

César Augusto Ramírez Giraldo
Enán Arrieta Burgos
Compiladores

**ÉTICA
Y FENOMENOLOGÍA:
aportes desde
la filosofía francesa
contemporánea**



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

La crisis del humanismo según Janicaud y el humanismo del otro hombre en Lévinas

Fabio Caprio Leite de Castro
Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur

Introducción

El término *humanismo* se ha convertido en una etiqueta indeseable. Podemos interrogarnos sobre las razones que llevaron a varios filósofos en las últimas décadas a rechazar ese término, confiriéndole un sentido peyorativo, el cual se muestra dominante en el debate filosófico contemporáneo. Un diagnóstico para este fenómeno puede ser pensado a partir de la historia y la multiplicidad de usos conferidos al término. Desde su primer empleo en el campo filosófico, el concepto de humanismo sufrió insólitas metamorfosis y fue reivindicado por las más variadas escuelas de pensamiento. No se trata de una polisemia inocente y sin efectos, sino de un fenómeno originado en la intensa disputa acerca de lo que sería el “verdadero” significado de la palabra. Generaciones y generaciones de filósofos se valieron del “humanismo” en el intento de darle un sentido que pudiera responder a sus adversarios. La polémica se potenció en el siglo XX hasta llegar a una especie de agotamiento del concepto. En ese punto de inflexión nació el antihumanismo.

Especialmente en el contexto de los años sesenta en Francia, a partir del estructuralismo, convenía producir un pensamiento capaz de demostrar las ilusiones de la idea de *sujeto*. Por consiguiente, se convertirían en blanco de ese ataque la metafísica, las filosofías de la

conciencia, la fenomenología, el hegelianismo y el existencialismo. Bajo los influjos de una nueva recepción del pensamiento de Heidegger y de Nietzsche, se inicia entonces un proceso de ataque a los humanismos, llevando a filósofos como Althusser (2005) a proclamar un antihumanismo teórico, y que coincide con las vísperas del movimiento de mayo de 1968.

El golpe fue certero y produjo paulatinamente una especie de reposicionamiento de fuerzas en el campo del debate filosófico. La arqueología del saber y la microfísica del poder de Foucault, el esquizoanálisis deleuzo-guattariano y la deconstrucción derridiana son, a modo de ejemplo, tres significativos paradigmas que nacen en ese mismo contexto y suscitan cada vez mayores intereses e influencias en nuestros días. Considerando el pensamiento francés contemporáneo, ignorar estas tendencias es simplemente imposible.

El análisis que proponemos en este capítulo reconoce la importante ruptura teórica provocada por el antihumanismo. Sin embargo, nuestra interrogación nace de un descontento con una especie de disgusto engendrado por los efectos del vacío teórico que, tarde o temprano, deriva de la renuncia al humanismo. ¿Es posible hablar de un humanismo? Sin el objetivo de dar cualquier respuesta definitiva a esta cuestión, procuraremos mostrar que todavía queda, tal vez, una alternativa para evocar un humanismo sin recaer en ninguna concepción superada.

Tomaremos como base de nuestro análisis el artículo de Dominique Janicaud, “L’humanisme: les malentendus aux enjeux”, publicado en 2001, donde el fenomenólogo busca evaluar los malentendidos sobre el humanismo. Es tiempo de renovar la interrogación sobre los retrocesos civilizatorios que hoy se insinúan y parecen querer ocupar dicho vacío teórico. Para ello, hay que discernir los aciertos y las fragilidades del análisis de Janicaud. Al final de este análisis, seremos llevados a la concepción de un *humanismo del otro hombre* presentada por Lévinas.

La polisemia del término humanismo y su ocaso

La polisemia del término es de fácil constatación, aunque una investigación exhaustiva de sus diferentes usos demandaría un estudio específico. Nuestro objetivo se restringe, en ese primer punto, a señalar cómo esa dimensión polisémica es inherente a la propia crisis del humanismo. En su *Diccionario de Filosofía*, José Ferrater Mora (1996) evidencia que el término *humanista*, en italiano, fue utilizado originalmente en el siglo XVI y que el término *Humanismus* fue usado en alemán por primera vez en 1808 por el educador bávaro Niethammer. Aunque la palabra humanismo apareció tardíamente, hay una estrecha relación entre ella y el término humanista, a fin de designar el conjunto de las llamadas humanidades, es decir, los *studia humanitatis*. Hay, por lo tanto, una primera filiación histórica del término humanismo con la formación académica –fundada en el Renacimiento–, orientada al estudio de las lenguas y de los autores clásicos, junto con otras profesiones como el jurista, el canonista y el artista (Ferrater, 1996).

Es pertinente la pregunta por la significación filosófica de tal humanismo como una especie de formación liberal (y no profesional) que llevaba en cuenta el género humano a través de la historia, la literatura y la filosofía moral. Aunque existan controversias sobre al respecto, se suele aceptar la idea de que las diversas formas de pensamiento que se desarrollaron en ese contexto podrían ser remitidas a una nueva tendencia, a una filosofía del Renacimiento, o filosofía humanista. En ese sentido se desarrolla la percepción de Ferrater Mora (1996), con la que concordamos: “El humanismo renacentista no es ni una ‘filosofía’ ni una ‘época filosófica’, pero es en parte uno de los elementos de la atmósfera filosófica durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI” (p. 1392). Así, el concepto empleado durante el período renacentista se convirtió posteriormente en un parámetro clasificatorio de una etapa del pensamiento occidental en la historia de la filosofía. Se puede debatir sobre el papel y la importancia de esas formaciones en el curso del Renacimiento, pero es innegable que la filosofía renacentista fue profundamente influenciada por algo que se hizo costumbre llamar como humanismo.

Sin embargo, a partir del siglo XIX y especialmente en el siglo XX, el término humanismo ganó un sentido nuevo, no necesariamente atribuido a ese período filosófico del pensamiento. Arrancado de su uso tradicional, tal noción se acercó al de “ideal humano”. Como los ideales son muchos, la consecuencia –según el análisis de Ferrater Mora, que aquí ratificamos– es que se han proliferado humanismos, como método y concepción filosófica.

Tenemos con él un humanismo cristiano, un ‘humanismo integral’ (o ‘humanismo de encarnación’ en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo liberal (o neohumanismo), un humanismo existencialista, un humanismo científico y muchos otras casi innumerables variedades. (Ferrater, 1996, p. 1392)

Entre tendencias más idealistas surgieron otras tendencias antiidealistas y naturalistas, buscando valorizar el humanitarismo intramundano. Por ejemplo, en 1933 se publicó el *Humanist Manifesto I*, con la importante participación de John Dewey. En 1973, se publicó el *Humanist Manifesto II*, de tendencia social liberal, que pretendió ligarse al primero y superarlo, tras los trágicos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Durante los setenta, otros movimientos se aproximan a las preocupaciones expresadas en el segundo manifiesto. El agotamiento de los recursos ambientales y el uso de seres humanos en investigación condujeron a la necesaria reflexión sobre la ética ambiental y la bioética, teniendo como marcos fundadores la *Conferencia de Estocolmo* (1972) y la publicación del *Informe Belmont* (1978). Impulsados por la reacción institucional a escándalos de investigación y a la destrucción del medio ambiente, temas centrales al humanismo pasaron a formar parte de la agenda política internacional de protección a los derechos humanos y ambientales.

No obstante, los avances institucionales en el intento de establecer parámetros normativos y criterios de control de las decisiones, cuando se trata de la vida humana y del medio ambiente, el término humanismo ha caído poco a poco en desuso, pasando a ser, incluso, evitado en el plano teórico. Parte de la explicación de este fenómeno es la desconfianza alimentada contra el término durante los sesenta y setenta, especialmente por la moda del estructuralismo francés

y sus ramificaciones. La atmósfera de la filosofía francesa fue profundamente impactada por la fuerza del antihumanismo teórico, el cual produjo un contraste con las diversas pretensiones teóricas que tenían por objetivo legitimar cualquier tipo de humanismo. En efecto, tal vez encontremos en Francia el principal motor del desgaste y de la decadencia del uso del término que, desde entonces, ha ganado un aspecto peyorativo.

Hace casi dos décadas, en el giro hacia el siglo XXI, Dominique Janicaud pronunció una conferencia en la Universidad de Louvain, posteriormente convertida en un artículo, en el que buscaba evaluar y ponderar los motivos que llevaron al abandono del humanismo, con el objetivo de corregir ciertos malentendidos y promover una interrogación filosófica sobre los riesgos de la sociedad en la que vivimos. Sobre este texto pretendemos ahora enfocar nuestras atenciones.

El humanismo y sus malentendidos según Dominique Janicaud

En el contexto del debate francés acerca de la fenomenología, especialmente entre las décadas de los ochenta y noventa, la presencia y la influencia de Dominique Janicaud fueron indudablemente determinantes. Defendió en 1973 su tesis sobre *Hegel y el destino de Grecia*, pero luego pasó a interesarse por el pensamiento heideggeriano, especialmente en lo tocante a los problemas de la técnica. En aquel tiempo se discutía intensamente sobre los problemas de la recepción francesa del pensamiento de Husserl y Heidegger, así como sobre la necesidad de una relectura de dichos autores. En ese contexto, Janicaud se convirtió en una referencia¹ e inició un movimiento de análisis y crítica que definió como una *virada teológica de la fenomenología*.

¹ Janicaud fue el organizador de los dos famosos volúmenes *Heidegger en France* (2001), que reunieron decenas de textos de pensadores sobre la recepción de Heidegger en Francia.

En los noventa, la fenomenología pasaba por una notable revisión y fue marcada por al menos dos importantes debates, que producen hasta hoy efectos, acerca de su “naturalización” –o sea, de la afirmación de una fenomenología naturalizada– y del giro teológico de la fenomenología. El tema de la naturalización de la fenomenología ha sido bastante debatido, tanto en lengua inglesa como francesa, y consiste, *grosso modo*, en la evaluación de la apropiación de la fenomenología por las ciencias cognitivas (Petitot et al., 1999). Las más variadas posiciones se han presentado en este campo, desde la reducción de la fenomenología a un método auxiliar de las ciencias cognitivas hasta la reafirmación de la fenomenología como campo filosófico fundamental (Zahavi, 2004).

Paralelamente, el debate sobre la relación entre fenomenología y teología fue marcado en Francia con la publicación del libro *Le Tournant théologique de la philosophie française* de Janicaud (1991). El texto causó una gran polémica, sobre todo por las críticas de Janicaud a Lévinas, Jean-Luc Marion y Michel Henry. El punto destacado en el giro teológico de la fenomenología, pero también el mayor blanco de las críticas de Janicaud, es la obra de Lévinas (especialmente *Totalité et Infini*).² Gran parte del debate inherente a

² Es importante mencionar que, al lector de Lévinas, muchos de los análisis de Janicaud se muestran como injustos. Entre las principales críticas de Janicaud a Lévinas están: un supuesto reduccionismo de la fenomenología a una fenomenología eidética; la contradicción de una fenomenología del *Eros* cuyo placer equivale al surgimiento de la trascendencia en la immanencia; y la sustitución de la “reducción” fenomenológica por la “revelación” (Janicaud, 1991, p. 37). Aquel motivo que parece ser el motor de todas sus críticas se sintetiza en esta frase: “De hecho, la fenomenología fue tomada como rehén por una teología que no quiere decir su nombre” (Janicaud, 1991, p. 43). A este enfoque, a nuestro juicio inexacto, algunas respuestas se hacen necesarias. Antes de todo, Lévinas siempre tuvo cuidado en sus textos de alertar sobre el uso que él hace de ciertos términos en un sentido estrictamente filosófico, sin recaer en su uso teológico habitual. Además, la construcción de una metafenomenología, fomentada por la ética, no elimina o destruye la fenomenología, mucho menos la ontología, pero cuestiona su sentido fundamental. También es curioso que el libro *Autrement qu'être* de Lévinas sea citado de forma escasa, desconsiderando, por lo tanto, las respuestas de Lévinas a algunos de sus críticos –incluso al famoso texto *Violence et Métaphysique* de Derrida (este sí, cabalmente utilizado

la fenomenología francesa en los años noventa pasó por las polémicas suscitadas por dicho texto, que fue traducido posteriormente a la lengua inglesa en un famoso volumen que contó también con la participación de Paul Ricoeur, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion y Michel Henry (Janicaud et al., 2000). En este contexto, Dominique Janicaud propone en 2001 un artículo (originalmente una conferencia que dictó en la Universidad de Louvain) cuyo objetivo era poner de relieve el humanismo y sus malentendidos: “L’humanisme: les malentendus aux enjeux”. Sus análisis toman como punto de partida el uso que Sartre (1946) hizo del término humanismo en su famosa conferencia *L’existentialisme est un humanisme*, donde entiende que la postura adoptada por Sartre es reductora, sobre todo cuando trata del “esencialismo” de la filosofía clásica y del pensamiento kantiano. “Suffit-il de se présenter comme plus authentiquement humaniste que ses prédécesseurs, pour accomplir un progrès effectif dans la compréhension et la promotion de l’humain?” (Janicaud, 2001, p. 186).

Poco después, Janicaud presentará la también famosa respuesta de Heidegger (1957) a Jean Beaufret, publicada como *Lettre sur l’humanisme*, en la que, como sabemos, el filósofo alemán juzga que todo y cualquier proyecto de dar sentido a un humanismo limita la esencia humana de modo metafísico. Es con ese gesto que Heidegger expone también la posición de Sartre en una tradición metafísica que la analítica del *Dasein* intentó a toda costa evitar y combatir. Aunque Janicaud no afirma explícitamente su enfoque de la conferencia de Sartre y de la respuesta de Heidegger, lleva a entender que este último dio impulso al antihumanismo francés.

Al concluir el primer apartado de su artículo, Janicaud formula una interrogación sobre la necesidad de pensar el ser humano en su “medida verdadera”, con todas las consecuencias éticas y políticas

por Janicaud)–. Esas son, en resumen, las razones que nos hacen retroceder y poner en duda el posicionamiento adoptado de forma enérgica por Janicaud contra Lévinas.

de esa reflexión, dejando de lado las etiquetas humanistas y las reacciones afectivas a su contenido ideológico. Es decir, se trata de tomar impulso en las interrogaciones y provocaciones hechas por Sartre y Heidegger en el sentido de una invitación a pensar el ser humano más allá de él mismo. Considerando la barbarie que se anuncia a principios del siglo XXI, Janicaud propone un modelo de respuesta que se sitúa entre lo demasiado humano (*trop humain*) y lo inhumano.

Para Janicaud (2001) hay una ambivalencia compleja y desconcertante en lo que se pretende caracterizar como humano, sea por considerarse un “objeto” precioso y admirable, pero también monstruoso y espeluznante. Esta polaridad aparece desde la antigüedad grecorromana, mostrando por un lado un compendio de cualidades que honran al ser humano como tal, mientras que otra, de inspiración más secreta, descubre en el ser humano el lugar de las pasiones más incalculables y extremas.

En el mundo contemporáneo, nuevos signos de angustia marcan la ausencia de un norte para el ser humano. Janicaud (2001) tiene en mente el porvenir de la vida, su control y su reproducción, así como el desarrollo de las ciencias cognitivas, de la informática y de los nuevos medios de comunicación. Incluso después de vencida la locura racista y eugénica de los nazis, nacen las incertidumbres más radicales en lo que se refiere a las posibilidades abiertas por la manipulación del capital genético, sobre todo con la clonación y la superación de enfermedades genéticas. La convergencia entre la informática y las ciencias cognitivas hace que la memoria ya no pueda rivalizar con los progresos increíbles del archivo digital y la resolución de problemas por la inteligencia artificial. El desarrollo universal de la informática y el triunfo de Internet conducen las comunicaciones a un progreso incomparable respecto de las generaciones anteriores.

Frente a esas mutaciones y del enorme abismo entre maravillas y frustraciones, cada uno de nosotros se encuentra fragmentado en el interior de sí mismo. Esta contradicción debe ser superada en la

búsqueda de una coherencia, en el sentido de conciliar lo inconciliable, recolocando el problema en la fuente de sus malentendidos: “c’est l’homme: c’est lui-même qui ne cesse de déstabiliser ses propres images et ses propres définitions” (Janicaud, 2001, p. 196). Ante ese desafío, la etiqueta “humanista” no garantiza nada. Para que su uso tenga, de hecho, el efecto deseado, es necesario recolocar urgentemente en cuestión su contenido, para así evitar la catástrofe.

Se proclamer humaniste ne garantit rien. Un mot n’est pas par lui-même porteur de pensée ou de valeur. L’étiquette d’“humaniste” en est un exemple; l’expression est ployable en tous sens: on a vu des humanistes marxistes, chrétiens, technicistes, spiritualistes, matérialistes; on a vu des tyrans se proclamer humanistes; on a même pu prétendre que le nazisme était un humanisme, parce qu’il gardait un fondement métaphysique. Nous retrouvons la confusion et les malentendus! Il serait tentant de laisser tomber le mot; ce ne serait pas une catastrophe; mais je préfère proposer d’en régler précisément l’usage. (Janicaud, 2001, pp. 196-197)

Janicaud considera pretencioso querer aportar, a esta exigencia, respuestas incontestables. Pero considera posible precisar, además de la etiqueta humanista, cómo nuestra libertad debe encarar el porvenir de la especie, presentando una estrategia en quiasma entre ontología y deontología. El lado prescriptivo es el más indispensable en el sentido práctico, pero el menos importante ontológicamente hablando. Las garantías y protecciones a los derechos humanos no deben ser consideradas como fines, sino como medios, para que no se consuman en el horror el delirio racista o el fanatismo ideológico. Sin embargo, ese “humanismo de precaución” no sería, para Janicaud (2001), nuestro último horizonte, porque la unificación globalizante y la obsesión por una comunicación universal no tienen otro efecto que la eliminación de las diferencias y singularidades culturales. En busca de un equilibrio, por lo tanto, el autor cierra su artículo sin explicitar propiamente cómo la ontología podría, de alguna manera, dar cuenta de ese más allá de la dimensión prescriptiva del humanismo “de precaución”.

La crítica del humanismo como humanismo del otro hombre

En este último punto nos gustaría evaluar la actualidad y la pertinencia del artículo de Janicaud. Como hemos visto, él guarda relación con un momento específico de los debates fenomenológicos en Francia, especialmente en lo que respecta al “giro teológico” en fenomenología. Aunque disminuya la importancia a lo que llama un “humanismo de precaución”, y lo haga depender de una dimensión ontológica cuyos desdoblamientos culturales son rápidamente señalados, es verdad que la preocupación ético-política ocupa un lugar importante en su artículo. Janicaud acierta en su diagnóstico cuando pone de relieve las preocupaciones con respecto a los rumbos de la humanidad, en un intento de cruzamiento con el pensamiento filosófico que pone en juego el problema ontológico, el cual no se dejaría absorber por un humanismo reduccionista o esencialista.

Aparentemente, la indicación del embate entre Sartre y Heidegger solo cumple la función textual de apuntar ciertos malentendidos en torno al humanismo que permanecerían produciendo hasta hoy sus efectos. En ese caso, la posición de Janicaud parece indicar estar del lado heideggeriano. El gran problema de asumir esta posición, sin embargo, es que no se consigue formular una ética a partir de Heidegger. Por más que haya intentos en ese sentido,³ a nuestro juicio contrarios al propio pensamiento de Heidegger, fueron infructuosos. Lo que Heidegger pretende, incluso después de la *Kehre*, cuando aborda el arte, la técnica, el habitar y la poesía, es plantear filosóficamente la interrogación sobre el problema del Ser. No se trata aquí de evaluar si Heidegger tenía efectivamente razón contra Sartre o si, por el contrario, su filosofía presenta problemas ineludibles cuyas respuestas podemos encontrar en el pensamiento sartriano. Solo queremos subrayar que si Janicaud no es capaz de ofrecer una respuesta al final de su artículo, ni siquiera se alienta a presentar un esbozo de ella o un camino posible, es debido a su compromiso con la filosofía heideggeriana.

³ Por ejemplo, entre otros, Hodge (1995), Loparic (1995) y Webber (2016).

Nosotros tampoco pretendemos ofrecer aquí una respuesta definitiva a este problema, pero al menos buscamos señalar que el entrecruzamiento entre la dimensión ontológica y una dimensión prescriptiva solo se hace posible a través de la ética. De la publicación de este artículo hasta hoy, los problemas se agravaron. Aumentaron los riesgos y amenazas provenientes de las ciencias cognitivas, de la genética, de las nuevas formas de comunicación, del almacenamiento de informaciones con uso de algoritmos, de la inteligencia artificial y de la automatización. La crisis de la economía global bajo el modelo de producción capitalista, las transformaciones de las relaciones humanas a través de los nuevos medios y el agotamiento de los recursos naturales plantean en conjunto la posibilidad misma del sentido, la vida en comunidad, la democracia y el diálogo intercultural. La escasez vivida bajo la forma de la posibilidad de la barbarie, de la desconfianza de unos con otros, de una total exposición al juego de imágenes producidas en las redes sociales, vienen produciendo efectos alarmantes. Los niveles de patología mental aumentan en proporción vertiginosa, los niños tienen cada vez más dificultades de adaptación y los Estados democráticos sufren la amenaza de un retorno a un fascismo silencioso.

El humanismo nunca estuvo tan vacío, pero eso ocurre coincidentemente en una sociedad que camina hacia el abismo. Nunca fue tan urgente interrogar sobre el humanismo. Sin embargo, no se debe buscar una respuesta al humanismo volviendo en la historia, haciendo revivir algunos de sus sentidos en disputa, cuando se trataba de defender el humanismo “verdadero”, porque el error de todos los humanismos que sostuvieron tal idea estuvo siempre en su pretensión de totalidad.

Si algún camino es posible todavía, si alguna esperanza queda, es porque la interrogación es profundamente ética —en el sentido de una ética de la alteridad—. Sin embargo, para Janicaud esta posibilidad no se menciona en su conferencia, ya que el diálogo con la filosofía de Lévinas ha sido excluido por él desde su texto *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

En ese punto, nos alejamos de Janicaud para reencontrar a Lévinas (1972), que jamás abandonó la posibilidad de un humanismo; pero en un gesto filosófico radical, apartó toda afirmación de cualquier humanismo que ponga la dignidad en el ámbito de la libertad pura de un yo trascendental. Si algún humanismo es todavía posible, ese humanismo es el “humanismo del otro hombre”.

La crisis del humanismo en nuestra época tiene su fuente, para Lévinas (1972), en la experiencia de la ineficacia humana resultante de una abundancia de los medios de acción y de la extensión de nuestras ambiciones. Sin embargo, lo que debe presidir la crítica del humanismo no es pura y simplemente la afirmación de un antihumanismo que, a su vez, dejara escapar la dimensión ética que antecede y gobierna la dimensión ontológica. Una verdadera crítica del humanismo pone en juego una idea de subjetividad que es incapaz de cerrarse en sí misma y es responsable de la defensa del otro hombre.

Conclusiones

Con la crisis teórica y semántica del “humanismo”, ya no queda la opción de regresar a los humanismos superados. O bien se ofrece la opción de un antihumanismo teórico, o bien se busca construir una crítica al humanismo que guarde de él, al menos, la promesa de un reconocimiento de la dignidad y de un porvenir humano que señale hacia la acogida de las singularidades.

El artículo de Dominique Janicaud (2001) es ciertamente un estímulo para pensar hoy en los efectos de la crisis del humanismo y los desafíos de una sociedad globalizada en la que coexisten el progreso tecnológico y los riesgos inherentes a él. Sin embargo, la ausencia de cualquier esbozo de respuesta al final de su artículo deja abierta la posibilidad de una respuesta sobre la necesidad teórica de humanismo.

Las dos dimensiones puestas en relieve por Janicaud en su análisis del humanismo son imprescindibles: la dimensión prescriptiva (normativa) y la dimensión ontológica. Mientras tanto, ninguna

respuesta será alcanzada si el humanismo no ofrece una crítica a lo que jamás se sostuvo en su propio núcleo, como subrayó Lévinas (1972), la fundamentación de la propia libertad como marco cero de un yo trascendental. Solo un humanismo crítico que subraye la dimensión ética que antecede a la constitución del yo puede, efectivamente, responder al fracaso de los humanismos y al ataque antihumanista. Más allá de la dimensión ontológica y prescriptiva, se encuentra la dimensión ética que invierte la libertad a través de la responsabilidad hacia el otro hombre.

Referencias

- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. París: La découverte.
- Heidegger, M. (1957). *Lettre sur l'humanisme*. Edición bilingüe alemán-francés. Trad. Roger Munier. París: Aubier.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger and ethics*. Londres: Routledge.
- Janicaud, D. (1975). *Hegel et le destin de la Grèce*. París: Vrin.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éclat.
- Janicaud, D. (2001). "L'humanisme: les malentendus aux enjeux". *Revue Philosophique de Louvain*, 183-200.
- Janicaud, D., Courtine, J. F., Chrétien, J. L., Marion, J. L., Henry, M., y Ricœur, P. (2000). *Phenomenology and the "theological turn" - The french debate*. Nueva York: Fordham University Press.
- Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. París: Fata Morgana.
- Loparic, Z. (1995). *Ética e finitude*. San Pablo: Educ.
- Ferrater, J. (1996). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. San Pablo: Loyola.
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., y Roy, J. M. (1999). *Naturalizing phenomenology - Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.
- Sartre, J. P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Gallimard.
- Webber, M. (2016). *Ética e Existência: Uma contribuição heideggeriana*. Caxias del Sur: UCS.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 331-347.