



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.115437>

LAS FENOMENOLOGÍAS DEL OTRO EN LEVINAS Y SARTRE: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS



THE PHENOMENOLOGIES OF THE OTHER IN LEVINAS AND SARTRE: CONVERGENCES AND DIVERGENCES

ALAN PATRICIO SAVIGNANO *

UBA, UNLa, CEF-ANCBA-CONICET - Ciudad de Buenos Aires - Argentina

Recibido: 30 de junio de 2024, aceptado: 31 de octubre de 2024.

* *savignanoalan@gmail.com / ORCID: 0009-0005-7217-9307.*

Cómo citar este artículo:

MLA: Savignano, Alan Patricio. "Las fenomenologías del otro en Levinas y Sartre: Convergencias y divergencias". *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 99–118.

APA: Savignano, A. P. (2025). Las fenomenologías del otro en Levinas y Sartre: Convergencias y divergencias. *Ideas y Valores*, 74(188), 99–118.

CHICAGO: Savignano, Alan Patricio. "Las fenomenologías del otro en Levinas y Sartre: Convergencias y divergencias". *Ideas y Valores* 74, no. 188 (2025): 99–118.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Las teorías de Levinas y Sartre acerca del rostro y la mirada marcan un punto de inflexión en el abordaje de la alteridad en la fenomenología. En este artículo realizo un análisis comparativo de ambas doctrinas con el propósito de mostrar su originalidad, similitudes y disimilitudes. Para ello, abordo dos momentos clave. Primero, examino el punto de partida común de ambos fenomenólogos: el esfuerzo por dar cuenta del carácter absoluto y no relativo del Otro. Segundo, discuro acerca del papel de la generosidad en sus proyectos éticos, distinguiendo el enfoque deontológico de Levinas y el axiológico de Sartre.

Palabras clave: Sartre, Levinas, fenomenología, otredad, otro.

ABSTRACT

Levinas' and Sartre's theories regarding the face and the gaze mark a turning point in the phenomenological approach to alterity. In this article, I conduct a comparative analysis of both doctrines to highlight their originality, similarities, and differences. This is carried out in two key stages. First, I examine the common starting point of both phenomenologists: the effort to account for the absolute and non-relative nature of the Other. Second, I discuss the role of generosity in their ethical projects, distinguishing Levinas' deontological approach from Sartre's axiological one.

Keywords: J-P. Sartre, E. Levinas, phenomenology, otherness, other.

Introducción

La cuestión de la otredad ha sido una de las problemáticas más relevantes de la fenomenología. Desde la fundación de la corriente por Edmund Husserl, los fenomenólogos han intentado dar respuestas a preguntas como: ¿cómo se presenta el otro a la conciencia? ¿A través de qué tipos de vivencias yo me percato del otro? ¿De qué forma se constituye la alteridad al interior del *yo*? ¿Hasta qué punto se puede conocer la vida interna de las demás personas? ¿Cuáles son los principios que configuran el mundo social y cultural?, entre otras.

El otro es un fenómeno que se ofrece a la conciencia con características singulares, distintas al modo en que aparece un objeto natural, una idea matemática o el propio *yo*. Las primeras teorías fenomenológicas abordaron la cuestión del otro desde la perspectiva del *alter ego*. Este enfoque consistía en pensar al otro como una modificación del *yo*, de modo que este se definía por medio de una transferencia de las características de mi propia subjetividad, como, por ejemplo, vivencias de emociones y conductas corporales guiada por fines. Así, el otro no era más que una imagen especular del *yo*, una versión alterna de mí mismo.

Sin embargo, no todos los miembros de la escuela fenomenológica adhirieron a la doctrina del *alter ego*, como es el caso de Martin Heidegger. Sin embargo, en mi opinión, los mayores críticos de la teoría del *alter ego* fueron Jean-Paul Sartre y Emmanuel Levinas, principalmente porque consideraban que esta teoría no lograba dar cuenta del carácter absoluto de la otredad. Con el término *absoluto*, me refiero aquí al hecho de que el otro en sí mismo se manifiesta o se expresa sin necesidad de tomar prestado del *yo* un conjunto de sentidos para constituirse; es decir, el otro surge de manera no relativa respecto del *yo*. Esta tesis marca un hito en el desarrollo del movimiento fenomenológico, como se evidenciará a continuación mediante un breve repaso de sus ideas más representativas.

Husserl expone la singularidad del otro a partir de su teoría de la empatía (*Einfühlung*), cuya exposición más acabada se halla en el quinto capítulo de *Cartesianische Meditationen*.¹ En este texto, afirma que el

1 El libro fue redactado tomando como base las transcripciones de las conferencias introductorias de la fenomenología trascendental de 1929 en la Universidad de la Sorbona. Cabe decir dos cuestiones importantes al respecto. Por un lado, Husserl abordó el tema de la empatía en distintos momentos de su vida. La mayoría de sus reflexiones se encuentran plasmadas en los tomos XIII, XIV y XV de la colección *Husserliana*, que están consagrados a la *Phänomenologie der Intersubjektivität*. En ellos, se compilan escritos póstumos de un extenso período de tiempo que van de 1905 a 1935. Los tres tomos fueron editados por Iso Kern en 1973. He realizado una reconstrucción parcial del desarrollo de la teoría de la *Einfühlung* en distintos momentos del pensamiento de Husserl (Véase Savignano 2019). Por otro lado, las *Meditaciones cartesianas* fueron

alter ego se constituye en la conciencia por medio de un acto intencional aperceptivo o de presentificación (*Vergegenwärtigung*). El otro no se da en su presencia original y de manera intuitiva (*leibhalf*), sino bajo el modo de la ausencia. La apercepción de la empatía se funda en una síntesis pasiva de parificación (*Paarung*) que transfiere el sentido de cuerpo viviente (*Leiblichkeit*) propio a un cuerpo ajeno (*Fremdkörper*). La imaginación juega en esta doctrina un papel fundamental al ser el acto que plenifica (*erfüllt*) la presentificación empática, puesto que, por medio de ella, se puede modificar la propia experiencia interior y proyectarla en el cuerpo extraño del otro. Desde este punto de vista, el otro es un análogo de mí mismo, aunque no en un sentido habitual, sino trascendental (Husserl 2005 154).

En la misma época en que Husserl elaboraba estas ideas, Edith Stein redacta bajo su dirección la tesis doctoral *Zum Problem der Einfühlung*, defendida en 1917 y publicada al año siguiente. Este estudio fenomenológico aborda la empatía como acto de aprehensión de las vivencias de otros sujetos. Aplicando el método fenomenológico tal como fue sistematizado en *Ideas I* (1913), la filósofa beata presenta en su trabajo los principios generales de la empatía. Estos son: la distinción de esencia con la percepción externa (*äussere Wahrnehmung*), la calificación de la empatía como un acto no-original o inactual (presentificación), pero de carácter diferencial respecto del recuerdo (*Erinnerung*), la espera (*Erwartung*) y la fantasía (*Phantasie*), entre otras tesis que están en sintonía con la teoría de su maestro.

La tesis doctoral de Stein presenta con excelente claridad la polémica de los fenomenólogos con Lipps y su tesis psicológica genética causal de que la empatía es primordialmente un *co-sentir* con el otro (Stein usa el término alemán *Eins-Fühlung*). En efecto, Lipps dice, tanto en su libro *Leitfaden der Psychologie* (1903), como en su artículo “Das Wissen von Fremden Ichen” (1907), que la empatía es la conjunción de un instinto de imitación (*Nachahmungstrieb*) y un instinto de exteriorización (*Äußerung*) de la especie humana, que nos permite vivir en nosotros mismos los estados psíquicos íntimos de los demás. Por consiguiente, el otro es entendido como una “proyección” (*Projektion*), un “reflejo” (*Spiegelung*) y una “irradiación” (*Strahlung*) de mi *yo* hacia el cuerpo ajeno.

Ahora bien, Stein recupera muchas de las críticas que Max Scheler ya había enunciado contra la teoría naturalista lippsiana de la empatía en su obra temprana *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*

publicadas inicialmente en francés en 1931 y su traducción estuvo a cargo de Levinas y Gabrielle Pfeiffer. Recién en 1950, apareció póstumamente la versión original alemana de *Cartesianische Meditationen* en el tomo inaugural de *Husserliana*.

und von Liebe und Hass (1913), luego reproducidas en su exitoso ensayo *Wesen und Formen der Sympathie* (1923). No obstante, la fenomenóloga no comparte la opinión de Scheler acerca de que las vivencias forman parte de una corriente indiferenciada (*indifferenten Strom der Erlebnisse*) en la que originalmente no se distinguen las propias de las ajenas. Para Scheler, el sujeto comienza a separar las vivencias desde la infancia sin que la amalgama llegue a disolverse alguna vez por completo. Así pues, el *yo* vive en los otros y los otros viven en mí. Este hecho original es el que da lugar a la posibilidad de la empatía como captación comprensiva de las vivencias de los demás.

Por otra parte, Heidegger presenta en el § 27 de *Sein und Zeit* la noción de ser-con o estar-con (*Mitsein*). Este concepto refiere al hecho de que el *Dasein* en su modo de ser en el mundo (*In-der-Welt-sein*) en cuanto cuidado (*Sorge*) no existe solo, sino en convivencia con otros. Por este motivo, el cuidado es también ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorge*) de los otros. Los vínculos con los otros son una condición existencial (*existenzial*) de la existencia del *Dasein*. Hay una imbricación originaria de los individuos que se solicitan y se ocupan entre sí, la cual corresponde al fundamento de actitudes ónticas como la amistad, la rivalidad, la indiferencia, etc. Además de ello, Heidegger afirma que el ser-con está presupuesto en el existir cotidiano del *Dasein* en cuanto *Uno* (*das Man*), expresión que denota el ser anónimo, mecánico y rutinario de las personas, distintivo de la existencia inauténtica o impropia (*uneigenlich*).

Ahora bien, las filosofías de la otredad que Sartre introduce en *El ser y la nada* (1943) y Levinas, en *Totalidad e infinito* (1961) se inscriben en la tradición fenomenológica proveniente de Alemania resumida en los párrafos anteriores; sin embargo, como afirmé al principio del artículo, sus trabajos representan un giro crucial. Este giro reside principalmente en un abordaje profundo y exhaustivo en lo que denomino la *dimensión absoluta del Otro*. En estos ensayos magistrales, se intenta liberar al otro de las prisiones conceptuales impuestas por el *yo*. Para empezar, deja de ser considerado originalmente un *objeto* o *cosa* en el sentido de un contenido que aparece a la conciencia bajo la forma de la *representación*. El propósito de los dos filósofos es la descripción del Otro en tanto que este es una *pura trascendencia*. En efecto, el otro es otro, precisamente, porque no surge de mí, ni forma parte de mí y no puede ser contenido en una imagen que tengo de él, de manera que siempre está en fuga al interior del universo fenoménico. Pese a que en una instancia secundaria yo capto al otro en calidad de objeto, su alteridad no puede reabsorberse por completo a través de un acto perceptivo o intelectual. Esto lleva a describir la experiencia del Otro por fuera de la relación clásica husserliana de intencionalidad.

Existen varios puntos en común en el tratamiento sartriano y levinasiano de la otredad que resulta conveniente enunciar de entrada. Estos son los siguientes: la relación intersubjetiva primaria es *tête à tête* (relación binaria cara a cara del Otro y el *yo*); el Otro es *trascendente* en un sentido fuerte; el Otro es *irreductible* a un conocimiento o una utilización, no encaja con esquemas doxásticos ni pragmáticos; el Otro es *invisible*, no se da originalmente como objeto de percepción o de otro acto representativo; el Otro es *anónimo*, es decir, no se identifica con un individuo o grupos específicos, ni es sostén de predicados o propiedades personales; el deseo *ontológico* (Sartre) o *metafísico* (Levinas) es el modo primario en que me dirijo al Otro, y este no coincide con ningún deseo empírico positivo; el encuentro con el Otro provoca un *trauma* violento en el *yo*, aunque, paradójicamente, esa conmoción original abra la *posibilidad de la convivencia pacífica*; la aparición del Otro implica una *alienación del yo*, condición de la identificación y la personificación del propio *yo*; la relación primaria con el Otro es *irreversible*, siendo las funciones del Mismo y del Otro no intercambiables; el encuentro con el Otro es en todo sentido un *acontecimiento* (contingente, no anunciado, imposible de prever); el Otro se manifiesta desde el primer momento como *autónomo y libre*; la donación del otro inaugura una *responsabilidad* en mí, fundamento último de la ética; la relación binaria supone la existencia del *tercero*; el tercero es el origen de la *justicia* al ser el otro del otro y poder ocupar el papel de mediador.

Allende de las coincidencias recién expuestas, Sartre y Levinas difieren, por supuesto, en cuestiones relevantes. Principalmente, en mi opinión, disciernen en cómo entienden el modo en que la conciencia o el *yo* vivencian la manifestación *invisible* del Otro, lo que también implica una discrepancia en la manera en que el sujeto puede alcanzar un respeto genuino del prójimo. Levinas sostiene que el Otro se presenta en condición de *indigente*. Esta presentación está ligada a la obligación incondicional y disimétrica de hacerme responsable de su miseria, dado que su llamada se realiza *desde las alturas* de su trascendencia por medio de la voz del *maestro* que enseña. La ética levinasiana es, en definitiva, de orden deontológico. Opuestamente, el Otro para Sartre se hace presente ante todo con el perfil del *ladrón* y es entrevisto como *amenaza*. En este caso, las relaciones se configuran en un primer momento bajo la figura del *conflicto agonístico* y el *ethos del Infierno*. Pero, el reino del Infierno, es decir, el conflicto, contiene asimismo la posibilidad de su superación a partir de la elección del grupo por una existencia auténtica y de la generosidad como valor supremo. Esto es

desarrollado por Sartre en los *Cahiers pour une morale*.² Esta decisión colectiva es la base para una comunidad de cooperación recíproca que tiene como fin el reconocimiento mutuo de las libertades. Así pues, la ética sartriana de la década del cuarenta es de orden axiológico.

En este artículo llevo a cabo un análisis comparativo de las ideas de Sartre y Levinas sobre la alteridad, con el fin de echar luz al proyecto filosófico común de poner en relevancia el carácter absoluto del Otro. Mi propósito es resaltar la originalidad de esta empresa. La primera sección titulada “La trascendencia del Otro: la experiencia de la mirada (Sartre) y la epifanía del rostro (Levinas)” pone énfasis en las convergencias frente a las divergencias de los dos filósofos, a contracorriente de la tendencia predominante en la literatura especializada disponible hasta la fecha.³ Principalmente, exhibo las similitudes del concepto sartriano de la mirada y el levinasiano del rostro en lo que respecta al esfuerzo por disociar al Otro en sí mismo de toda representación o imagen que el *yo* se hace de él en aras de salvaguardar su trascendencia. La segunda sección “La generosidad con los otros: el don como deber (Levinas) y valor (Sartre)” es una exploración del papel de la generosidad en la doctrina de la intersubjetividad de los pensadores franceses. A diferencia del apartado anterior, aquí me centro en la oposición que se da entre dos visiones del don, una de carácter deontológico basada en la responsabilidad ineludible de asistir al otro (Levinas), la otra de carácter axiológico, fundada en la elección libre de construir una sociedad de cooperación recíproca (Sartre).

La trascendencia del Otro: la experiencia de la mirada (Sartre) y la epifanía del rostro (Levinas)

Las teorías de la otredad de Sartre y Levinas representan un hito en la historia de las ideas filosóficas al proponer que el Otro no es objeto de conocimiento, ni tampoco medio para la acción. Así, buscan

- 2 Los *Cahiers pour une morale* son lo que se ha conservado de la ética interrumpida que Sartre quiso redactar a finales de la década de 1940 como continuación de la ontología de *El ser y la nada*. Fueron editados por su hija adoptiva Arlette Elkaïm-Sartre y publicados en 1983 por la editorial Gallimard. El texto publicado contiene más de seiscientas páginas de anotaciones sobre tópicos vinculados a una posible moral existencialista: por ejemplo, la autenticidad, la conversión, la historia, la acción, el mal, la solidaridad, la opresión, la violencia, la lucha de clases, el derecho, la revolución socialista, entre otros. Para una presentación más completa, véase Amorós Puente 1990, 1991; Anderson 1993 43-86; Kruks 1986; Seel 2005.
- 3 La mayoría de la bibliografía sobre el tema tiende a resaltar las oposiciones entre ambos fenomenólogos: cf. Aguirre García 2013, Cabestan 2004, Hayat 2011, Jopling 1993. Por supuesto, existen también otras investigaciones de carácter conciliatorio. Entre ellas, cabe destacar el libro *Moments of Disruption: Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence* de Kris Sealey (2013).

rescatarlo de la cárcel de las representaciones de la conciencia. Cuando ellos hablan de la *mirada* o del *rostro* del Otro, se refieren a él en su *naturaleza extramundana y transfenoménica*. Evidentemente, los términos *mirada* y *rostro* son despojados de su sentido coloquial bajo la pluma de los filósofos: ni la mirada alude a la expresión de los ojos; ni el rostro, al semblante de la parte frontal de la cara. Ambos denotan por igual el hecho de que el Otro *originalmente* no es una cosa, una parte de una cosa o un aspecto de una cosa. La realidad del otro es insustancial. En los escritos de ambos filósofos, esto es indicado con las metáforas de la *invisibilidad* o la *desnudez*. Sartre afirma, en efecto, que “el prójimo es presencia inmensa e invisible”, como se constata en la vergüenza de mí mismo frente a otro (Sartre 1997 297), mientras que Levinas asevera que “[l]a desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo revele [...] a mis ojos, a mis percepciones, en una luz exterior a él” (Levinas 2002 98).

El rostro, según Levinas, es la *expresión* o *significación* del otro en su carácter de *infinito*, fuera de todo contexto, es decir, libre de cualquier máscara que lo vuelva un personaje (v.g. amante, amigo, compatriota, extranjero, judío o árabe, etc.). Lo propio del rostro es que, inmediata y directamente, se expresa *kath'auto*; esto es, *por sí mismo*, sin ningún tipo de intermedio (v.g. imagen, categoría, etc.). En este sentido, la expresión debe ser entendida para el pensador franco-lituano como una “inversión de la intencionalidad de la conciencia-de” (2021 93). En la relación intersubjetiva, es el Otro quien tiene la iniciativa. Yo me *encuentro* con lo otro, no lo *constituyo*. Este encuentro es de carácter eminentemente moral. Antes que nada, el Otro me interpela en mi ipseidad y me impone un deber anterior a todo consentimiento. Aquí está involucrada la esencia de la subjetividad en cuanto sensibilidad, la pura pasividad por la cual yo soy “exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad dentro de la proximidad de los otros, uno-para-el-otro” (141).

En *Totalidad e infinito*, Levinas (2002) insiste a menudo en que el Otro no puede reducirse a ser *tema* de mi conciencia: en jerga fenomenológica, esto quiere decir que no corresponde a una representación que haga de él a título de correlato de un acto intencional, como sucede con un objeto percibido, fantaseado, enjuiciado, etc. No es ni una imagen ni un concepto. Por supuesto, cotidianamente, las demás personas son contenido de una representación o tema de discurso. Pero Levinas advierte que esta manera de abordar al otro, si predomina en las relaciones humanas, resulta moralmente deficitaria y, peor aún, peligrosa. Ocurre que toda “tematización” o “conceptualización” son modos de “supresión o posesión del Otro” (2002 70). La tendencia a la apropiación del Otro, en lugar de su respeto incondicional, es un signo distintivo de la filosofía occidental, particularmente de la disciplina de

la ontología, que, a lo largo de los siglos, ha procurado “una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (67). Por el contrario, el Otro es, en realidad, *exterior* al pensamiento del ser: no cabe dentro de la totalidad de la metafísica, y, por ello, es lo único digno de llevar el nombre de *trascendencia*. Hay aquí una ruptura con la tradición de la totalidad que va de Parménides, Spinoza, hasta llegar a Hegel, quienes han reflexionado acerca del ser único e idéntico, la sustancia divina y la sustancia-sujeto del Espíritu Absoluto.

Levinas señala, entonces, que el rostro sobrepasa toda tematización: “Escapa de la representación; es la defección misma de la fenomenicidad” (2021 159). En este sentido, hay una inadecuación insuperable entre él y la *idea* que me formo de él, de la misma forma que sucede con la idea de Dios y de Infinito que Descartes describe en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*. Descartes afirma que la idea de Dios en cuanto ser infinito es la única idea que goza de mayor realidad objetiva que realidad formal, puesto que remite a una sustancia que supera infinitamente mis poderes de pensamiento. Recuperando este hallazgo cartesiano, Levinas habla de un proceso de “*infinición*” del rostro del Otro, esto es, un permanente “desborda el pensamiento que lo piensa” (2002 51). Asimismo, en *De otro modo que ser*, introduce la noción de *huella* para referirse a la inquietante presencia escurridiza del Otro. En sus palabras, la huella es esta “manera de pasar inquietando al presente sin dejarse investir y ocupar por la ἀρχή de la conciencia” (2021 177).

Por otro lado, Sartre (1997) traza una distinción fundamental en su ontología fenomenológica de *El ser y la nada* entre dos modos de ser del otro: el otro-sujeto y el otro-objeto. Cada uno corresponde a dos experiencias por completo opuestas y asimétricas de la otredad: a saber, el *ser visto por* y el *ver al otro*. Estas experiencias no pueden suceder al mismo tiempo, puesto que son incompatibles entre sí: “ha de ser una o la otra” (287), sentencia Sartre. La primera experiencia es nombrada *mirada* y su análisis ha suscitado admiración por su originalidad en la historia de las ideas. Creo importante traer aquí a modo de ilustración las halagadoras palabras de Rodolf Bernet (1999):

El análisis de la mirada en *El ser y la nada* de Sartre, bien conocido como es, merece una relectura minuciosa. En primer lugar, es una contribución decisiva al análisis fenomenológico de la intersubjetividad, destacando el hecho de que la presencia del otro ya reside en mis sentimientos más secretos mucho antes de aparecer bajo una forma reconocible en el mundo fenomenal, o de prestarse a una constitución trascendental. Si aún se puede hablar de una constitución en referencia a esta experiencia de vergüenza ante la mirada del otro, entonces el sujeto primario que

la constituye es el otro y no yo, y el poder de constitución del otro es tan fuerte que me priva del mío. (107)

La mirada en Sartre denota la vivencia afectiva de la alienación de mí mismo a causa de la existencia de los otros. Se trata del proceso por el cual el para-sí es “fijado en en-sí” y mi “conciencia *del mundo*” es precipitadamente arrojada “en medio del mundo” (232). Dicho de otra manera, de pronto me siento *cosa* observada por otro. Este proceso de cosificación se vuelve evidente en los casos en que padezco *vergüenza de mí mismo*; pues, cuando siento vergüenza, me reconozco en un objeto extraño, a saber, la representación de mi *yo* formada por otro sujeto. Este *yo expropiado* durante la vergüenza me resulta desagradable o censurable. Debo admitir que su fundamento está por fuera de mí, en el otro que me mira: es él quien me estima peyorativamente en una situación dada, tal como sucede, por ejemplo, en la escena del fisgón que espía por la mirilla de la puerta de *El ser y la nada*. Sartre destaca el hecho de que uno solo jamás podría sentir vergüenza de sí mismo, si no tuviese conciencia del juicio despectivo de otra persona sobre mí.

Cabe destacar el hecho de que, en la vergüenza, yo me reconozco *tema* del otro. Como en Levinas, se ve aquí una *inversión* del esquema husserliano de la intencionalidad. En primer lugar, el otro es considerado el polo subjetivo, activo y constituyente en la relación intersubjetiva. La mirada es un acontecimiento del cual yo no tengo control directo. “El hecho del prójimo”, afirma Sartre, “es incontestable”, este “no me aparece como un ser que sería constituido primero para encontrarse conmigo después, sino como un ser que surge en una relación originaria de ser conmigo” (303). Esta incontestabilidad provoca en primera instancia un *malestar* (*malaise*) de la conciencia. Aquí yace otro paralelismo relevante entre las visiones de Sartre y Levinas: a saber, la vulnerabilidad originaria del *yo* frente al otro. En efecto, el autor de *De otro modo que ser* pareciera estar parafraseando un pasaje de *El ser y la nada* cuando dice que el Otro se desliza “como un ladrón, sorteando las redadas de mi conciencia, en cuanto traumatismo que me pilló absolutamente por sorpresa” (2021 258). En Sartre, la presencia del otro subvierte el carácter espontáneo e impersonal del para-sí; a causa de la mirada ajena me vuelvo una *persona* con características físicas, psíquicas y sociales particulares, sean estas esenciales o accidentales, efímeras o duraderas.

Es fundamental señalar que, para el existencialista, “el otro, por quien ese yo *me* adviene, no es ni conocimiento ni categoría, sino el *hecho* de la presencia de una libertad extraña a mí” (302). Esto implica que el Otro como tal es incognoscible. Jopling (1993) ha argumentado en su artículo “Levinas, Sartre, and Understanding the Other” que

Sartre es heredero del racionalismo en lo que concierne a la posibilidad de una plena y transparente comprensión del otro, mientras que Levinas, al contrario, se posiciona como disidente al considerar que aquel ideal expresa la búsqueda de apropiación del Otro por el Mismo en la tradición filosófica occidental. Según el intérprete, Sartre creía que la vida de los otros “podía ser –y *debía* ser– comprendida y vuelto enteramente inteligible” (350). De ello, encuentra sólidas pruebas en las biografías sartrianas (v.g. *San Genet* y *El idiota de la familia*) donde el autor pone en práctica su método del psicoanálisis existencial. Sin embargo, en mi opinión, Jopling negligente las afirmaciones de *El ser y la nada* acerca de que la mirada alude a un “nexo de ser”, *no de saber*, entre las conciencias (289) y que el prójimo posee las propiedades especiales de ser extramundano, transfenoménico, prenumérico y antehistórico.⁴ En otras palabras, el Otro en cuanto mirada no es una ser del mundo, una entidad a la vista o a la mano (extramundinidad); no aparece a la conciencia como tema de algún acto intencional (extrafenomenicidad); no se identifica con un individuo o un grupo (prenumeridad); por último, es anterior a todo acontecimiento del tiempo de la existencia (antehistoricidad). Las cuatro propiedades exponen la ininteligibilidad del Otro en cuanto trascendencia. En su ensayo, Sartre sostiene: “En el fenómeno de la mirada, el prójimo es, por principio, lo que no puede ser objeto” (296). Así pues, la percepción *del* Otro (genitivo objetivo) no entrega la percepción *del* Otro (genitivo subjetivo). Levinas (2021) coincide en este punto, pues, para él, el prójimo “me concierne por su singularidad exclusiva sin *aparecer*, ni siquiera como un *tode ti*” (156).

La generosidad con los otros: el don como deber (Levinas) y valor (Sartre)

Las filosofías de Sartre y Levinas acerca de la alteridad tienen otro punto cardinal de convergencia en la temática de la generosidad. En el plano ético, ambos filósofos coinciden en aseverar que el respeto del prójimo únicamente es posible por una actitud de generosidad para con él, actitud que debe estar libre de cualquier motivación egoísta. El *don* es el único modo de relación que deja atrás la lógica del conflicto y de la guerra, al oponerse a la apropiación de la alteridad por la mismidad.

4 Con esto no busco aseverar que la tesis de Jopling es totalmente incorrecta. En otro lugar he señalado que Sartre mantuvo a lo largo de su vida un *optimismo terenciano* –remitiéndome a la sentencia del dramaturgo latino “*homo sum, humani nihil a me alienum puto*”–, a propósito de la posibilidad de una comprensión íntima, directa y completa de la vida psíquica de otras personas. (Savignano 2022 67 y ss.). Sin embargo, semejante optimismo encuentra su límite en la descripción de la mirada. Hay algo que permanece siempre siendo un misterio para cualquier intento de comprensión: a saber, la libertad del Otro.

No obstante, ambos fenomenólogos abordan este asunto de manera diferente respecto de sus fundamentos y su alcance.

Como es bien sabido, la generosidad y la hospitalidad alcanzan niveles superlativos en la doctrina de Levinas, en especial, con el desarrollo del concepto de *sustitución* en *De otro modo que ser*; pues, la sustitución denota la condición de *rehén* que ocupo respecto de la responsabilidad de acudir al llamado del otro haciéndome cargo por completo de su necesidad. Esta es una “responsabilidad sin compromiso memorable, sin comienzo”, es decir, sin ἀρχή (Levinas 2021 267). En cambio, la generosidad de Sartre no puede disociarse de la elección comprometedora de la libertad. Es considerada un valor libremente escogido como proyecto individual y colectivo. Ayudo a los otros porque quiero “que el mundo tenga una infinidad de futuros libres y finitos” (Sartre 1983 292).⁵ Expondré esto con más detalle a continuación.

Levinas afirma que el surgimiento del rostro del Otro para mí no es tema de la conciencia intencional, como ya he aclarado, sino la instauración en mí de la obligación de auxiliarlo siempre que lo necesite. Por esta razón, la relación primordial con los otros es de carácter ético y, más precisamente, deontológico. Ser-para-otro, en Levinas, denota el deber de dar de forma irrestricta e incondicional al otro todo lo que me solicita para subsanar su *indigencia*. El sentido hiperbólico de este deber infinito está plasmado en una expresión recurrente que usa el filósofo desde su libro *De otro modo que ser*: “arrancarse el pan de la boca” para entregarlo. El cuidado del otro tiene como contrapartida la interrupción del disfrute egoísta y solipsista del *yo* ateo, cuya representación mítica se encuentra en la historia de Gíges y su anillo de invisibilidad según la reconstrucción que hace Platón en el segundo libro de *República*. “Solo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar” (2021 135), sentencia Levinas, puesto que “[d]ar, ser-para-otro, a pesar de sí, pero interrumpiendo el para-sí, es arrancarse el pan de la boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno” (108). En esta cita se advierte que el acto moral tiene un cariz de sacrificio según Levinas. Esto se acentúa si se toma en consideración que la responsabilidad que tengo para con el otro no está basada en la reciprocidad o la reversibilidad. “[L]a responsabilidad [...] resulta ser de sentido único, de Mí hacia el Otro [...]. La paz con el otro es asunto ante todo mío” (241).

La filosofía moral de Levinas se funda en dos premisas. Por una parte, la idea de que el Otro se encuentra en una situación de indigencia, debilidad y vulnerabilidad frente a mí; las figuras bíblicas del extranjero, el huérfano y la vida son las que mejor exhiben la miserable situación

5 Los *Cahiers pour une morale* aún no han sido traducidos al español. Todas traducciones hechas a las citas en este artículo son propias.

de la alteridad. Por otra parte, la tesis de que su condición de pobreza me compete, y, más aún, me compele en lo más íntimo de mi ser, de tal suerte que la subjetividad se define en términos de un “juramento de vasallaje (*allégeance*) del Mismo al Otro”. Los términos de *subjetividad* y *psiquismo* denotan en la prosa levinasiana una “[i]dentidad que se acusa por la responsabilidad y está al servicio del otro”, “el otro en mí”, “un *quien pro quo* –sustitución– extra-ordinario” (127).

Para el filósofo de origen lituano, es de suma importancia aclarar que la deuda infinita que tengo para con el otro no es producto de un contrato entablado de antemano; esto quiere decir que no es el resultado de un acto empírico de voluntad por medio del cual hubiese instaurado tal o cual compromiso en un momento dado del tiempo pasado. Al contrario, “[e]l prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado [...]. Antes de ser reconocido, me ordena” (156). El poder de este *mandato* proviene de un vínculo trascendental de fraternidad que tengo con los otros. Ellos son mis hermanos y mis hermanas: estoy obligado a hacerme cargo de sus pesares, dado que soy yo quien puede responder a su llamada de socorro con un “heme aquí”. En la filosofía levinasiana, el concepto de *yo* está condensado en el dativo pronominal ético “heme aquí”, que expresa mi posibilidad de hacerse cargo del otro, una *condición de posibilidad* –diría yo– de los modos de ser de la ipseidad y la mismidad desarrollados en la tradición filosófica de Occidente. La responsabilidad moral se refiere a una deuda insalvable que aumenta a medida que se intenta saldar. De aquí que Levinas diga el sujeto se halla en una condición de rehén ante el otro y que esta condición es la modalidad primera y esencial de la libertad (2021 207, 226). Por ende, la libertad es entendida aquí como *investidura*.⁶ El carácter de investidura salva a la libertad del *yo* de volverse arbitraria: le da un sentido trascendental. “Paradójicamente, es en cuanto *alienus* –extranjero y otro– como el hombre no está alienado”, afirma Levinas (2021 113). Sin embargo, la condición de rehén no debe ser entendida en términos de alienación, sino de *bondad y enseñanza*. La alteridad se manifiesta en un señorío de carácter singular, que impone un cuestionamiento de sí mismo frente a la necesidad del otro. Este cuestionamiento es el origen

6 Hayat (2011) ha procurado demostrar que la obra de Levinas no da cuenta simplemente de una filosofía de la alteridad, sino también de la libertad. En este punto, se acerca significativamente al pensamiento de Sartre. No obstante, el intérprete considera que hay que saber diferenciar entre *estar investido de libertad* y *estar condenado a ser libre*. Las frases implican un desacuerdo filosófico: “Mientras que en Sartre la responsabilidad es una recuperación del en-sí por el para-sí, en Levinas la responsabilidad es una respuesta a ‘una exigencia que viene del otro’ [...]. Para Levinas, en cambio, la otra libertad no me roba mi libertad, sino la eleva” (56).

del decir y, por lo tanto, del logos en cuanto lenguaje y razón, cuya “*expresión original*” o “*primera palabra*” es “no matarás” (2002 212). Aquí se vuelve a la calificación ética del rostro del Otro.

En *Cahiers pour une morale*, Sartre también considera la generosidad como la acción moral por excelencia. No obstante, su fundamentación difiere de la de Levinas e incluso, en algunos aspectos, es opuesta. Si este postulaba una ética deontológica centrada en el deber incondicional de auxiliar al otro, aquel propone una ética axiológica basada en la libertad como condición trascendental de todo valor y la generosidad como el valor supremo que permite que la libertad se realice con la mayor plenitud posible. Puede decirse que el desacuerdo radica parcialmente en el fuerte rechazo de Sartre de las nociones de exigencia, orden y deber como base de las relaciones morales (cf. Sartre 1983 261-85). La disimetría entre el Otro y yo, incluso en los casos donde yo adopto con buena voluntad el papel de siervo del otro, es propia del *reino del Infierno*, nombre que el existencialista utiliza para hablar de un mundo humano donde predomina el conflicto y la mala fe. Se trata de la “región de existencia donde existir es emplear todas las artimañas para ser y es fracasar en el corazón de estas artimañas y ser consciente del fracaso” (1983 488).

Según Sartre, la obligación es esencialmente una noción opuesta al valor, una imagen invertida en todos sus aspectos. Los valores son ideales del Ser que surgen de mi libre elección en el mundo. La generosidad, la belleza y la nobleza son ejemplos de valores que en cuanto tales consisten en una pretensión acerca de cómo debe ser el mundo. Su origen radica en la libertad humana como acto de creación y autodeterminación: ellos son “espejos de mi libertad” (257). No provienen de alguna fuente trascendente en el sentido de origen extrasubjetivo. Dicho de otro modo, el ser en-sí carece de valores si se lo piensa abstractamente desvinculado del ser para-sí. Este es uno de los sentidos de la facticidad en el pensamiento sartriano. Los valores emanan de la libertad, de suerte tal que expresan la autonomía del individuo; son el fundamento último de sus fines y empresas personales. Lo que uno hace, lo hace para que los valores libremente escogidos puedan llegar a materializarse en el mundo. Sin embargo, la realización completa de los valores –esto es, el *Valor* en mayúscula introducido en *El ser y la nada*– es imposible de alcanzar y representa el utópico deseo ontológico de la realidad humana de devenir ser en-sí-para-sí.

Por el contrario, las obligaciones son esencialmente heterónomas: surgen externamente y, en ocasiones, se oponen a la libertad del individuo (261-2). Sucede que las exigencias tienen su origen en la libertad del otro, poseen “una dimensión en el elemento del otro” y, por ello, son vividas como una “alienación de mí mismo” (263). Es que la exigencia,

la obligación y el deber “vienen al Para-sí por el Otro” (269). Este es un punto clave en la visión de Sartre. Los fines que surgen genuinamente de la libertad jamás son vivenciados como exigencias, como algo que debo hacer por imposición externa a pesar de mi voluntad. No aparecen como límites de mi libertad, pese a su carácter de estado futuro que debo realizar a partir de mis acciones en el mundo. En cambio, las exigencias y los deberes son una modalidad de la “mirada del otro” (277). Se trata de un modo especial de la mirada, de “*cierta mirada* acompañada de palabras”, que se dirige a otra libertad en condición de súbdito, siervo o esclavo, al proponerle un fin externo de manera incondicional. La obligación cuenta con una estructura de “feudalidad” (282), que el filósofo francés describe en los mismos términos del reconocimiento parcial de las conciencias de sí en la dialéctica hegeliana del señor y el siervo. Asimismo, afirma que el deber es “la violencia del otro, pero interiorizada” (265). Si el valor es una pretensión sobre el Ser, la obligación es una pretensión sobre mí. En cuanto tal, Sartre afirma que se posiciona por detrás de mi libertad, es una “trascendencia-trasera (*trascendance-arrière*)” que atraviesa mis proyectos y los estima como inesenciales en vistas del imperativo. Por supuesto, el orden alienante de la obligación puede ser disimulado, y muy a menudo lo es, cuando la libertad mistificada se vuelve cómplice. La libertad puede elegir el fin del otro, puesto que este representa un refugio contra la angustia y una consecuente elusión de la responsabilidad frente a la misión de creación de valores.

Por lo demás, el existencialista asevera que las obligaciones tienen la propiedad de ser *intransigentes* con respecto a la situación. El fin propuesto por una exigencia o deber demanda al sujeto ser cumplido de modo *incondicional*, es decir, negligiendo la factibilidad del éxito, la coherencia con otros fines a los que se aspira e ignorando el peligro que representan ciertos medios de corromper el fin impuesto. Sartre describe la obligación como “la libertad como *elección ya hecha* por fuera de toda situación” (265). Así, la obligación es violenta en un doble sentido. Por un lado, representa un límite de la libertad en la imposición de fines externos y, por otro, es intransigente al exigir sin tener en consideración la situación fáctica del agente. Esto se ve claramente en la sentencia moral kantiana “tu debes, tú puedes”, según Sartre. Nada debe interponerse en el cumplimiento del deber de la ley moral. El mundo debe doblegarse a los mandatos de la razón práctica, lo cual supone “una pretensión mágica y optimista sobre el mundo” y “una confianza en la libertad del hombre que la considera como si fuera la libertad de Dios” (249). El deber puede arrastrar hasta el límite de la muerte como solución de un conflicto imposible de resolver entre el fin prescripto y los medios disponibles.

A partir de esta distinción entre los valores y las obligaciones, cabe preguntarse de qué forma entiende Sartre la generosidad. Como ya se he dicho, la generosidad es para él un valor, no una obligación. No se trata de cualquier valor, sino aquel que se encuentra en la cima de la pirámide axiológica en los *Cahiers* (16), debido a que revela la libertad del modo más pleno la libertad. En una nota programática al comienzo del primer cuaderno, Sartre afirma: “Una clasificación de los valores debe conducir a la libertad. Clasificar los valores en un orden tal que la libertad aparezca cada vez más. En la cima: generosidad” (16). El don y la creación de la obra de arte son los actos de generosidad que permiten vislumbrar la libertad en su máximo esplendor. Además, el filósofo considera que la generosidad es “la única manera de alcanzar concretamente una libertad en su corazón en cuanto libertad subjetiva” (149). Es el “modelo” para la relación de los hombres si quieren existir como libertad los unos para los otros (149). Así pues, la generosidad es uno de los ejes centrales de la ética existencialista que el filósofo buscaba construir a fines de la década del cuarenta.⁷⁷

En la sección de los cuadernos dedicada los diferentes tipos de demanda al otro (224 y ss.), la generosidad es descrita como la respuesta positiva a la llamada *‘l’appel’*. La llamada consiste en un pedido de ayuda de una persona en dificultades a otra. La condición finita de la realidad humana supone que una persona no siempre está en condiciones de superar por sí sola los obstáculos que presenta una situación dada para el alcance de sus metas. Todos tenemos nuestras limitaciones, que provienen de nuestra dimensión fáctica, esto es, nuestra corporalidad y mundaneidad. Por ello, resulta inevitable recurrir a la ayuda de los otros a lo largo de nuestra vida. Sartre sostiene que la decisión de otorgar ayuda al otro no se apoya en una solidaridad predada (solidaridad fundada en causas biológicas, psicológicas o metafísicas), sino en una “solidaridad a construir” desde la operación común entre los individuos (285). En este sentido, es una apuesta para crear una sociedad futura basada en lazos libres de cooperación y asistencia mutua. El don de la ayuda se presenta como un acto “originalmente gratuito y desinteresado” (286), puesto que el don en sí mismo “ontológicamente” es “gratuito, no motivado y desinteresado” (382). No depende de ningún tipo de deber trascendental o empírico, pese a que en la vida cotidiana se halla combinado con obligaciones positivas. En pocas palabras, la ayuda es un puro querer que el fin del otro sea realizado por él. Busca respetar la autonomía y singularidad del otro mediante el hecho de simplemente ofrecer una mano en una situación particular que resulta dificultosa

7 ⁷ He discurrido en otro sitio, más extensamente, la cuestión de la generosidad en los *Cahiers pour une morale*. Véase Savignano 2021 239-82.

según su libre proyecto. Mi ayuda se circunscribe a modificar aquella situación para que el otro pueda operar. Así, en la llamada y la ayuda, está involucrado un respeto de la diversidad de proyectos y una fe de que semejante respeto llegue a ser recíproco.

En lo que respecta a la base misma de mi decisión de ayudar, ahora es clara: que el mundo tenga una infinidad de futuros libres y finitos, cada uno de los cuales sea directamente proyectado por una voluntad libre e indirectamente sostenido por la voluntad de todos los demás, en tanto que cada uno quiere la libertad concreta del otro, es decir, la quiere no en su forma abstracta de universalidad, sino al contrario, en su fin concreto y limitado; tal es la máxima de mi acción. Querer que un valor se realice no porque sea mío, no porque sea un valor, sino porque es un valor para alguien en la tierra. (292)

Esta cita expresa bien la búsqueda de Sartre en los años posteriores de la publicación de *El ser y la nada* y el fin de la Segunda Guerra Mundial por conciliar su teoría de la libertad con ideales humanísticos. Véase que querer ser libre va de la mano con querer un mundo de sujetos libres. Ese escenario solo puede ser alcanzado a través de la elección de la generosidad como valor supremo.

Podría expplayarme aún más sobre el concepto de generosidad tanto en Levinas como en Sartre. Empero, con lo dicho hasta aquí es suficiente para abonar mi tesis acerca del papel crucial que adopta la generosidad en las fenomenologías de la alteridad de ambos fenomenólogos. Estos análisis demuestran que el gesto filosófico de rescatar la dimensión trascendental del Otro está íntimamente ligado con la postulación de la generosidad como acto moral por excelencia. En efecto, ya sea como deber o valor, el don es la única manera que puedo relacionarme con otro sujeto por fuera de toda tentativa de apropiación de la mismidad y la ipseidad. El intercambio o el comercio, es decir, toda interacción basada en el interés, quedan expulsados de la esfera ética. Sin duda, esto convierte las doctrinas de Sartre y Levinas en empresas exigentes, incluso podrían considerarse utópicas.

Palabras finales

En conclusión, he procurado demostrar en este artículo que las filosofías de Sartre y Levinas representan un hito en la tradición fenomenológica debido a su original empresa de dar cuenta del Otro en su dimensión trascendental, desligada del dominio de los actos aprehensivos de la conciencia. Hay una serie de convergencias entre las ideas de ambos filósofos que consideré pertinente destacar a lo largo de este escrito. Entre ellas, se encuentra la consideración de la generosidad como acto moral por excelencia. Ante otro individuo en problemas o en situación

de indigencia, yo ofrezco mi ayuda como si fuese un don, esto es, un regalo gratuito que escapa de la lógica del comercio, la conveniencia, el beneficio, etc. Esta es la única vía de respetar plenamente su condición de Otro. De todos modos, he querido aquí dejar en claro también que estoy lejos de aseverar que las teorías de la otredad de Sartre y Levinas sean idénticas. He mostrado que la mirada y el rostro no son a fin de cuentas la misma cosa: mientras que la primera es caracterizada por la alienación o cosificación del para-sí, el segundo es descrito como una solicitud imperativa de respeto incondicional. De igual modo, el concepto de generosidad se interpreta de manera distinta en los escritos de Sartre y Levinas. El existencialista considera que la generosidad está fundada en la libertad de autodeterminación del sujeto y, por este motivo, la concibe axiológicamente como valor supremo que expresa la pretensión de un mundo social donde la libertad individual de cada uno pueda realizarse de la manera más plena; en cambio, el talmudista piensa que la generosidad está basada en una responsabilidad de auxiliar al otro más allá de mi bienestar personal, responsabilidad que no fue generada por un libre acto voluntario, sino que es un deber anarquico (sin fundamento), presente innegablemente en todo vínculo social. Así, Levinas ofrece una doctrina de orden deontológico acerca del don como obligación y la libertad como investidura.

Bibliografía

- Aguirre García, Juan. Carlos. "El infierno son los otros: aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas." *Alpha (Osorno)* 37 (2013): 225-236. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012013000200016>
- Amorós Puente, Celia. "Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I)." *Revista de filosofía* 4 (1990): 143-160.
- Amorós Puente, Celia. "Los escritos póstumos de J. P. Sartre (II)." *Revista de filosofía* 5 (1991): 133-162.
- Anderson, Thomas. *Sartre's Tow Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Chicago/LaSalle: Open Court Publishing, 1993.
- Bernet, Rudolf. "The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan." *Chiasmi International* 1 (1999): 105-118. <https://doi.org/10.5840/chiasmi1999128>
- Cabestan, Phillipe. "Le sujet chez Sartre et Levinas." *Les Temps Modernes* 627 (2004), 228-241. <https://doi.org/10.3917/ltm.627.0228>
- Hayat, Pierre. "La liberté investie: Levinas et Sartre." *L'Enseignement philosophique* 61.4 (2011): 49-59. <https://doi.org/10.3917/eph.614.0049>
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Miguel García-Baró López y José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

- Jopling, David. "Levinas, Sartre, and Understanding the other." *Journal of the British Society for Phenomenology* 24 (1993): 214-231. <https://doi.org/10.1080/00071773.1993.11007024>.
- Kruks, Sonia. "Sartre's Cahiers pour une morale: Failed Attempt or New Trajectory in Ethics?" *Social Text* 13/14 (1986): 184-194.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Lipps, Theodor. "Das Wissen von Fremden Ichen." *Psychologische Untersuchungen*, 1 (1907): 694-722.
- Lipps, Theodor. *Leitfaden der Psychologie*. Engelmann: Leipzig, 1903.
- Sartre, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard, 1983.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: Altaya, 1997.
- Savignano, Alan. Patricio. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: Editorial SB, 2022.
- Savignano, Alan. Patricio. "Contribuciones al estudio de la teoría de la empatía de Husserl en textos póstumos." *Areté* 31.2 (2019): 451-480, <https://dx.doi.org/10.18800/arete.201902.008>.
- Sealey, Kris. *Moments of Disruption: Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence*. Albany: State University of New York, 2013.
- Seel, Gerhard. "La morale de Sartre. Une reconstruction." *Le Portique* 16 (2005): s.p. <https://doi.org/10.4000/leportique.737>
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Traducido por Jose Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta, 2004.