

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.03

[pp. 57-75]

Recibido: 11/04/2023

Aceptado: 14/06/2023

La soledad y el concepto de tiempo en Heidegger y Levinas

Solitude and the concept of time in Heidegger and Levinas

Pedro José Grande Sánchez¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El presente trabajo tiene como objetivo explorar la soledad y el concepto de tiempo como elementos clave para una comprensión analítica del ser humano. Más allá del tiempo, la soledad se encuentra en la raíz constitutiva de los análisis de Heidegger y Levinas, quienes la emplean para dilucidar la condición ontológica de la existencia. Las concepciones heideggeriana y levinasiana de la soledad presentan dos visiones distintas ligadas a la cuestión del tiempo, y el interés que ambos autores comparten por esta experiencia es fundamental para una auténtica comprensión de sentido del ser.

Palabras Clave: Heidegger; Levinas; Soledad; Tiempo; Ontología; Hermenéutica.

¹ Esta investigación cuenta con la financiación del Ministerio de Universidades del Gobierno de España y la Unión Europea - Next Generation EU.

Abstract:

This paper aims to examine solitude and the concept of time as fundamental keys to an analytical understanding of the human being. Beyond time, solitude is found at the constitutive root of Heidegger's and Levinas' analyses to clarify the ontological condition of existence. The Heideggerian and Levinasian characterization of loneliness presents two distinct conceptions linked to the question of time. The interest that both authors share in this same experience is essential for a true understanding of the meaning of being.

Keywords: Heidegger; Levinas; Solitude; Time; Ontology; Hermeneutics.

1. Introducción

En el umbral de sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl adujo que: "el análisis de la conciencia del tiempo es una *crux ancestral* de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue San Agustín"². En efecto, en el undécimo libro de sus *Confesiones*, Agustín de Hipona iniciaba su reflexión con la siguiente cuestión: "¿cómo podemos saber si es verdad que Dios creó los cielos y la tierra en el principio de los tiempos?". Se trata de los capítulos que anteceden a los señalados por Husserl (XIV-XXVIII) y que desempeñan el papel de prolegómenos en su investigación filosófica acerca del tiempo³. El examen agustiniano se orienta hacia la interioridad del ser finito con el propósito de ahondar en este enigma, *intus in domicilio cogitationis*, y las interrogantes que plantea resultan absolutamente radicales:

No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Más ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y este, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar

2 HUSSERL, E., *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002, p. 25.

3 Heidegger también tomará el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín para iniciar su reflexión filosófica en: HEIDEGGER, M. "Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)". En *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, p. 111 (ed. cast. *El concepto de tiempo*. Tr. R. Gabás y J. Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2001, p. 33).

a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé⁴.

Agustín expone que el tiempo es obra del Ser Infinito, aquel que existe en un presente eterno. Por contraste, el ser humano no sólo es capaz de medir los tiempos, sino que además es consciente de que su vida se desenvuelve en un presente efímero que fluye sin cesar. A diferencia de Dios, su presente es un instante fugaz, irrepetible, un ahí que pasa, ya que el tiempo es también una medida del cambio y del movimiento. A pesar de que utilizamos términos como “pasado” o “futuro”, en realidad, se trata de presentes de cosas ya sucedidas o por suceder⁵. De alguna manera, el tiempo siempre tiene un comienzo, pues resulta inadmisibles concebir un pasado de sucesos infinitos sin un presente que los preceda. Según la perspectiva agustiniana, el tiempo es una invención divina que emerge del Ser Eterno, el cual subsiste en un estado de permanente presencia. No obstante, lo que resulta aún más fascinante es que el ser finito, cuya existencia transcurre en el presente, descubre el *faktum* de la temporalidad dentro de sí mismo, en su propia soledad. Es a través de esta estructura ontológica cómo, según san Agustín, el ser humano puede contemplar y dirigirse con mayor intensidad a su Creador, sin distracciones, ni divertimentos, de las cuales Pascal hablará más adelante en sus *Pensées*⁶.

2. Comprender el tiempo a partir del tiempo y no de la eternidad

La temporalidad, en efecto, habita nuestra interioridad. Es por ello que nuestras capacidades cognitivas se encuentren inextricablemente ligadas a ella: la memoria, mediante la cual evocamos las imágenes pretéritas; la visión, que nos permite captar lo presente; y la expectación, que no debe entenderse como arcano, sino como premonición o meditación anticipada de las imágenes que proyectamos hacia el futuro. De este modo, podemos afirmar que el ser finito es la morada del tiempo. Ahora bien, el pasado y el futuro no existen de suyo, sino que solo cobran sentido en el presente que fluye en el ahora de nuestra conciencia.

En 1942, la fenomenóloga Edith Stein, quien en 1917 había sido la encargada de preparar las lecciones de Husserl acerca de la conciencia interna del tiempo, recibió una carta de una hermana carmelita llamada María (Franziska) Ernst OCD (1904-1981), en

4 AGUSTÍN, *Confessiones*, XIV, 17.

5 Cfr. *Ibid.*, XV, 18-20.

6 Cfr. PASCAL, B., *Pensamientos*, Tecnos: Madrid, 2018, pp. 131 y ss.

la cual esta última abordaba, de manera sorprendentemente concisa, la problemática filosófica del tiempo:

¡Qué grande es el gozo del reconocer interno, porque mis mejores amigos moran, todos ellos, entre los muertos o viven en el extranjero! Aquí el Cristo Resucitado es mi consuelo. La experiencia de la completa soledad produce muy intensamente las propias formas del experimentar y del sentir, como seguramente no me había sucedido nunca. Esas cinco o seis horas nocturnas me proporcionaron mucho consuelo⁷.

Indudablemente, el texto se presta a múltiples análisis. En él se nos presenta el tiempo objetivo: “cinco o seis horas”; y el tiempo subjetivo, expresado como algo inédito: “no me había sucedido nunca”; y también la conciencia como “gozo del reconocer interno”. Pero, detengámonos en la descripción de la soledad, que se convierte en el evento fundamental que permite a la religiosa experimentar la presencia de los seres ausentes. Aunque esta experiencia nos habla de privación, en ningún momento se identifica con la tristeza o el desamparo. Más bien, sucede todo lo contrario. La experiencia que describe la autora nos descubre el gozo de sentir la presencia del otro en la morada del ser. Pasado y futuro se hacen mucho más presentes cuanto más vivimos la soledad de nuestra propia existencia. La vivencia de nuestra interioridad conduce a una mayor comprensión de la finitud de nuestra existencia. La contemplación de los eventos que fueron, así como de los que aún no han sucedido, dirige nuestros análisis hacia la soledad como lugar donde podemos encontrarnos con la vivencia interna del tiempo.

Sin duda, el valor o cualidad de esta experiencia, viene dada realmente por el sentido que la religiosa encuentra en la persona de Cristo, quien, desde la fe cristiana, es el ser que ha triunfado sobre la muerte y está más allá del tiempo y del espacio. Por lo tanto, es Dios mismo, creador del puro existir y del tiempo, quien permite que el ser humano encuentre motivos para la trascendencia y el gozo de existir en su soledad. Heidegger resumió esta metodología de abordar la cuestión del tiempo al inicio su conferencia *El concepto de tiempo* presentada en la Sociedad Teológica de Marburgo en junio de 1924:

Ustedes se preguntarán: ¿qué es el tiempo? Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. (...). Plantear el problema de este modo es correcto en el supuesto de que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eternidad. Ahora bien, (...), si Dios fuera la eternidad, entonces el modo de considerar el tiempo

7 STEIN, E., *Obras completas I: Escritos autobiográficos y cartas*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 1631.

inicialmente propuesto tiene que permanecer en un estado de perplejidad hasta que no conozca a Dios. Y si el acceso a Dios pasa por la fe y la relación con la eternidad no es otra cosa que esa fe, entonces la filosofía no podrá nunca poseer la eternidad y, por consiguiente, nunca podrá (...) discutir sobre el tiempo. Planteando el problema de este modo resulta que el verdadero experto en cuestiones del tiempo es el teólogo. En primer lugar, la teología trata de la existencia humana en su ser ante Dios, es decir, del ser en el tiempo en su ser con respecto a la eternidad. En segundo lugar, la fe cristiana guarda una relación con algo que aconteció en el tiempo e, incluso, con una época de la que “era plena”. A la filosofía, en cambio, le queda sólo la posibilidad de comprender el tiempo a partir del tiempo⁸.

En 1923, Heidegger ya había iniciado la elaboración de su obra *Ser y tiempo*. Aunque la conferencia⁹ en cuestión no aborda la temática central de la obra, que debía tratarse en la tercera sección bajo el título “Tiempo y ser”¹⁰, resulta valiosa para comprender la radical condición de historicidad de la existencia humana. En la investigación filosófica que había iniciado en la tesis de habilitación de 1915, Heidegger afirmaba lo siguiente:

En una apertura originaria el pasado ya no es sólo la anticipación de un presente, sino que es posible liberar el pasado, de tal manera que se vea que el pasado es el lugar donde encontramos las verdaderas raíces de nuestra existencia y donde se intensifica la fuerza vital de nuestro propio presente. La conciencia histórica libera el pasado para el futuro; entonces adquiere empuje y se hace productivo¹¹.

8 Heidegger reprodujo estos pasajes introductorios como nota a pie de página del capítulo III “Dasein y temporalidad” de su “Tratado” de 1924, en HEIDEGGER, M. “Der Begriff der Zeit”. En *GA 64: Der Begriff der Zeit*. Cit., pp. 45-46 (ed. cast. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Tr. J. Adrián. Barcelona: Herder, 2008, pp. 61-63). También cfr. Heidegger, M. “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. Cit., p. 107 (ed. cast., pp. 23-24).

9 Para un análisis sobre la cuestión acerca del sentido del ser en el joven Heidegger se pueden consultar las siguientes lecciones: HEIDEGGER, M. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (1916). En *GA1: Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978; *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921-1922). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994; *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995

10 Cfr. HERRMANN, F.-W. von. *La segunda mitad de “Ser y Tiempo”*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 37 y ss.

11 HEIDEGGER, M. “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)”. En RODI, F. (Ed.). *Diltheys Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 154 (ed. cast. *Tiempo e historia*. Tr. J. Adrián. Madrid: Trotta, 2009, p. 95).

Por su parte, en 1934, antes de ser capturado como prisionero de guerra y antes de la Shoá, Emmanuel Levinas escribió *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo* en las que afirmaba lo siguiente:

El tiempo, condición de la existencia humana, es sobre todo condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, se encuentra la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, la recomienda eternamente¹².

El filósofo lituano señala que el judío encuentra en el arrepentimiento una forma de reparar el pasado en el presente, abriendo así nuevos caminos hacia el futuro. Del mismo modo, el cristiano trasciende las limitaciones temporales a través de la Eucaristía. San Ambrosio enseñaba que cada vez que un creyente recibe a Dios en la Eucaristía, proclama su muerte y, por ende, anuncia también la remisión de los pecados¹³. Cristo, el “viviente que ha resucitado” (Lc 24, 5-6), libera a la humanidad de la esclavitud irreversible del tiempo, y los conduce a la “vida eterna”. Como decía san Agustín, el tiempo es obra suya.

Heidegger sostiene que el *Dasein* se revela a sí mismo como tiempo. Al final de su tratado de 1924 sobre el significado del tiempo, Heidegger nos plantea una pregunta sorprendente, ¿y si fuera yo el tiempo?¹⁴. Comprender la inmanencia del ser es esencial para acceder al tiempo, ya que éste es, en cada caso, personal. La soledad, por su parte, se convierte en una categoría fundamental para pensar la temporalidad, dado que descubrimos en ella el acontecimiento más trágico que marca nuestra frágil existencia.

Según el filósofo alemán, que finalmente sería el encargado de publicar las lecciones de Husserl en 1928 –pero sin contar con el trabajo realizado por Edith Stein–, el tiempo cumple una función individualizante¹⁵. Como la muerte que es siempre y cada caso la mía. No se trata de la muerte, sino de la mía, asimismo sucede con el tiempo, que es el de cada *Dasein* particular. Heidegger llega incluso a calificar esta afirmación de categórica, y argumenta que la universalidad de nuestra condición humana se basa en nuestra peculiar estructura temporal. Si consideramos que el tiempo es “un orden irreversible en

12 LEVINAS, E., *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 26.

13 AMBROSIO, *De sacramentis*, V, 7.

14 Cfr. HEIDEGGER, M., “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. Cit., p. 85; (ed. cast., p. 107).

15 Cfr. *Ibid.*, p. 82 (ed. cast., p. 105).

la sucesión de los puntos de ahora”¹⁶, entonces la muerte, que es el último ahora que nos alcanza a todos los seres humanos, marca el fin de esta sucesión.

La reflexión sobre el concepto de la muerte nos invita a una profunda introspección sobre nuestra propia existencia y su relación intrínseca con el tiempo. No obstante, es la soledad, esa sensación de vacío y aislamiento que surge ante la idea de la muerte, la que nos hace confrontarnos con nuestra propia finitud y fragilidad como seres humanos.

La investigación de Heidegger sobre la temporalidad de la existencia¹⁷ dio como resultado su obra maestra, *Ser y Tiempo*, publicada al año siguiente de las lecciones de su maestro. El filósofo alemán presentaba allí el fundamento último de la facticidad del *Dasein*. La temporalidad constituye el carácter esencial del ser ahí, es decir, del ser humano en su existencia concreta. Para Heidegger, la muerte, entendida como el haber llegado al final de la existencia, cierra el ciclo o totalidad de la misma, aunque no implica llegar a la plenitud en el sentido aristotélico de actualizar la potencia, se trataría únicamente de alcanzar su conclusión. En cambio, la posibilidad más auténtica de “ser en el mundo”, lo constituiría verdaderamente el hecho de “ser para la muerte”.

3. Soledad como condición ontológica del *Dasein*

En Heidegger, la posibilidad ontológica de comprender la temporalidad y finitud del mundo se manifiesta a través de la soledad (*Einsamkeit*), referida más bien como aislamiento (*Vereinzelung*). El temple de ánimo necesario para que el existente, pueda encontrar en su ahí (*Da*) esta posibilidad, es la soledad. No se trata, dice Heidegger en sus *Cuadernos*, de que “estén ausentes” los allegados, ni tampoco consiste en esa ausencia¹⁸. Sobre todo, porque la soledad no consiste para Heidegger en estar a solas con uno mismo, sino más bien con el mundo.

Heidegger considera que el ser humano no es un ser aislado porque se encuentra inmerso en el mundo co-existiendo con otros seres, luego su relación con los demás parece fundamental para su comprensión del ser. Se trata pues de una “constatación fenoménica”.

16 Ibid.

17 Para profundizar en la influencia del idealismo alemán en la configuración del problema filosófico del tiempo en el joven Heidegger, puede consultarse: LOME HURTADO, L. A., *El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los seminarios de 1927-1928 de Heidegger*. *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivadas contemporáneas*, 6. 2020, pp. 139-154.

18 Cfr. HEIDEGGER, M. *GA 94: Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, p. 449 (ed. cast., *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015, p. 352).

Ahora bien, la problemática ontológica existencial consiste en entender que la esencia del *Dasein* está determinada por su ser-temporal en el mundo. Cuando Heidegger menciona a los otros, no se está refiriendo a lo contrario de un yo aislado, porque para el filósofo “el mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia (*Mitdasein*)”¹⁹. Pues bien, la soledad se refiere siempre al *Dasein*, en tanto que un “yo-aquí” que se encuentra a “sí mismo” arrojado en el mundo (*Geworfenheit*). La soledad, entendida como aislamiento o desconexión del mundo, es en realidad una condición ontológica del *Dasein*, que tiene que enfrentar su propia temporalidad y finitud. En este sentido, la soledad no es una condición negativa, sino más bien una posibilidad que se abre para el ser humano, que le permite ser consciente de su existencia en el mundo y tomar decisiones auténticas. Para el filósofo alemán, la soledad es una experiencia necesaria para la comprensión del ser y relación con el tiempo y la finitud.

Heidegger señala que el *Dasein* se hace presente en el mundo y se relaciona con él a través de su propia temporalidad. Además, la facticidad es un aspecto de suyo fundamental, ya que se refiere a las condiciones históricas, culturales y biológicas en las que se encuentra este ser arrojado en el mundo y que condicionan su existencia. Asimismo el estar-caído constituye ontológicamente al *Dasein* porque se refiere a su condición de estar siempre arrojado en el mundo y de no poder escapar de su propia condición de existencia. Es importante destacar que, para Heidegger, “el *Dasein* es un ente al que en su ser le va su mismo ser”. Por eso:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser, da contenido a la significación del término *cuidado* (*Sorge*) que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial²⁰.

Por medio de este fenómeno, afirma Heidegger, se da la posibilidad de que el *Dasein* sea libre. Este poder-ser surge de la comprensión de la temporalidad y, más propiamente, de la soledad como fundamento constitutivo de su propio ser.

Heidegger plantea que la muerte, como el último ahora que no es todavía, es una posibilidad que tiene el *Dasein* desde el momento en el que se encuentra en el mundo.

19 HEIDEGGER, M., *GA 2. Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 159 (ed. cast. *Ser y Tiempo*. Tr J.E. Rivera. Madrid: Trotta, 2014, p. 123).

20 *Ibid.*, p. 255 (ed. cast., pp. 210-211).

“Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más” y nos remite enteramente a su “poder-ser más propio”. El filósofo resume las características de su proyecto existencial del ser-para-la-muerte como “libertad para la muerte”. Esta condición se hace más patente cuando irrumpe en nuestra existencia la angustia por nuestro fin. El *Dasein* ve la muerte en la cotidianidad, pero normalmente no se siente amenazado por ella. Más aún, oculta esta posibilidad existencial que, sin embargo, es, en palabras de Heidegger, la más “propia, irrespectiva e insuperable” de su ser.

Esta certeza empírica de la muerte, determina fácticamente nuestra existencia. “La muerte es siempre y en cada instante la mía”²¹. Por ello, Heidegger sostiene que el *Dasein* no debe nunca rehuir o esquivar esta realidad, sino más bien, debe anticiparla o esperarla de manera consciente. La muerte se convierte así en la posibilidad más real de todas, y debemos estar preparados para afrontarla en el momento que llegue.

La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escaparse de él²².

A partir de los análisis heideggerianos, la soledad adquiere un significado particular como modo de ser que favorece una existencia más auténtica en el presente. Sin embargo, este acontecimiento sólo es posible con la experiencia inhóspita de la muerte. En sus *Cuadernos*, Heidegger se cuestiona: “¿pero qué soledad tiene que haber ahí donde de lo que se trata es de renunciar a la metafísica y de llegar hasta lo ente (...)?”²³. En efecto, tanto la muerte como la soledad se examinan en el mismo plano inmanente, lo que lleva al filósofo a afirmar que “la soledad nunca puede *subsanarse* desde fuera, ni quiere, ni tampoco puede evadirse”²⁴. Sin embargo, aunque pueda parecer paradójico, ¿no sería plausible considerar que la soledad podría ser resuelta no desde dentro, sino más bien desde fuera? En este sentido, Heidegger enseñaba en el semestre de invierno (1929-1930) que el *Dasein* no es un ser solitario por naturaleza, sino que siempre se encuentra en relación con el mundo y los demás seres. En última instancia, la soledad y la muerte se relacionan con la búsqueda del sentido de la existencia:

21 HEIDEGGER, M. “*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)*”. Cit., p. 141 (ed. cast., p. 79). Véase también *GA 2: Sein und Zeit*, p. 561.

22 HEIDEGGER, M., *GA 2: Sein und Zeit*, p. 561. p. 349 (ed. cast., p. 279).

23 HEIDEGGER, M. *GA 94: Überlegungen II-VI*. Cit., p. 449 (ed. cast., p. 352).

24 *Ibid.*

La finitud no es una mera propiedad que tengamos sólo añadida, sino que es el *modo fundamental de nuestro ser*. Si queremos llegar a ser lo que somos, no podemos abandonar esta finitud ni confundirnos acerca de ella, sino que tenemos que preservarla. Este custodiar es el más íntimo proceso de nuestro ser finito, es decir, nuestra más íntima enfinitización. La finitud sólo es en la verdadera enfinitización. Pero en ésta se produce en último término un *aislamiento* del hombre en su existencia. Aislamiento (...) es más bien aquel *retiro a la soledad* en el que todo hombre llega por vez primera a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo²⁵.

La soledad es el medio por el cual el *Dasein* puede acercarse a la esencia fundamental de todas las cosas, incluyendo el mundo y su propia existencia. Esta soledad está íntimamente ligada a nuestra condición temporal.

4. Soledad como condición necesaria para que la responsabilidad hacia el otro sea posible

Emmanuel Levinas rechaza estos resultados porque entiende que la interpretación heideggeriana de la soledad es “ontológicamente oscura”, y además se funda “en el seno de una relación previa con otro”. El filósofo lituano afirma que:

Ciertamente, Heidegger considera la relación con los demás como una estructura ontológica del *Dasein*, pero, en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien al *Dasein* aislado²⁶.

No obstante, Levinas plantea una cuestión adicional: “¿es la nada o la privación de los demás, subrayada por la muerte, lo que otorga a la soledad su carácter trágico?”²⁷. A diferencia de Heidegger, quien supera la soledad a partir de la estructura fundamental del *Miteinandersein* (estar recíprocamente uno con otro, ser-con-el-otro), lo que le permite conducirnos a la sociabilidad, para Levinas esto es meramente una solución ambigua, superficial y que carece de autenticidad, ya que no se basa en una verdadera y genuina “relación cara a cara” con el otro.

25 HEIDEGGER, M. *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Frankfurt am Main. Klostermann, 1983, p. 8 (ed. cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Tr. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007, p. 29).

26 LEVINAS, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 78.

27 *Ibid.*, p. 78.

Durante una conversación con François Poirié, el filósofo Levinas se sorprendió cuando su entrevistador le preguntó si no había reparado en que la soledad, un tema muy presente en su obra, tenía una connotación triste. Levinas, desconcertado, le devolvió la pregunta: “¿Triste?”. El filósofo no podía entender cómo su pensamiento podía ser interpretado de esta manera. Y, a continuación, respondió con las siguientes palabras:

No tengo ninguna complacencia con la soledad. Hay algo bueno, relativamente bueno en la soledad, ella es mejor quizá que la dispersión en el anonimato de relaciones insignificantes, pero en principio la soledad es una falta. Todo mi esfuerzo consiste en pensar la sociabilidad no como una dispersión sino como una salida de la soledad que tomamos, a veces, como una soberanía en la que el hombre es “amo de sí mismo y del universo”, donde la dominación es sentida como la suprema perfección de lo humano. Yo contesto esta excelencia. Entiendo la sociabilidad, la paz, el amor del otro como el bien, mejor que la dominación, mejor incluso que la coincidencia con el *otro*. (...) El amor es la proximidad con el *otro* en donde el *otro* permanece como otro²⁸.

Levinas, a diferencia de Heidegger, concebía la soledad como una oportunidad para que el existente descubriera al Otro, es decir, aquello que trasciende al yo y se encuentra *más allá de su propio ser*. Este encuentro con la alteridad permite al sujeto que pueda superar su propia inmanencia y reconocer la existencia del otro como algo distinto y valioso por sí mismo. No se trata, por tanto, de una mera coincidencia con el otro, sino de una aceptación y reconocimiento de su alteridad como algo propio. Esta postura nos invita a reflexionar sobre la importancia de la ética y la responsabilidad hacia el Otro, aspectos que a menudo están ausentes en los análisis heideggerianos y que resultan cruciales para entender nuestra relación con el mundo y con los demás.

En su obra sobre el *Cautiverio*, escrita poco después de su liberación, Levinas reflexionaba sobre las “verdaderas experiencias” de la vida en un campo de concentración, donde los prisioneros eran forzados a realizar trabajos extenuantes. Aunque admite que no sufrió los horrores de otros campos, como el de Buchenwald, no deja de reconocer el gran sufrimiento que allí se vivió. Levinas resume aquellas *marchas de trabajo* con las siguientes palabras: “Abandono. Humedad. Frío. O sol de primavera que se mofa de ti. La pérdida de la cuenta de los días que pasan y de los que están por venir”²⁹. En aquella soledad inhóspita, el tiempo transcurría de un modo diferente al de la vida en la que se

28 POIRIÉ, F. & LEVINAS, E., *Ensayo y conversaciones*,. Madrid: Arena, 2009, pp. 88-89.

29 LEVINAS, E., *Escritos inéditos 1*. Madrid: Trotta, 2013, p. 125.

desarrollaba la “actividad cotidiana” del mundo exterior, y se hacía evidente la importancia de la compañía y la conexión con los demás para sobrevivir a la experiencia.

Esta perspectiva contrasta con la tesis de Heidegger, quien afirmaba, como hemos visto, que la soledad nunca podría ser superada desde fuera ni evadida. Sin embargo, a partir de los análisis levinasianos, ¿no resulta plausible considerar que la solución a la soledad podría encontrarse no solo en el individuo, sino también en la relación con los demás? Levinas encuentra en la alteridad una vía para abordar la soledad y superar así los horrores de la opresión y el cautiverio.

En este breve escrito, resulta imposible no advertir, la crítica levinasiana a la existencia del pequeño burgués, quien vive aislado en su mundo verdadero que no es más que una ilusión, y cuyo contacto con el mundo exterior se limita a través de un periódico. Para Levinas, este comportamiento es comparable al de un simple espectador, que se asoma por la ventana de su cuarto y observa el sufrimiento de los demás desde la comodidad de su espacio, sin compromiso ni responsabilidad alguna hacia su prójimo. “No puede –afirma Levinas– sustraerse a la seriedad de su vida. (...) Su casa, su despacho, su cine, sus vecinos son los puntos cardinales de su existencia”³⁰. Divertimentos pascalianos que impiden cualquier relación significativa con el mundo exterior. La soledad del pequeño burgués, no es la soledad del prisionero del campo de concentración.

Por el contrario, Levinas afirma que rodeado de la gran miseria y el abandono, es donde el “alma se despierta”. No es suficiente simplemente mirar hacia fuera, sino que el rostro³¹ del otro reclama una mirada diferente. El filósofo señala que “sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro”³². En este sentido, el reconocimiento de la alteridad y la importancia de la relación con el otro no es simplemente una posibilidad más entre otras, sino una llamada que nos ordena responder al requerimiento expresado en el rostro del otro. Reflexión que lleva a cuestionarnos la soledad tanto como una condición que debe evitarse, como una experiencia que esconde la responsabilidad y el compromiso con los demás.

En cinco años, empero, se organizó la vida en los campos. Se establecieron reglas –los hábitos, las costumbres– y las rutinas, ese bienestar del pobre. Sin

30 Ibid., pp. 125-126.

31 Conviene recordar que “el rostro no es, claro está, el objeto de la visión del otro. Precisamente lo que Levinas trata de pensar al hablar de este modo es una tal proximidad del mismo y el otro que entre ellos no media la neutralidad de la luz, ni la del ser, ni de la de los conceptos (...)”. En GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 347.

32 LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Cit., p. 117.

destruir una especie de fraternidad latente, aparecieron luego los defectos humanos (...). Los prisioneros no fueron millones de santos tendidos esforzándose por ser perfectos, ni millones de sabios que meditaban sobre el pasado y el porvenir, sino millones de seres humanos que han vivido un presente excepcional³³.

El testimonio levinasiano revela la dureza de la vida en los campos de concentración, donde la existencia se reducía a la mínima expresión. “Todos los espacios del día a día” se habían vuelto “colectivos” en ese “presente excepcional”. Hasta el punto de haberse despojado completamente de sus vidas privadas. La intimidad de aquellos seres humano era constantemente profanada por las sucias “manos sacrílegas” de los guardianes que leían sus cartas personales. Y aquí es donde el filósofo descubre lo esencial: “descubrimos que de eso no moríamos. Aprendimos la diferencia entre tener y ser. Aprendimos el poco espacio y las pocas cosas que son necesarias para vivir. Aprendimos la libertad”³⁴. Los prisioneros vivían en un estado completo de desnudez. Se establecieron reglas y rutinas que, aunque imperfectas, crearon una especie de fraternidad entre los prisioneros. El tiempo y el espacio adquirieron una dimensión nueva, un nuevo ritmo de vida que enseñó a los prisioneros la diferencia entre tener y ser. Aprendieron a vivir con muy poco, descubrieron la libertad en la escasez. Sin embargo, a pesar de las condiciones extremas, la humanidad latente en cada uno de ellos no se extinguió.

Levinas retrata la vida del prisionero como una existencia transitoria dentro de los límites del *Kommando*³⁵, un estado de excepción donde la vida se vivía en el presente, pero con la seguridad de que su verdadero destino y salvación se encontraban en otro lugar. A pesar de los años de cautiverio, el prisionero siempre estaba preparado para partir. En la soledad de la existencia desnuda, el prisionero descubrió un nuevo ritmo de vida, similar a la de un creyente, en la que vivía en el “más allá”. Levinas confiesa que “habíamos puesto los pies en otro planeta, en el que se respiraba en una atmósfera de combinación desconocida y se manejaba una materia que ya no pesaba”³⁶. Aunque parecía haber puesto los pies en otro planeta, en realidad se encontraba en el nuestro, no hace mucho tiempo. Este descubrimiento es doloroso y estremecedor, pues nos muestra, como señala el filósofo Miguel García-Baró, que “el más horrible de los descubrimientos

33 LEVINAS, E., *Escritos inéditos 1*. Cit., p. 125.

34 *Ibid.*, p. 126.

35 Para algunos judíos, como señala Levinas, la humillación adquiría connotaciones bíblicas. Los prisioneros encontraban allí “bruscamente su identidad de israelitas”. V. *Ibid.*, p. 127.

36 *Ibid.*, p. 126.

de quien ha experimentado la Noche: que el sufrimiento no conduce a la santidad, sino al dolor, a la vergüenza y a la culpabilidad”³⁷.

Una de las frases más repetidas frecuentemente por Levinas ha sido la de “cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros” de *Los hermanos Karamázov* de Dostoyevsky. Con esta frase el filósofo expresa que todos somos responsables de los demás. Para Levinas, la muerte no puede ser de este mundo, porque de ser así, sería algo escandaloso, de proporciones bíblicas. En cambio, Heidegger considera que la muerte, en su sentido originario, no solo pertenece a este mundo, sino que es la disposición más auténtica mediante la cual uno se anonada. La muerte es el punto final de la vida, un momento solitario e ineludible en el que todo llega a su fin.

La pregunta no puede ser ¿qué es el tiempo? Porque implicaría dotarlo, al igual que la muerte, de una entidad que no tiene. Por eso Heidegger cree que la pregunta sería más correcta si preguntásemos “¿quién es el tiempo?”³⁸, que implica reconocer que el tiempo está intrínsecamente ligado a la experiencia de los seres humanos y a su modo de existir en el mundo. Justamente, la muerte como el tiempo forman parte de la condición de los existentes en cuyas vidas, la diacronía de los acontecimientos, termina por descubrirnos la nada más absoluta. Desde la perspectiva de Heidegger, el tiempo está íntimamente ligado a la muerte y a la soledad, ya que son parte fundamental de la existencia. El ser para la muerte es verdaderamente el ser para la nada, e implica tomar conciencia de la finitud de la existencia y de la necesidad de hacer algo significativo con el tiempo que se tiene.

En cambio, Levinas sostiene que la nada no es algo que pueda ser experimentado directamente, ya que siempre hay algo que existe y “dejaría al hombre la posibilidad de asumir la muerte, de arrancar a la servidumbre de la existencia una soberanía suprema”³⁹. La muerte no es algo que pueda ser asumido de manera individual, ya que siempre tiene un impacto en los demás y en la sociedad. De hecho, para el filósofo lituano es la responsabilidad hacia el otro lo que da sentido a la vida, y lo que nos permite trascender la servidumbre de la propia existencia.

En los análisis de Levinas, la relación del existente con la muerte toma un cauce muy distinto al abordado por Heidegger. En lugar de enfocarse en la experiencia subjetiva de la muerte, Levinas destaca la importancia de la responsabilidad que surge ante la muerte del otro. Para él, la muerte del otro no puede ser considerada como una mera constatación

37 GARCÍA-BARÓ, M., *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993, p. 111.

38 Cfr. HEIDEGGER, M., *GA 64: Der Begriff der Zeit*. Cit., p. 125 (ed. cast., p. 60). También cfr. LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 17.

39 LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Cit., p. 115.

empírica, ya que tiene un impacto directo en la existencia de quienes quedan vivos. El filósofo plantea:

¿El traumatismo del otro no procede del prójimo? ¿La nada de la muerte no es la propia desnudez del rostro del Prójimo? “No cometerás asesinato” es la desnudez del rostro. ¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él⁴⁰.

La carga fundamental de nuestra existencia, según Levinas, consiste en mirar el rostro del otro que comparece ante nosotros, y que se coloca bajo nuestra nuda responsabilidad. Incluso llega a decir que estamos condenados a vivir esta responsabilidad hacia el otro. La soledad se convierte en un acontecimiento constitutivo en los análisis de Levinas, porque procede del hecho de que ya hay existentes. Luego, ¿cómo imaginar un existir sin existentes? El filósofo presenta dos ejemplos para ilustrar esta hipótesis ontológica. En primer lugar, imaginando la destrucción o aniquilación de todos los seres vivientes en donde lo único que quedaría sería el vacío, el silencio, o también, la plenitud de la nada, algo así como un existir impersonal. El segundo ejemplo que presenta el filósofo es el insomnio, donde la vigilia se extiende en el tiempo sin interrupción posible. Allí sólo hay nada, silencio, sin recurso posible al sueño. En ambos casos, Levinas usa el término *hay* (*Il y a*) para referirse a esta dimensión. Sin embargo, cuando se produce la ruptura de la vigilia y surge la apropiación de la existencia, es cuando aparece lo que el filósofo llama *hipóstasis*. Para Levinas, la soledad representa “la unidad indisoluble entre el existente y su existir”⁴¹.

Soledad que podría, por tanto, equipararse al cuidado heideggeriano, y podría llevarnos a conclusiones nihilistas como las que se mencionaron anteriormente. Sin embargo, lo crucial es que el sí mismo, que constituye el yo y en el que se ha producido la unidad indisoluble entre la existencia y el existente, comporta que uno comienza a ser en su propia materialidad. Según Levinas, el sí mismo no se presenta como un objeto a una conciencia que se observa en un mundo, sino más bien como una existencia hecha carne que asume la responsabilidad incondicional hacia el otro. Así dice Levinas que:

Este carácter definitivo del existente, que constituye lo trágico de la soledad, es la materialidad. La soledad no es trágica porque sea privación del otro,

40 LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Cit., p. 138.

41 LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Cit., p. 92.

sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis. Ser en el tiempo. La soledad es una ausencia de tiempo. El tiempo *dado*, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis⁴².

Se trata por tanto de reconocer que nuestro ser, se encuentra sumergido en sí mismo, en el fondo de su propia materialidad. Por eso, para Levinas, la vida cotidiana comienza desde la soledad, pero esto no debe ser interpretado como un acontecimiento trágico. En realidad, todo dependerá de nuestra relación con el prójimo⁴³. A veces, tomar distancia, o bien salir de nosotros mismos, tampoco nos separa de nuestra condición radical de soledad, que solo será rota por la muerte. Es importante recordar que nuestra responsabilidad absoluta hacia el otro es lo que nos permite trascender nuestra propia existencia y dar sentido a nuestra vida. En este sentido, la soledad se convierte en un llamado a la acción, a buscar la conexión con los demás y a construir un mundo más humano y solidario.

Y es que la revelación de la muerte tiene, tácita o expresamente, esta estructura: mi vida actual, amparada hasta aquí en la totalidad de la realidad, en su absoluta consistencia, no es para siempre. Su necesario destino es acaba. ¿Acabar del todo? La idea de la desaparición es intolerable: todo no sólo dejara de ser, sino que se olvidará⁴⁴.

La soledad adquiere sentido únicamente en el reconocimiento de nuestra proximidad con el prójimo, en el imperativo ético de no abandonar al otro en su sufrimiento, de no dejar nunca morir al otro solo. Para Levinas, este imperativo se resume en la “vigilancia ética”, que nos prohíbe moralmente permitir el abandono de cualquier ser humano. De esta manera, no se trata simplemente de sentir angustia ante la muerte del otro, sino de estar en permanente alerta ante las necesidades de aquellos que nos rodean. La prohibición de vivir de manera indiferente ante las necesidades del prójimo, olvidando

42 Ibid., p. 95.

43 Sobre esta cuestión: “La individuación, el sentimiento de constituir un ser-para-sí, sería efectivamente engañoso y el hombre no tendría oportunidad alguna, si no iba más allá, de descubrir que la luz divina brilla en él y en torno a él. Pero, paralelamente, esta luz estaría condenada al exilio y permanecería detenida ante los hombres que se cierran a ella y a los que no puede forzar”. CHALIER, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004, p. 186-187.

44 GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 71.

que tengo la obligación de hacer-frente al rostro del otro. Vivir, en definitiva, cuidando de que nuestro propio ser no cometa ninguna forma de violencia contra el prójimo.

Para Levinas es precisamente la vigilancia ética lo que nos permite trascender nuestra soledad y construir una comunidad ética en la que todos somos responsables los unos de los otros. De esta manera, podemos superar el nihilismo y encontrar un sentido profundo en la existencia.

La muerte de otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; y como si, incluso antes de ser invocado en cuanto tal, tuviese que responder de esa muerte de otro, como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad mortal. Y ahí, precisamente en esa apelación a mi responsabilidad respecto del rostro que me señala, que me llama, que me reclama, en ese cuestionamiento, el otro es mi prójimo⁴⁵.

Levinas defiende una ética de la responsabilidad hacia el otro, lo que implica cuidar y proteger al prójimo en todo momento. “No dejar al otro en su soledad mortal”. Por eso, esta postura lo lleva a criticar duramente al hombre burgués, como hemos visto en sus reflexiones sobre el cautiverio, que vive una vida satisfecha y cómoda, mientras otros seres humanos sufren y mueren solos. El filósofo se escandaliza ante la falta de empatía y solidaridad del hombre moderno, que parece haber perdido el sentido de la responsabilidad hacia sus semejantes.

5. Conclusión

El ser humano a menudo busca evadir la soledad, como si fuera un mal que hay que evitar a toda costa. Sin embargo, quizás deberíamos considerar la soledad no como un estado indeseable, sino como un espacio privilegiado para descubrir aspectos profundos de nosotros mismos. Es en la soledad donde podemos conectar con nuestra esencia más íntima y auténtica, y donde podemos reflexionar y meditar sobre nuestras experiencias y emociones.

La soledad también puede ser un lugar de crecimiento personal y espiritual, donde podemos confrontar nuestros miedos y limitaciones, y donde también podemos desarrollar nuestra capacidad de autoconocimiento y autodeterminación. Pero, al mismo tiempo, es importante no caer en la trampa de aislarse de los demás y del mundo exterior,

45 LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001, p. 175.

y depender exclusivamente de uno mismo para todo. Reconocer la importancia de la relación con los demás es fundamental para nuestra realización como seres humanos.

De este modo, la soledad puede ser vista no como una amenaza, sino como una oportunidad para profundizar en la comprensión de nuestra existencia. Una oportunidad para escuchar nuestra voz interior y conectarnos con nuestro ser más auténtico, pero también para reconocer la importancia de la presencia y el apoyo de los demás en nuestra vida.

Referencias bibliográficas

CHALIER, C. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.

GARCÍA-BARÓ, M. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamaca: Sígueme, 2006.

GARCÍA-BARÓ, M. *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993.

GARCÍA-BARÓ, M. *La compasión y la catástrofe*. Salamaca: Sígueme, 2007.

HUSSERL, E. *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo*. Tr. A. Serrano. Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, M. "Der Begriff der Zeit". En *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004 [Ed. Cast. *El concepto de Tiempo (Tratado de 1924)*. Tr. J. Adrián. Barcelona: Herder, 2014].

HEIDEGGER, M. "Der Begriff der Zeit". En *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004 [Ed. Cast. *El concepto de Tiempo*. Tr. J. Adrián y R. Gabás. Madrid: Trotta, 2001].

HEIDEGGER, M. *GA 1: Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. *GA 2: Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977 [Ed. Cast. *Ser y tiempo*. Tr. J.E. Rivera. Madrid: Trotta, 2014].

HEIDEGGER, M. *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 [Ed. Cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Tr. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007].

HEIDEGGER, M. *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921-1922)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. GA 94: *Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014 [Ed. Cast. *Cuadernos Negros (1931-1938)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015].

HEIDEGGER, M. GA 94: *Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014 [Ed. Cast. *Cuadernos Negros (1931-1938)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015].

HEIDEGGER, M. "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)". En RODI, F. (Ed.). *Diltheys Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 143-177 ["El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo". En *Tiempo e Historia*. Tr. J. Adrián. Madrid: Trotta, 2009].

HERRMANN, F.-W. von. *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 1997.

LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.

LEVINAS, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 2004.

LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

LEVINAS, E. *Escritos inéditos 1*. Madrid: Trotta, 2013.

LEVINAS, E. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2013.

LOME HURTADO, L.A. "El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los seminarios de 1927-1928 de Heidegger". *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivadas contemporáneas*, 6. 2020, pp. 139-154.

PASCAL, B. *Pensamientos*. Madrid: Tecnos, 2018.

POIRIÉ, F. y LEVINAS, E. *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Arena, 2009.

STEIN, E. *Obras completas I: Escritos autobiográficos y cartas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.