentaristas como Critchley (1999) y Butler (2005), quienes han explorado las implicaciones de la ética levinasiana para la teoría política contemporánea. La justicia emerge como la necesidad de instituir estructuras

que protejan la vulnerabilidad del rostro, pero estas instituciones siempre corren el riesgo de cosificar y totalizar lo que debería permanecer como relación viva.

6.4 Levinas y la crítica a la política heideggeriana

La crítica levinasiana a Heidegger adquiere particular urgencia cuando se considera la biografía política de Heidegger y su adhesión al nacionalsocialismo entre 1933 y 1945. Como observa Farias (1989), existe una conexión entre la estructura de la ontología fundamental heideggeriana y las decisiones políticas concretas de Heidegger, aunque esta conexión no debe entenderse de manera simplista o determinista.

Levinas mismo señaló esta dimensión política de su crítica en varias ocasiones. En "Como si se tratara de un testimonio", observa:

No se puede olvidar que Heidegger, admirado por todos nosotros como el renovador de la filosofía, fue también rector de la Universidad de Friburgo después de la llegada de Hitler al poder y que nunca se retractó públicamente de su adhesión inicial (Levinas, 1991, p. 46).

Esta crítica no es meramente *ad hominem*, sino que apunta a lo que Levinas considera las implicaciones políticas intrínsecas de toda filosofía que subordina la ética a la ontología. La primacía del ser sobre el ente, característica de la ontología heideggeriana, conlleva según Levinas una tendencia hacia la totalización que puede manifestarse políticamente como totalitarismo.

Sin embargo, es importante señalar que esta crítica ha sido cuestionada por varios comentaristas que argumentan que la relación entre filosofía y política es más compleja de lo que la crítica levinasiana sugiere. Como observa Derrida (1987), la crítica levinasiana a veces corre el riesgo de simplificar la complejidad del pensamiento heideggeriano y de establecer conexiones demasiado directas entre ontología y política.

6.5 Implicaciones contemporáneas: hacia una fenomenología ética del siglo XXI

6.5.1 La relevancia para los debates bioéticos contemporáneos

El pensamiento levinasiano ha encontrado aplicación particular en los debates bioéticos contemporáneos, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones sobre el comienzo y el final de la vida. La concepción levinasiana del rostro como lo que dice "no matarás" ha sido interpretada tanto en debates sobre el aborto como sobre la eutanasia, aunque estas aplicaciones no están exentas de controversia.

Como observa Jonas (1984), estudiante de Heidegger que desarrolló posteriormente una ética de la responsabilidad influenciada por Levinas, los desarrollos tecnológicos contemporáneos requieren una fundamentación ética que pueda dar cuenta de la vulnerabilidad radical de la vida. La fenomenología ética levinasiana proporciona recursos para pensar esta vulnerabilidad sin reducirla a categorías utilitaristas o deontológicas.

En el contexto de la pandemia de COVID-19, la cuestión de la responsabilidad hacia el otro adquirió dimensiones literalmente vitales. Las medidas de distanciamiento social plantearon la pregunta sobre cómo mantener la responsabilidad ética hacia el otro cuando el encuentro cara a cara se vuelve potencialmente mortal. Esta situación paradójica ilustra la complejidad de aplicar el pensamiento levinasiano a situaciones concretas.

6.5.2 Tecnología, inteligencia artificial y el futuro del encuentro ético

Los desarrollos contemporáneos en inteligencia artificial y robótica plantean nuevas preguntas sobre la naturaleza del encuentro ético que ni Heidegger ni Levinas pudieron anticipar completamente. ¿Puede una máquina tener "rostro" en el sentido levinasiano? ¿Qué significa la responsabilidad ética en la era de la inteligencia artificial?

Algunos filósofos contemporáneos, como Floridi (2019), han argumentado que necesitamos expandir nuestra concepción de la ética más allá de los límites de lo humano para incluir lo que denomina la "infosfera". Esta propuesta plantea preguntas fundamentales sobre si la ética levinasiana,

centrada en el encuentro interhumano, puede proporcionar recursos para pensar estos nuevos desafíos.

Por otra parte, el desarrollo de tecnologías de comunicación cada vez más sofisticadas plantea la pregunta sobre si pueden crear nuevas formas de encuentro ético o si necesariamente lo imposibilitan. La realidad virtual, la realidad aumentada, y las tecnologías de telepresencia abren posibilidades inéditas para el encuentro a distancia que requieren una reflexión filosófica cuidadosa.

7 CONCLUSIÓN

El diálogo entre Heidegger y Levinas representa una transformación fundamental del legado fenomenológico husserliano que continúa resonando en los debates filosóficos contemporáneos. Mientras Heidegger radicaliza la fenomenología hacia una ontología fundamental que busca rescatar la pregunta por el sentido del ser, Levinas la reorienta hacia una ética primera que encuentra su fundamento en el encuentro cara a cara con el Otro. Esta reorientación no constituye simplemente una negación del proyecto heideggeriano, sino su transformación radical hacia la primacía de lo ético.

La contribución más significativa de Levinas consiste en demostrar que la dimensión ética no constituye una región particular de la experiencia humana, sino su estructura fundamental. La "normatividad sin normas" que Perpich (2008) identifica en el pensamiento levinasiano no implica un relativismo ético, sino el reconocimiento de que la responsabilidad ética precede cualquier codificación normativa. Esta responsabilidad, caracterizada por su asimetría radical, constituye al sujeto antes de cualquier decisión autónoma y establece las condiciones de posibilidad de cualquier encuentro auténtico con la alteridad.

El análisis comparativo desarrollado en este trabajo ha mostrado que la crítica levinasiana opera simultáneamente en varios niveles: metodológico, temático y político. A nivel metodológico, Levinas desarrolla una fenomenología del "fracaso productivo" que reconoce los límites de la intencionalidad husserliana y de la comprensión heideggeriana para dar cuenta de experiencias que exceden sus marcos conceptuales. A nivel temático, propone el rostro como para-fenómeno que interrumpe la totalidad ontológica y abre la dimensión del

infinito. A nivel político, cuestiona las implicaciones potencialmente totalitarias de toda filosofía que subordina la ética a la ontología.

La investigación contemporánea sobre esta relación ha revelado continuidades insospechadas entre ambos pensamientos. Como argumenta Simmons (2014), la crítica levinasiana puede entenderse como el desarrollo de intuiciones ya presentes en el análisis heideggeriano, particularmente en su descripción de la dimensión pre-ontológica de la experiencia donde otros son encontrados normativamente. Esta perspectiva sugiere que el diálogo entre ambos pensadores es más complejo que una simple oposición entre ontología y ética.

Las aplicaciones contemporáneas de este diálogo en campos como la educación, la medicina y la tecnología digital demuestran su relevancia persistente para abordar los desafíos éticos del siglo XXI. La pandemia de COVID-19 ha planteado de manera particularmente aguda las preguntas sobre las condiciones de posibilidad del encuentro ético auténtico, mientras que los desarrollos en inteligencia artificial y comunicación digital abren nuevos horizontes para la reflexión sobre la alteridad y la responsabilidad.

El concepto levinasiano del "tercero" adquiere particular importancia en este contexto, ya que proporciona un puente entre la ética primera del cara a cara y las demandas de justicia política. Como sugiere Kim (2021), la peculiaridad radical de la fenomenología levinasiana culmina en su concepción para-doxical de la religión, "rapport sans rapport", en la que el rapport ético siempre permanece como una cuestión par excellence dentro del contexto político. Esta dimensión político-religiosa establece un horizonte de investigación que conecta la ética primera con las consideraciones de justicia y responsabilidad colectiva.

Sin embargo, el pensamiento levinasiano también enfrenta desafíos importantes. La crítica habermasiana a su carácter pre-discursivo plantea preguntas legítimas sobre su capacidad para dar cuenta de la dimensión comunicativa de la intersubjetividad. Las aplicaciones bioéticas de su pensamiento han generado controversias sobre los límites de la responsabilidad ética. Y la cuestión de si las tecnologías digitales posibilitan o imposibilitan formas auténticas de encuentro ético permanece abierta.

A pesar de estos desafíos, el encuentro ético como fundamento de la fenomenología no constituye simplemente un tema filosófico entre otros, sino la articulación fundamental de una comprensión renovada de la experiencia humana que honra tanto la radicalidad de la pregunta heideggeriana por el ser como la primacía levinasiana de la responsabilidad hacia el Otro. En este sentido, el diálogo entre ambos pensadores continúa siendo fructífero para abordar los desafíos éticos y fenomenológicos de nuestro tiempo.

La relevancia contemporánea de este debate se manifiesta particularmente en la necesidad de desarrollar marcos éticos que puedan responder a la vulnerabilidad creciente en un mundo interconectado, donde las acciones locales tienen consecuencias globales y donde la tecnología transforma constantemente las condiciones del encuentro humano. La fenomenología ética que emerge del diálogo crítico entre Heidegger y Levinas proporciona recursos valiosos para pensar estos desafíos sin reducir la complejidad de la experiencia humana a esquemas conceptuales totalizantes.

Finalmente, este trabajo sugiere que la confrontación entre la ontología heideggeriana y la ética levinasiana no debe entenderse como una oposición definitiva, sino como una tensión productiva que mantiene abierta la pregunta fundamental sobre los fundamentos de la filosofía primera. Esta tensión impide tanto la clausura ontológica que reduciría la ética a una dimensión regional del ser, como la absolutización ética que negaría la importancia de la pregunta por el ser. Es en el mantenimiento de esta tensión donde reside quizás la contribución más duradera de este diálogo para la filosofía contemporánea.

REFERÊNCIAS

ACADEMIC.OUP.COM. On facing one's students: The relevance of Emmanuel Levinas to teaching in times of Covid-19. *Journal of Philosophy of Education*, Oxford Academic, 24 jun. 2021. Disponível em:
<https://academic.oup.com/jope/article/55/4-5/649/6821577>. Acesso em: 2 jul. 2025.

BLANCHOT, Maurice. *The writing of the disaster*. Translated: Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

CRAFT, Bruce A. Gazing into the digital face of Levinas: the ethics of self and other in cyberspace. *Fieldguide*, 8 jan. 2020. Disponível em: <https://mediacommmons.org/fieldguide/content/gazing-digital-face-levinas-ethics-self-and-other-cyberspace>. Acesso em: 2 jul. 2025.

CRITCHLEY, Simon. *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. 2. ed. West Lafayette: Purdue University Press, 1999.

CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

CROWELL, Steven. Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger. *Continental Philosophy Review*, v. 48, n. 4, p. 571-589, 2015.

DERRIDA, Jacques. Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas. In: *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

DERRIDA, Jacques. *Of spirit: Heidegger and the question*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

FARIAS, Victor. *Heidegger and nazism*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

FLORIDI, Luciano. *The ethics of information*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

HABERMAS, Jürgen. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: MIT Press, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Tradução: Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

JONAS, Hans. *The imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

KIM, Changhyun. Phenomenology of death: the religious dimension in the ethical thought of Emmanuel Levinas. *CGU Theses & Dissertations*, n. 254, 2021. Disponível em: https://scholarship.claremont.edu/cgu_etd/254/. Acesso em: 2 jul. 2025.

KUNZ, George. Suffering and the structure of the self. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, v. 14, n. 4, p. 621-640, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Tradução: Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tradução: Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.

MANNING, Robert John Sheffler. *Interpreting otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's ethics as first philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1993.

MARION, Jean-Luc. *Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology*. Translated: Thomas A. Carlson. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

MORGAN, Michael L. *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PERPICH, Diane. *The ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

PMC.NCBI.NLM.NIH.GOV. Finding hope in the face-to-face. *PMC*, NIH National Library of Medicine, 2017. Disponível em:
<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC5422090/>. Acesso em: 2 jul. 2025.

POLESHCHUK, Iryna. Heidegger and Levinas: metaphysics, ontology and the horizon of the other. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, v. 10, n. 2, 2010. DOI: 10.2989/IPJP.2010.10.2.4.1085.

SIMMONS, Aaron J. Heidegger's Ethics and Levinas's ontology: phenomenology of prereflective normativity. *Continental Philosophy Review*, v. 47, n. 1, p. 123-149, 2014.

THORNTON, Simon. Ontology and ethics: lögstrup between Heidegger and Levinas. *The Monist*, v. 103, n. 1, p. 117-134, 2020.

DADOS DO AUTOR

Facundo Guadagno Balmacedo

Graduação em Antropologia Social e Cultural (Universidad Nacional de San Martín). Mestrado em Antropologia Social (Universidad Nacional de San Martín). Doutorado em Ciência Política. Atualmente é Professor de Antropologia e Antropologia Política (IDES) na Universidade de Buenos Aires. Editor da revista "Antropología y Derecho" - <https://antropologiaderecho.ar/>
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0892-6732>

Lattes: <https://uba.academia.edu/FacundoGuadagnoBalmaceda/CurriculumVitae>

E-mail: facundo.guadagno@gmail.com