

Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética

A possible Heidegger's response to Lévinas' criticism.
Egoity and ontology freedom are transcendental to ethics

JOSÉ ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS
(Pontificia Universidad Javeriana)

Resumen: Lévinas realiza a lo largo de toda su obra una crítica contundente a la ontología de Martin Heidegger. Dicha crítica se puede resumir en la tesis de que la ontología, o estudio del ser, representa el egoísmo y la libertad que se impone y violenta al otro, y es por ello que debe ser sustituida por la ética como filosofía primera. A partir de dicha crítica este breve ensayo desea formular algunas posibles respuestas de Heidegger partiendo de la tesis de que el egoísmo metafísico, basado en la mis-midad del Dasein, y su despliegue a partir de la libertad hermenéutica con la que habita el mundo, son inevitables para pensar cualquier tipo de relación con los demás incluyendo la esfera ética. Es así que el objetivo de este ensayo es replantear los postulados de Heidegger para invitar de nuevo a pensar esta discusión sobre la ontología y la ética.

Palabras Clave: ontología, ética, metafísica, Heidegger, Lévinas

Abstract: Levinas makes a forceful critique of Martin Heidegger's ontology throughout his work. This criticism can be summarized in the thesis that ontology, or study of being, represents selfishness and freedom that imposes itself and violates the other, and that is why it should be replaced by ethics as the primary philosophy. Taking into consideration this criticism, this short essay wishes to formulate some possible Heidegger's responses, as the thesis that metaphysical egoism based on the sameness of Dasein and its unfolding from the hermeneutical freedom with which the world inhabits, are inevitable to think any type or relationship with others including the ethical sphere. Thus, the objective of this essay is to rethink Heidegger's postulates to invite a new thought about this discussion on ontology and ethics.

Keywords: ontology, ethics, metaphysic, Heidegger, Lévinas

Introducción

Los textos *De la esencia del fundamento* y *Principios metafísicos de la lógica* de Heidegger fueron elaborados en los cursos de 1928 y 1929. Estos textos, en compañía de los otros elaborados a finales de la década del veinte, se pueden leer de una forma que representen una respuesta a los diferentes comentarios que se hicieron luego de la publicación y el vuelco que produjo *Ser y tiempo*. Que Heidegger aborde con mayor ahínco en dichos libros el problema de la diferencia ontológica, o el tema de la trascendencia de la subjetividad, la metafísica, la angustia, la nada, entre otros temas,

confirman dicha hipótesis. Para nuestro caso, lo que reafirma esta conjetura son los temas de la mismidad [*Selbsheit*] y de la libertad que, como señala Waelhens sobre esta última en *La filosofía de Martin Heidegger*, es presentada en diferentes matices, pero nunca de forma sistemática (Waelhens, 1945, p. 269). Así pues, analizaremos las afirmaciones de Heidegger sobre su interpretación de la mismidad y la libertad desde la metafísica de la egoidad como posible respuesta a la posterior crítica de Lévinas sobre su olvido del otro y su vínculo con la ética. Para establecer la respuesta de Heidegger sobre dicha crítica no sólo se tendrá en cuenta las afirmaciones explícitas del pensador alemán sobre su reflexión sobre el ser, sino que también abordaremos la filosofía de Lévinas y algunos pasajes de Derrida que permitirán señalar inconsistencias en sus críticas. De esta manera se espera no reafirmar una supremacía del pensamiento heideggeriano sobre el levinasiano, sino, por lo contrario, aportar reflexiones que permitan pensar con mayor profundidad y desde nuevas perspectivas el desacuerdo que hay entre los dos autores.

Para analizar el diálogo entre Lévinas y Heidegger partiremos de una tesis en las que consideramos se sintetiza la crítica del primero al segundo, y en la cual nos concentraremos en analizar si se le hace o no justicia al pensamiento de Martín Heidegger. La tesis es: la ontología, o estudio del ser, representa el egoísmo y el *conatus* que se impone y violenta al otro, por ello debe ser sustituida por la ética como filosofía primera.

1. Lévinas, la pregunta por el otro modo que ser como cuestionamiento a la ontología heideggeriana

Lévinas denuncia a lo largo de sus obras que la ontología heideggeriana reduce la experiencia del ente a un corolario del ser a partir de la actitud autorreferencial del por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*] del [*Dasein*]¹. La ontología de Heidegger estipula una relación existencial con lo ente donde se le configura a partir de la mismidad del [*Dasein*]. Así pues, los entes e individuos que comparecen en el mundo terminan sufriendo el sacrificio de la alteridad eminente de lo otro, haciendo de ellos la posesión que satisface la necesidad del existir y del cuidado de lo *Mismo*. La anulación de esta alteridad es producto de la libertad hermenéutica del *Dasein* sobre los objetos y los otros para cumplir su tener-que-ser-por-mor-de-ser-sí, sacrificando con ello la justicia a la que la alteridad clama en el rostro del otro.

Lévinas no niega que la fenomenología hermenéutica de Heidegger presuponga la libertad como principio ontológico, sino que parte de dicho principio y le critica, pues esta fundamenta la experiencia con lo ente en una forma de posesión, mismidad, y no de justicia. Lévinas afirma que el sentido último de la libertad interpretativa del [*Dasein*] reside en la aprehensión de lo ente por medio de la luz que ilumina y anula la resistencia que presenta la otredad del otro. Anular dicha resistencia tiene como consecuencia la imposición de la tiranía de la libertad sobre la justicia. «El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad [...] antes que la justicia» (Lévinas, 2006, p. 71).

Sobre esto Lévinas hace afirmaciones como el que la ontología como filosofía primera es una filosofía de la potencia, una filosofía de la egoidad, un ateísmo, o como le

¹ El término alemán *Dasein* expresa en el pensamiento de Heidegger tanto la condición ontológica de la existencia humana en cuanto ser abierto a sus posibilidades en el mundo, como también su proximidad con el ser en general en la medida en que es el ente privilegiado para realizar la pregunta por su sentido fundamental.

denominó Derrida, una «violencia de la luz» del ser en cuanto ruptura de la proximidad con la altura y divinidad del otro. El por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*] como fundamento ontológico de la apertura de estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*], y la libertad como esencia de aquel, hacen de su modo de ser interpretativo la posesión y la potencia de disponer de lo otro, generando una negación de la alteridad. Para Lévinas la libertad del ser es la tiranía de la soledad que violenta toda trascendencia ética. Derrida secunda el pensamiento del autor de *Totalidad e infinito* con las siguientes palabras:

Más grave, privarse de lo otro [...], privarse de lo otro es encerrarse en una soledad (mala soledad de solidez y de identidad consigo) y reprimir la trascendencia ética. En efecto, si la tradición parmenídea [...] ignora la irreductible soledad del <existente>, ignora, por ello mismo, la relación con lo otro. Aquella no piensa la soledad, no aparece como soledad porque es soledad en totalidad y opacidad. <El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma; es la estructura de la razón misma>. Hay, pues, un soliloquio de la razón y una soledad de la luz. Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, la fenomenología y la ontología serían, pues, filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política (Derrida, 1989, p. 124).

El análisis que Derrida ofrece en *Violencia y metafísica* hace honor plenamente a las tesis levinasianas, pues expone tanto el origen como las consecuencias de una filosofía que parte del ser, lo que denominaría después Lévinas como «esencia» en cuanto el acto de permanecer en sí mismo. Es por tal razón que el pensador lituano en *De otro modo que ser...* afirma que «la guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia, [...] la esencia es el sincronismo extremo de la guerra» (Lévinas, 2003 p. 46-47). La metáfora heliológica, que es la idea del Bien que nos otorgó Platón, y que según Lévinas y Derrida, Heidegger recoge en su filosofía a partir de la luz del ser [*Lichtung*], se concreta en una violencia ontológica que sintetiza el malestar o el fantasma del nihilismo que ha rodeado a la humanidad en sus postrimerías. Al carácter inhumano y ateo de la esencia, de la mismidad, del ser que desconoce toda alteridad, se le contrapone un humanismo de la responsabilidad, un *humanismo del otro hombre*².

El humanismo del otro hombre como propuesta de Lévinas parece ser el giro copernicano por excelencia, pues reemplaza a la metafísica de la trascendencia ontológica por la metafísica ética de la responsabilidad. El giro copernicano de la metafísica ética sobre la ontología es, siguiendo la metáfora de Derrida, el parricidio contra el ser que se ha impuesto a lo largo de la historia para que emerja e impere la alteridad. Este giro copernicano o parricidio es, en pocas palabras, la inversión que Lévinas ya había

² A diferencia de Heidegger, Lévinas en diferentes obras manifestó un humanismo a partir del otro donde la trascendencia del hombre estaba en su responsabilidad con el prójimo y no en su reafirmación racional. Heidegger por su cuenta, en la reconocida *Carta sobre el humanismo*, que se podría tomar como una reevaluación de *Ser y Tiempo* a la luz de la posguerra, rechaza los humanismos establecidos a lo largo de la historia pues no acuden al problema trascendental del ser. Heidegger considera que solo desde este punto de partida se le puede otorgar la verdadera dignidad del hombre. Sin embargo, se debe mencionar que su rechazo al humanismo no es una negación de la ética, tampoco manifiesta un nihilismo, y mucho menos es una manifestación pesimista de la humanidad. Por lo contrario, el esfuerzo en cada obra realizada por el autor es salvar la dignidad del hombre que fue perdida por el olvido de la pregunta por el ser y del [*Dasein*] como su pastor. Es en este sentido que debemos tomarnos en serio las palabras de Heidegger al decir que hablar contra el humanismo no se debe pensar como una defensa de lo in-humano y una glorificación de lo despiadado, por lo contrario, criticarlo es una invitación a abrir los surcos de un pensamiento que apenas se visibiliza por la neblina de su olvido como por el encubrimiento producido por «ismos».

manifestado en *Totalidad e infinito*: «al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología» (Lévinas, 2006, p. 214).

Lévinas a lo largo de sus obras, y con mayor énfasis en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, resaltará la importancia de volver a mirar el papel de la sensibilidad en el plano ético olvidada por filósofos como Kant, Hegel y Heidegger. Es insistente en el asunto de que la sensibilidad no es una capacidad de objetivar los datos que vienen del mundo, la sensibilidad, por lo contrario, es la corporeidad misma. El otro se revela ante mí no como objeto tematizable, sino como rostro que evidencia la exposición a la vulnerabilidad de la indigencia, del maltrato, del hambre, de la enfermedad, de la vejez, y que, por tal razón, reclama la hospitalidad. En este sentido, y según Lévinas, la ontología no revela ningún rostro, el ser heideggeriano carece de él, es el ser de nadie. La ontología a los ojos de Lévinas configura seres sin hambre, seres sin la vulnerabilidad que marca sus rostros, en suma, seres sin cuerpos. La sensibilidad es, entonces, afectividad, hospitalidad y sentimiento que estremecen al pensamiento.

Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprensión de esta miseria y de esta hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es como la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. [...] En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia, no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su grandeza (Lévinas, 2006, p. 213).

En *Ética e infinito* Philippe Nemo realiza una interesante entrevista a Lévinas y entre las preguntas que le realizó al filósofo lituano está una sobre la responsabilidad moral que versa de la siguiente manera: «Husserl ya había hablado de la responsabilidad, pero de una responsabilidad para con la verdad; Heidegger había hablado de la [responsabilidad por la] autenticidad. ¿Qué entiende usted mismo por responsabilidad?» (Lévinas, 1991, p. 89). Lévinas responde a partir de la teoría de la subjetividad como responsabilidad para con el otro que abordó en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la cual sostiene que «la ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es, en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo» (Lévinas, 1991, p. 89).

La subjetividad para Lévinas no es libertad, pues el ser no puede abarcar, como ya se señaló hasta este momento, lo absolutamente otro; no sólo escapa de su dominio, sino que lo irrumpe hasta el punto de transformar y consolidar su universo. En cuanto el rostro me pide y me ordena, la subjetividad y su presunta libertad se ve cuestionada, pues ante el clamor del otro mi voluntad se ve sustituida por la pasividad de ser rehén del otro. Esta relación con el otro, entonces, ya no es una relación entre iguales, la libertad y el gozo de la ipseidad se ven remplazados por la heteronomía en la que me encuentro ante la epifanía del rostro. La relación intersubjetiva es, entonces, una relación asimétrica, debo responder por el otro sin importar si esta responsabilidad del otro sea correspondida. Subjetividad es gozo, voluntad y libertad, totalmente rota por el otro. La frase de *Los Hermanos Karamazov* de Dostoievski que citaba con frecuencia Lévinas sintetiza su pensamiento respecto a la subjetividad como responsabilidad para el otro: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros» (Lévinas, 1991, pp. 92-93).

La obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es producto de un análisis y una reformulación de las tesis expuestas en *Totalidad e infinito*. El producto de la

coyuntura temporal entre cada una de las obras manifiesta la radicalización por parte del autor al afirmar que la ética no es solo cuestionamiento a la subjetividad por parte del otro, sino que es una ética de la responsabilidad que debe partir de la comprensión de la subjetividad como ser-para-el-otro, como pasividad y substitución. En palabras de Rafael Fernández a partir de su obra *Creo, luego existo. Revelación y religión en Lévinas*: «este hombre solo es humano cuando está a la escucha de una Palabra proveniente de otro lugar. Esto supone que el *yo* de la identidad se expresa como el “heme aquí” bíblico; subjetividad profética; es decir, dispuesta a dar testimonio» (Fernández, 2015, p. 219). La sensibilidad constituye la subjetividad como la obsesión por el otro como desnucleamiento del ser. A esta radicalización por parte de Lévinas es lo que Fernández denomina reducción ética de la responsabilidad como respuesta a la reducción fenomenología de Heidegger.

La reducción ética que realiza Lévinas parte de su comprensión de sensibilidad. Lévinas considera la sensibilidad como la vulnerabilidad del otro ante la enfermedad, el maltrato, y el hambre. La sensibilidad en este sentido ético es la significatividad previa a toda significatividad, pues el cuerpo es el vínculo ético y originario que va más allá del comprender. Lévinas indica el valor ético de la corporeidad que va más allá de los rasgos y cualidades de lo material para señalar la emergencia acusativa del otro clamando «no matarás», la corporeidad es la materialización del kerigma an-arquico que constituye la humanidad del hombre:

Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación— y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel (Lévinas, 2003, p. 136).

La reducción ética de Lévinas es una explosión de la fenomenología del ser. Sin embargo, ella, por sus postulados, deja la inquietud si es o no fenomenológica. Lévinas acude a la sensibilidad como fundamento de la proximidad con el otro en la medida en que esta, más que gozo, es vulnerabilidad. Empero, esta vulnerabilidad del cuerpo, que en primera instancia es una aproximación fenomenológica, se ve permeada por una comprensión metafísica e incluso casi teológica que el mismo Lévinas expone por medio de conceptos como lo son deseo metafísico, mandato, revelación, kerigma, encarnación, entre otros, que van más allá del fenómeno de la intersubjetividad en su aspecto meramente fenomenológico y fáctico³. Este plano trascendente, que es fundamental en la reducción ética, termina definiendo la subjetividad como substitución. Lévinas lo manifestó en *De otro modo que ser* como la encarnación del mandato pre-originario de la ley de Dios como condición constitutiva de la humanidad como ser-para-el-otro. Esta reducción ética nos invita a pensar en una meta-fenomenología,

³ Para abordar la oscilación entre la filosofía y la religión en Lévinas se sugiere revisar el texto de Rafael Fernández *Creo, luego existo. Revelación y religión en Lévinas*. De dicha obra vale resaltar, entre muchos pasajes, el siguiente fragmento donde parafrasea a Lévinas en su obra *Entre nosotros*: «La práctica moral da cuenta del sentido espiritual de la metafísica y también de la religión. [...] La religión es relación, socialidad, y al igual que la metafísica tiene su sentido en las relaciones sociales: “la relación con el prójimo no es ontológica”. Este lazo con el otro que no se reduce a la representación del otro, sino a su invocación, y donde la invocación no es precedida por una comprensión, la llamamos *religión*» (Fernández, 2013, p. 205).

o en una espiritualidad previa a la fenomenología. En otras palabras, y atendiendo a la interpretación que Rafael Fernández realiza de la hermenéutica de Lévinas sobre las Sagradas Escrituras, «el Dasein, el ser en el mundo, no rinde cuenta del hecho de que el humano es también humano-abierto-a-las-escrituras; es decir, que lo humano es requerido por una sollicitación ética, el hombre ha recibido el llamado a responder por el otro» (Fernández, 2013, p. 156). Esta interpretación confirma el deseo de Lévinas en exponer el judaísmo como humanismo manifestado en su obra *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*, pues si la reducción fenomenológica de Heidegger pretendía establecer el ser que se esconde en todo dato óptico o experiencia fáctica, la reducción ética por parte de Lévinas, queriendo ir a lo a priori de todo a priori, quiere estipular la significancia de toda significancia mediante lo que parece ser una metafísica teológica que es previa a toda fenomenología y a toda facticidad.

Es en este sentido que para Lévinas la metafísica ética es lo que posibilita la humanidad misma. Es un hecho que el hombre es un ser mortal que habita el mundo, sin embargo, su sentido no reside en ello, su sentido no reside en un para sí, sino, por lo contrario, en otro lugar, es decir, en la proximidad del otro. La humanidad no puede definirse desde la subjetividad que ha pensado hasta ahora la tradición, ella es *conatus*. La humanidad sólo puede generarse a partir del desinterés y el rendimiento ante el rostro del otro que suplica. La ética ni es una ciencia entre otras, ni tampoco es una corriente filosófica secundaria como se ha desdeñado a lo largo de los últimos siglos. Por lo contrario, Lévinas le otorga el lugar de filosofía primera, es decir, el fundamento de la condición humana. En este sentido, como lo afirma Jesús María Ayuso en la introducción de *Ética e infinito*:

Si puede decirse que somos <seres humanos>, la ética significa que el sustantivo encuentre su razón *de ser* en el adjetivo, que el ser se voltee o se convierta en algo humano, es decir, que seamos <seres humanos>; en pocas palabras, que el hombre lleve a cabo el estallido ético de la ontología (Lévinas, 1991, p. 16-17).

Según lo expuesto hasta este momento podemos decir que, si la subjetividad radica en la pasividad de ser rehén del otro ante sus acciones y menesteres, y que, si la libertad no radica en la voluntad y libertad, sino que está en la heteronomía que impera previamente a todo acto noético, entonces la trascendencia heideggeriana de ser-en-el-mundo queda superada por la trascendencia del otro que es anterior a ella. La metafísica del otro, que muestra las falencias de la ontología desde su imposibilidad de aprehender y de conceptualizar el encuentro con el otro, pasando por la violencia de la luz del ser que reduce la alteridad a lo *Mismo*, y que llega a las consecuencias violentas y negativas de una historia trazada por el ser, es, entonces, una lucha contra la violencia metafísica.

2. Heidegger, el estudio de la mismidad y la violencia metafísica como el a priori de lo óptico-ético

La lucha contra la violencia por parte de Lévinas presupone la comprensión de la metafísica de la violencia expuesta por Heidegger en *Introducción a la metafísica*. Allí el filósofo alemán aborda el problema de la esencia del hombre que expone como la confrontación [*pólemos*] del hombre con lo ente. Para esto interpreta la *Antígona* de Sófocles para dar cuenta de la esencia del hombre como pavoroso [*deinon*] en su doble acepción: por un lado, como los pavorosos actos de imposición y sometimiento del ente, y por otro lado como la condición existencial y no meramente contingente del

ser violento, es decir, como su condición originaria con la que el [*Dasein*] trasciende lo ente y lo constituye para poder crear y darse a sí mismo un mundo. En el coro de Antígona donde se afirma que «aunque existen muchas cosas pavorosas, nada, sin embargo, sobrepasa al hombre» (GA 40, p. 136), se expone el carácter pavoroso de lo ente y del hombre, otorgándole a este último un grado más alto en comparación con el mar, las montañas, los animales, y demás entes que salen a su paso. La altitud del hombre en comparación con el ente consiste en que abre su propio camino dominando a lo ente bien sea surcando las olas en sus navíos, arando el campo, cazando animales, construyendo ciudades, entre otras actividades. El hombre transgrede y trasciende la «pavorosidad» de lo ente a partir de la comprensión de la totalidad. De esta manera el hombre no sólo trasciende a lo ente sino a sí mismo, generando por un lado su accesibilidad al mundo y por el otro su sentido:

Este transgredir, roturar, capturar, y domar constituyen en sí mismos la apertura del ente *en tanto* mar, *en tanto* tierra, *en tanto* animal. La transgresión y rotura sólo se producen cuando los poderes del lenguaje, de la comprensión, del temple de alma y del construir son dominados en su propia actitud violenta. La actitud violenta del decir poético, del proyecto noético, de las configuraciones constructivas, del obrar político, no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él. Este estado abierto del ente constituye aquel poder que el hombre debe vencer para convertirse con su actitud violenta en él mismo en medio del ente, es decir, para hacerlo histórico (GA 40, p. 145).

Según lo anterior podemos decir que el modo de existir del [*Dasein*] es ya superación del ente, pues su constitución fundamental interpretativa como ser-pre-ocupado-de-sí [*Worumwillen*] configura un todo significativo que hace posible que el ser de los entes brote y con ello que el [*Dasein*] trascienda al lugar del mundo. Así pues, la lucha contra la violencia metafísica por parte de Lévinas, o lo que es oponer la ética a la ontología, representa la tarea de un pensar a partir del trasfondo de la violencia. Sin embargo, y es en lo que debemos concentrar ahora nuestros esfuerzos, necesitamos estudiar hasta qué punto esta violencia metafísica que parte del ser-por-mor-de-sí [*Worumwillen*] es óptica, inmoral, o inhumana o, por lo contrario, su carácter trascendental señala simplemente el fundamento para toda posibilidad de existencia del [*Dasein*] y todo lo que a ella concierne, como lo es también el ser-con-otros [*Mitsein*] y una posible ética.

En *Principios metafísicos de la lógica* Heidegger, luego de haber explicado la tesis de que el estar-en-el-mundo del [*Dasein*] ya es trascendencia a razón de que el por-mor-de-sí [*Worumwillen*] es la unidad originaria e interpretativa de la totalidad, pasa a preguntarse cuál es y en qué consiste el fin último por el cual el [*Dasein*] existe (GA 26, p. 217). A esto responde con cautela advirtiendo que dicha pregunta es ambigua y precipitada, pues presupone un fin general u objetivo que indica ya de antemano una mala comprensión del *Dasein*, que más adelante analizaremos. Luego de ello Heidegger afirma que se debe analizar con mayor detenimiento el por-mor-de-sí [*Worumwillen*] para no caer en malas interpretaciones y para comprender la profundidad y el objetivo de este fundamento, así como de la libertad que es su esencia.

Heidegger afirma que «a la esencia del *Dasein* le pertenece que a él le interese su propio ser» (GA 26, p. 218). Con ello quiere indicar que la determinación esencial del ser del ente que llamamos [*Dasein*] es ser-por-mor-de-sí [*Worumwillen*] en el sentido de preocuparse de sí mismo. Ante esta tesis Heidegger es consciente, y tal vez por las múltiples críticas o respuestas que recibió luego de publicar *Ser y Tiempo*, que se le puede responder con la idea de que esto es erróneo pues los seres humanos, en

diferentes momentos, «se sacrifican por otros y se entregan a la amistad con otros y a la unión con ellos» (GA 26, p. 218), y que, por tal razón, el carácter esencial del [*Dasein*] no es un ser-por-mor-de-sí [*Worumwillen*] que aparenta llevar consigo la megalomanía de considerar el mundo y lo que comparece en él a su consideración única. Heidegger tajantemente responde que dicha corrección es superflua, «porque sería corregir algo que no puede corregirse» (GA 26, p. 218). El autor de *Ser y Tiempo* responde de tal forma no para reivindicar una existencia fáustica del [*Dasein*], pues esto representaría una locura que cae por su propio peso no solo por las limitantes con las que se enfrenta la voluntad del [*Dasein*] en relación a sus propios deseos, sino también porque esta disposición egoísta del [*Dasein*] no marca su esencia ontológica. La afirmación de Heidegger según la cual la corrección altruista indicada arriba es superflua quiere señalar, por lo contrario, que el existir como *preocupado* de sí es irremediable, o, en otros términos, inevitable, pues ontológicamente así es que el [*Dasein*] está y hace posible su propia existencia en el mundo. Que a la esencia del [*Dasein*] le pertenece que a él se preocupe por su propio ser no es una tesis de tipo óntico que demuestre o normativice la facticidad del Dasein de modo individualista, sino que es una mera *indicación ontológica* de su existencia que no excluye la relación ni el sacrificio por los otros, sino que, por lo contrario, dicha relación la presupone:

La proposición mencionada no es la afirmación óntica del hecho de que todos los seres humanos fácticamente existentes utilizan o deben realizar siempre lo que está a su alrededor solamente para sus fines egoístas. La proposición ontológica —a la esencia del Dasein le pertenece que su propio ser consista en su por mor de— no excluye que fácticamente al ser humano le interese el ser de otro; que esta proposición ontológica proporcione precisamente el fundamento metafísico de la posibilidad de que algo así como que el Dasein sea capaz de ser con otros, de ser para ellos y gracias ellos. En otras palabras, si en el inicio de una analítica ontológica del Dasein y en inmediata conexión con la proposición de la trascendencia se encuentra la proposición: a la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser, es entonces, *una sencilla norma de la metodología* más primitiva al menos preguntarse si esta proposición ontológica acerca de la esencia o puede enunciar una tesis óntica, concerniente a la concepción del mundo, que predique un egoísmo que podríamos denominar individualista (GA 26, p. 218-219, cursivas mías).

Heidegger exige entonces: 1) distinguir el sentido ontológico y óntico de la proposición «a la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser»; y que 2) el sentido ontológico de esta proposición es fundamento de cualquier posibilidad de comportamiento óntico del [*Dasein*] respecto a los otros. A continuación de la cita anterior Heidegger afirma que «en esta proposición y en todas las relacionadas con ella, no se trata de un egoísmo existencial, ético, sino de una caracterización metafísico-ontológica de la egoidad del Dasein en general» (GA 26, p. 219). Con esta aclaración Heidegger procede a explicar en qué consiste el carácter ontológico de la proposición ya mencionada y por qué no se debe confundir con una caracterización del actuar óntico del [*Dasein*]. Al preguntarnos por la egoidad como esencial del [*Dasein*], debemos aclarar cuál es el fundamento y cómo es la relación del Dasein con los otros. Heidegger, siendo consecuente con lo expuesto en relación con el fundamento del estar-en-el-mundo, es decir, la preocupación de sí y la libertad como su esencia, invita a que se reflexione sobre ello:

Sólo porque el Dasein está determinado primariamente por la egoidad, puede fácticamente existir para otro Dasein y existir con él como un tú. El tú no es un duplicado óntico de un fáctico yo; pero tampoco un tú como tal puede existir y ser él mismo para otro yo en tanto que tú si no hay en absoluto Dasein, es decir, si no está fundado en la egoidad. *La egoidad*

perteneciente a la trascendencia del Dasein es la condición metafísica de posibilidad de que exista un Dasein y de que pueda existir una relación yo-tú. Asimismo, el tú es tú del modo más inmediato cuando no es simplemente otro yo, sino un: tú eres tú mismo. Esta mismidad es, sin embargo, su libertad y esta es idéntica con la egoidad, en virtud de la cual el Dasein puede ser tanto egoísta como altruista (GA 26, p. 219, cursivas mías).

A partir de lo anterior se puede decir que la egoidad es la condición metafísica para que exista una relación yo-tú, y, además, es la condición metafísica de posibilidad para la libertad del [Dasein] de actuar de forma egoísta o altruista. La otredad y el tipo de relación que se dé con el otro parte solamente del principio metafísico de ser-para-sí-mismo.

La evidencia fenoménica de nuestra propia existencia que se sintetiza en la posibilidad de expresar «yo soy» marca una distinción entre nuestra existencia respecto a otro ente. Esta expresión óntica, sin embargo, tiene como telón de fondo la labor ontológica que recae sobre el [Dasein] de asumir su tener-que-ser [zu-Sein] en un contexto histórico al que fue arrojado y del cual debe hacerse cargo, es decir, de su historicidad. Todo [Dasein] existe preocupado de sí mismo, pues su existencia, que es su propia tarea impuesta sin decisión previa, le incumbe de forma inmediata a su propia posibilidad de ser. Ser-cada-vez-mío [Jemeingkeit] implica lo concreto de la existencia de cada [Dasein], pues el marco al que fue arrojado [Geworfenheit], y su tener-que-ser [zu-Sein] no es objetivo, no es universal, sino por lo contrario, es distinto y, por lo tanto, *cada uno se preocupa de alguna manera por su propio ser* bajo las circunstancias dadas y de un modo determinado, escogiendo maneras de ser que pueden ser inauténticas o auténticas. Al respecto Heidegger asevera en *Ser y Tiempo* que:

El Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su posibilidad, y no la “tiene” tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse “aparentemente” (GA 2, § 9, p. 70).

Con el término [Dasein] se debe recordar que no se expresa a alguien en particular, ni mucho menos un deber ser, sino, por lo contrario, se señala la mismidad en general de los entes que habitan el mundo de tal modo y con los cuales comparte su existencia, tema que en el siguiente apartado se abordará. Es por tal razón que el [Dasein], en su carácter de ser-cada-vez-mío [Jemeingkeit], es un proyecto propio [Entwurf] bajo las posibilidades concretas de tú, él, ella, nosotros, y yo mismo. «La forma en que cada uno se preocupa por su ser determina cada vez su tipo de existencia» (Escudero, 2016, p. 153). A razón de que el [Dasein] constituye la totalidad de los entes que comparecen ante él de acuerdo con su labor ontológica, la egoidad metafísica se presenta como condición metafísica de posibilidad para la mismidad y su poder estar-en-el mundo, el cual contiene a su vez el co-estar.

Como distinta del yo o el tú factico, la yoidad neutral o egoidad del Dasein es la condición metafísica de posibilidad para que emerja un yo-tú, pues el «tú» no es un duplicado del «yo». Cada existencia está marcada por un por-mor-de-sí [Worumwillen] propio que debe tener en cuenta su historicidad como también el trabajo de determinar cómo va a asumir esta existencia. La ipseidad, marcada por la egoidad metafísica, no es, entonces, un criterio óntico de permanecer en sí, sino un criterio ontológico que permite que el «yo» y el «tú» sea cada cual él mismo. El otro comparece ante mí a partir de su preocupación por sí mismo, al enfrentar sus posibilidades futuras desde

su facticidad, lo que indica su propia condición ontológica de ser-cada-vez-suyo, y, a la vez, su libertad ontológica, es decir, a partir de la apertura de sus posibilidades que constituyen su modo de ser hermenéutico y a las que debe enfrentar desde sus decisiones y actos en los cuales se puede perder y caer en la inautenticidad, o en los que se puede ganar moviéndose hacia su autenticidad. Para Heidegger, y siendo una posible respuesta a Lévinas, la otredad solamente es posible a partir del principio de la egoidad metafísica que estipula que a «la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser».

Ahora debemos tener en cuenta la tesis de Heidegger de que la egoidad es la condición metafísica para la libertad del Dasein de actuar de forma egoísta o altruista. Sin embargo, para ello partimos de las siguientes palabras de Heidegger sobre el encuentro entre el yo-y-tú, que desde su punto de vista presupone todo estudio que desee analizarlo y a la que toda corrección termina siendo superflua porque, como ya se manifestó, es «querer corregir algo que no puede corregirse»:

Ciertamente, ya en el hecho de que podamos convertir en problema la relación yo-tú se pone de manifiesto que nosotros trascendemos en cada caso el yo fáctico y el tú fáctico y comprendemos la relación como una relación referente al Dasein en general, es decir, en su neutralidad y egoidad metafísicas; sin duda, lo hacemos la mayoría de las veces sin sospechar estos presupuestos evidentes de suyo. Ningún análisis de las posibles relaciones entre el yo y el tú, por interesante y multiforme que sea, puede resolver el problema metafísico del Dasein porque no puede ni siquiera plantearlo, sino que a lo largo de todo ese análisis y desde su comienzo presupone ya entera, en cierta forma, la analítica del Dasein y constantemente hace uso de ella. Hoy el problema de la relación yo-tú, por motivos totalmente distintos, ha adquirido un interés con referencia a la concepción del mundo. Son problemas sociológicos, teológicos, políticos, biológicos, éticos, los que proporcionan una especial importancia a la relación yo-tú; sin embargo, el problema filosófico queda encubierto por eso (GA 26, p. 219).

La tesis de Heidegger es clara, toda investigación o problemática en torno a la relación yo-tú presupone la mismidad metafísica tal como se ha descrito⁴. Cualquier solución o análisis se da sobre este fundamento, pues nada más la expresión yo-tú implica un proceso de diferenciación ontológico entre la subjetividad de cada uno de los que se dan en el encuentro, y que esto solamente es posible por la apertura al mundo del Dasein que existe preocupado por sí mismo, pues permite comprender al otro como otro y no como algo propio. Hablar de yo-tú implica previamente, entonces, poder diferenciar la mismidad de cada uno de los entes con los que co-existo [*Mitdasein*] como comprenderles y comprenderme como un Dasein que es, ontológicamente también, un ser-con-otros [*Mitsein*].

Desde la perspectiva de Heidegger se podría decir que Lévinas cae en el error de 1) no asumir que el problema metafísico del Dasein que lleva a la mismidad es irresoluble, pues todo estudio necesariamente le presupone, 2) o no considerar la distinción óptica y ontológica que enfatiza constantemente Heidegger, o 3) radicaliza los presupuestos ontológicos del mismo hasta el punto de presuponer que la egoidad de la que se habla

⁴ Se debe aclarar que el aspecto de la mismidad al que se refiere este texto está solamente ligado a su noción metafísica de egoidad y no a los aspectos en relación con la autenticidad del [*Dasein*] propios de *Ser y tiempo* con los que claramente están relacionados. El objetivo que aquí se busca alcanzar radica en analizar y elucidar las condiciones ontológicas con las cuales es posible que cada [*Dasein*] se comprenda como un «yo», como también que se comprenda la condición de arrojado de cada [*Dasein*] a sus propias posibilidades de ganarse o perderse tanto a nivel existencial como también en un nivel ético-óntico.

es de carácter óntico, y que representa una violencia e injusticia al otro en el reino de lo fáctico. Ante la afirmación de Derrida de que «el yo no puede engendrar en sí la alteridad sin el encuentro del otro» (Derrida, 1989, p. 128) o la idea de Lévinas de que mi relación con respecto al prójimo no es nunca la recíproca de la que va de él a mí, pues nunca estoy libre en relación con el otro, Heidegger respondería que ambos enunciados presuponen su ontología, pues los términos «yo» y «tú» son sólo posibles por la ipseidad que cada uno de ellos contiene. De igual manera que para que un objeto emerja como tal debió haber aparecido a la comprensión del [*Dasein*] a partir de su apertura a sus posibilidades propias que le da la capacidad de diferenciar entre el ente y él; de igual manera para que se dé la posibilidad de comprender al otro como otro se requiere de la mismidad de los que comparecen en tal encuentro, se requiere del fundamento del preocuparse de sí. En relación con los entes el [*Dasein*] constituye una diferencia ontológica, y en relación con los entes que son [*Dasein*] se reconoce una diferencia marcada por la ipseidad en general. A pesar de esto se debe hacer énfasis también en que el esclarecimiento que se da en el encuentro y que hace posible el fundamento trascendental de cada uno de los [*Dasein*] existentes, no implica un domino entre alguno de ellos como lo creen Lévinas y Derrida, sino que es la mera indicación de diferenciación ontológica que se requiere para que emerja un yo y un tú, y, por lo tanto, se trata del fundamento de la posibilidad de comportarme con el otro de forma egoísta, altruista, o de otros modos. La situación descrita la explica Heidegger con gran elocuencia en el siguiente fragmento:

Sólo porque en virtud de su mismidad se puede elegir expresamente a sí mismo, el *Dasein* puede comprometerse en favor del otro, y sólo porque, el *Dasein*, en el ser-por-sí-mismo, puede comprender algo como “mismo”, puede escuchar, por otra parte, a un tú mismo. Sólo porque el *Dasein*, constituido por el por mor de, existe en la mismidad, sólo por esto, es posible algo como una comunidad humana. *Estas son proposiciones primarias, existenciales ontológicas, sobre la esencia, y no tesis éticas acerca de si el egoísmo antecede o sucede al altruismo.* El fenómeno, concebido de forma ontológico-existencial, del auténtico elegirse-a-sí-mismo trae a la luz, del modo más radical, la mismidad metafísica del *Dasein*, y esto quiere decir: la trascendencia en tanto que trascender su propio ser, el ente en cuanto ser-con-otros y el ente en el sentido de naturaleza y de utensilios. Desde este punto de vista metodológico, se tiene aquí de nuevo la indicación de una construcción ontológico-existencial extrema (GA 26, p. 222-223, cursivas mías).

Los conceptos de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*], tener-que-ser [*zu-Sein*], ser-arrojado [*Geworfenheit*], y por-mor-de [*Worumwillen*] son lo que Heidegger ha denominado en diferentes momentos como indicación formal [*Formale Anzeige*]. Con dicho término se quiere señalar, en oposición a una comprensión teórica de los entes determinados de forma esencial y objetiva por su mero estar-ahí [*Vorhandenheit*], la formalidad a priori y vacía de algún contenido prefijado a la existencia del [*Dasein*] que le condiciona de forma cósmica, esencial, e incluso teleológica, y que por tal razón anula su más concreta esencia, a saber, ser pura apertura, ser proyecto a realizar a partir de la libertad. «La “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]» (GA 2, §9, 69). La indicación formal no quiere exponer, entonces, qué es el [*Dasein*], pues ello sería definirle y, por lo tanto, clausurar su carácter de apertura, sino, por lo contrario, el cómo apriorístico de la existencia del [*Dasein*]. Al ser la pregunta por el sentido del ser del [*Dasein*] el punto de partida de la ontología de la facticidad, la fenomenología hermenéutica develará los existenciales del [*Dasein*] que exponen sus modos a priori de ser en el mundo. Así pues, cuando Heidegger afirma en la cita anterior que el sentido del [*Dasein*] es el ser-por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*], no está afirmando o

prescribiendo una conducta óptica del [*Dasein*], no le está asignando un contenido, sino, por lo contrario, está manifestando la *indicación formal* y ontológica que marca la *ipseidad* en general de todos los entes que son [*Dasein*] y que posibilita por tal razón su ser-con [*Mitsein*], la pluralidad de estos, y, además, toda posible conducta dentro de aquella coexistencia [*Mitdasein*]. Analizando el yo como indicación formal, Ramón Rodríguez afirma lo siguiente:

Es este el sentido metódico fundamental de la indicación formal: aprovechar la amplitud y vaciedad de lo formal, que no prejuzga el tipo de objeto al que se aplica, para desvincularlo de la actitud teórica que tiende a objetivar el significado en propiedades ópticas de un ente que <está ahí> (*vorhanden*). Pero, como sabemos, lo propio de la existencia no es el qué de sus caracteres objetivos (quididad o esencia), sin el cómo, la forma de ser por la que, a partir de esos caracteres, tiene que realizar su propio ser (existencia). Que el yo sea una indicación formal significa entonces que el yo ofrecido por la autoconciencia no es una representación de nosotros mismos que nos comprometa a entenderlo como una entidad dada [...] Por lo contrario, tomarlo como indicación formal inhibe el presupuesto de la objetivación y deja abierto el sentido del yo hasta que el análisis de diversos comportamientos, cotidianos pero relevantes, concreten su sentido (Rodríguez, 2015, p. 124).

Bajo la indicación ontológica de que sólo a partir de la preocupación por-sí-mismo puede emerger la mismidad en la que se hace posible un tú mismo y un yo mismo, se obtiene por consecuencia, entonces, que el encuentro y el compromiso con el otro sólo es posible desde aquel principio. Solamente es posible un encuentro eficiente de responsabilidad o sacrificio por el otro, o un encuentro deficiente de olvido, rechazo y de violencia, si previamente, de forma ontológica, se constituyó la mismidad de cada uno de los que comparecen.

3. Análisis de la coexistencia a partir de la egoidad metafísica

Ahora bien, hasta este momento se ha expuesto cómo la egoidad metafísica es una mera indicación ontológica que posibilita tanto la coexistencia y la intersubjetividad, pero no hemos analizado en qué consisten estas dos últimas. Es decir, no hemos analizado fenomenológicamente cómo comparecen los otros en la cotidianidad, ni tampoco nos hemos adentrado plenamente sobre cómo la egoidad metafísica es el fundamento de la libertad para actuar en el aspecto óptico de forma egoísta o altruista.

En el inicio del párrafo §25 de *Ser y Tiempo* Heidegger nos dice que ante la pregunta de quién es ese ente que comparece en la cotidianidad, se debe responder diciendo que «el [*Dasein*] es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación *apunta hacia* una estructura *ontológica*, pero solo eso» (GA 2, §25, p. 142). Responder de forma ontológica y no de forma óptica a la pregunta de quién es el ente que comparece en el mundo, nos remite al ser-cada-vez-mío [*Jemeingkeit*] de cada uno de nosotros por el que tenemos que ser a partir de las determinaciones concretas a las que fuimos arrojados. Sin embargo, la posibilidad óptica de poder decir «yo soy» es engañosa y desdibuja el sentido ontológico de dicha afirmación, pues en nuestro estar arrojados y ocupados en nuestra cotidianidad, somos absorbidos hasta el punto de que el quien del existir cotidiano pueda no ser precisamente yo mismo.

Heidegger toma el análisis hecho sobre el estar-en-el-mundo como una constatación de que ningún [*Dasein*] está sin mundo y que de igual modo tampoco se da un [*Dasein*] de forma inmediata aislado de los otros (GA 2, §25, p. 143). Sin embargo, este *factum* que indica el coexistir [*Mitdasein*] del *Dasein* con los otros no debe tomarse como una

obviedad, sino, por lo contrario, es una constatación fenoménica que instiga a la tarea fenomenológico-ontológica de develar en qué consiste dicho coexistir a partir de la originaria cotidianidad en la que el [*Dasein*] ya siempre se está relacionado con los otros.

Si la analítica del [*Dasein*] pretendía develar en qué consistía el estar-en-el-mundo mostrando con ello las características y modos de ser de este ente, dicha analítica debe tener en cuenta, también, el ser-con-otros [*Mitsein*], «pues si no hay yo sin mundo, no hay tampoco yo sin otro» (Waelhens, 1945, p. 68). Los otros juegan un papel esencial en la existencia del [*Dasein*], pues la significatividad de la totalidad, como también del propio [*Dasein*] es infranqueable sin ellos. Así pues, el acto de autocomprensión, por ejemplo, solamente puede ser posible al comprender el hecho de que los otros son siempre ya con el [*Dasein*] mismo.

Una de las formas en las que se evidencia que el [*Dasein*] tiene una remisión con los otros es, por ejemplo, los útiles de los cuales se ocupa el [*Dasein*] desde su condición respectiva, pues si bien el libro que se lee está inmediatamente remitido al [*Dasein*] que le da uso en un determinado momento, también señala un ser fabricado por alguien, un autor, e incluso, otros que de igual manera leen, leyeron o pueden leer dicha obra. Este dato fenoménico de remisión a los otros y al mundo compartido, sin embargo, hace que el estar-en-el-mundo del [*Dasein*] sea reinterpretado, pues no solamente se está con entes intramundanos que tienen su forma de ser útiles, sino con entes que también están-en-el-mundo y que comparecen de dicho modo [*Mitwelt*].

Una de las tesis más interesantes que Heidegger realiza en relación con el estudio fenomenológico del estar-con [*Mitsein*] es la afirmación de que el [*Dasein*] no está con los otros a partir de una existencia previa en soledad para luego comparecer con los otros, sino que el [*Dasein*] ya está con los otros, incluso, de una forma tal que no se distingue de ellos. Esta tesis hace que se reinterprete tanto la proposición *con* como el adverbio *también* del existenciario estar-también-con-los-otros del [*Dasein*]. Al igual que la preposición «en» del estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] no señala una espacialidad, sino un modo de ser del [*Dasein*], la preposición «con» no quiere indicar una contigüidad espacial entre un ente y otro, sino quiere manifestar el modo de ser en el mundo del [*Dasein*] de ser-con [*Mitsein*]; quiere indicar, en otras palabras, un mundo compartido [*Mitwelt*] con otros que *también* tienen el modo de ser de ser-con y que, por ello, constituyen de esta manera la coexistencia [*Mitdasein*]⁵. Desde esta exposición fenomenológica es que Heidegger afirma que «la caracterización del comparecer de los otros [...] vuelve a tomar como punto de referencia al *Dasein* cada vez *propio*» (GA 2, §25, p. 143), pues el ser-con es un existenciario propio de cada uno de los coexistentes que hace posible que exista el mundo compartido. La coexistencia no es, entonces, producto del mero *factum* de estar ubicado en la proximidad espacial del otro, sino la remisión de cada [*Dasein*] con el otro a partir de su por-mor-de-sí [*Worumwillen*] que constituye la significatividad del mundo compartido [*Mitwelt*]. El [*Dasein*] no sólo se encuentra a sí mismo en lo que decide, realiza, necesita, espera y evita en lo a la mano de su mundo inmediato, sino también en su coexistencia con los otros:

Empleamos el término “coexistencia” para designar *aquel* ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundaneamente abierta para un *Dasein* y así para los coexistentes, tan solo porque el *Dasein* es

⁵ Theunissen explica esto con las siguientes palabras: «El yo ajeno es el análogo del Yo. Es como <yo>: precisamente, [es] también Yo. De manera similar se relaciona el *co-Dasein*, se le experimenta precisamente como *Dasein*-también [*Auch-Dasein*]. El *co-Dasein* igual al *Dasein* mismo que franquea, *está también ahí, y está ahí con*» (Theunissen, 2013, p. 200).

en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial (GA 2, §25, p 147).

La fenomenología que realiza Heidegger sobre cómo comparecen los otros en la cotidianidad muestra al otro no como algo abstracto, aislado e incluso extraño de la propia existencia del [*Dasein*], sino por lo contrario totalmente inmerso en la facticidad. Es así que el análisis fenomenológico que propone Heidegger sobre la intersubjetividad evidencia que la relación con el otro no parte de principios aislados a la facticidad y la fenomenología como parece estar la interpretación metafísica y teológica de Lévinas de la responsabilidad por el otro, en la cual se afirma que el encuentro con el otro parte de un «heme aquí» de responsabilidad fundamentado por la epifanía del rostro que encarna el mensaje bíblico de hospitalidad. Por lo contrario, «en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen» (GA 2, §27, p. 152). Así pues, el otro comparece bajo su carácter existencial, es decir, como docente, estudiante, artista, vendedor, etcétera., pero nunca como algo místico, extraño y ajeno a la significatividad de la totalidad que se ubicaría en un estadio meta-fenomenológico, extraño a la existencia misma de ser-en-el-mundo y el modo de ser interpretativo del [*Dasein*]. El análisis fundamental de la coexistencia debe partir sí y solo sí de la fenomenología de la facticidad y no de criterios abstractos que pueden distorsionar su fundamento y realidad. Es en este sentido que se puede afirmar que el ser-con-otro [*Mitsein*] se mueve en modos deficientes de solicitud como el «pasar el uno al lado del otro», el «prescindir el uno del otro», o el «no interesarse por el otro», que manifiestan la indiferencia en la que recurrentemente se mueven los hombres en su cotidianidad. Las formas de solicitud en ocasiones son de carácter positivas como la indulgencia y el respeto, como también de tipo negativas como la indiferencia y el irrespeto. Ante estas características de la obvedad y la no llamatividad de la cotidianidad no se manifiesta originariamente una solicitud positiva, sino una relación impropia consigo mismo y con el otro.

Que el ser-con-otros [*Mitsein*] sea un existencial del Dasein señala que no debe tomarse en el sentido óntico de que el [*Dasein*] siempre está en compañía de otros [*Dasein*], pues incluso cuando los otros no se encuentran en mi experiencia inmediata, todavía es un ser-con [*Mitsein*] a pesar de que se esté en un modo deficiente del mismo. De igual manera se debe tener claro que la constatación ante mis ojos de estar próximo a otros no señala, tampoco un ser-con [*Mitsein*], pues se puede estar-solo-entre-otros demostrando con ello el carácter de indiferencia en la cotidianidad misma. Tanto la misantropía como la soledad de estar inmerso en una mera vecindad corporal presuponen el ser-con, pues la soledad del misántropo solamente se puede comprender allí donde puede darse la posibilidad de coexistencia, y, por otro lado, la soledad de la indiferencia en medio de la muchedumbre solamente se entiende a partir de la posibilidad de una coexistencia solícita, de un ser-con no indiferente.

Ahora bien, a pesar del análisis descrito, se pueden presentar dificultades o diferentes críticas sobre el existencial del ser-con [*Mitsein*] del [*Dasein*] que consideraremos a lo largo de este apartado. La primera crítica se puede sintetizar en la tesis de que a razón de que el [*Dasein*] es por-cause-de-su-proyecto en el mundo [*Entwurf*], y en este mundo comparecen los otros, estos quedarán sujetos a la proyección de la mismidad del [*Dasein*] y, por tal razón, el valor de la otredad del otro queda supeditada o relegada a la discreción del proyecto de una mismidad egoísta. Theunissen presenta la crítica de la siguiente manera:

El mundo, en el sentido ontológico en que se le toma aquí, es organizado por el sí mismo en la estructura total del *Dasein* como el a-*causa-de-qué* [*Worumwillen*] de una totalidad referencial. [...] Así, con Heidegger, el otro también, en el sentido trascendental, tiene que orientarse sobre <mi>: él es lo proyectado de mi proyecto y no se le debe distinguir, a este respecto, de lo que está a la mano (Theunissen, 2013, p. 197).

Tanto la crítica de Theunissen y de Lévinas tienen como presupuesto que la relación del [*Dasein*] con el otro es deficiente, puesto que el otro solamente puede ser comprendido desde la constitución ontológica del [*Dasein*] de ser preocupado por sí mismo. Este presupuesto, como ya lo mencionamos, no hace justicia a la profundidad metafísica u ontológica que expone Heidegger, pues cuando nos referíamos a que la esencia del fundamento del [*Dasein*] era su preocupación por sí mismo, no indicábamos un imperativo moral del [*Dasein*] en relación con los otros a partir del egoísmo moral, sino que queríamos decir que era la indicación formal de cómo al [*Dasein*] le es dada su existencia como proyecto arrojado [*Entwurf*], que constituía tanto su mismidad como su libertad. Al tener claro esto también se puede decir que el comparecer de los otros solamente puede ser posible para un [*Dasein*] que existe preocupado por sí mismo, pues su modo de ser comprensivo, que es la manifestación de su voluntad como respuesta a su tener que afrontar cada vez sus posibilidades, es lo que permite el aparecer del otro como libre para comprenderle como distinto de un ente que está a la mano [*Zuhandenheit*] y distinto de cualquier otro [*Dasein*] a partir de su propia mismidad. Sin este modo de ser comprensivo como manifestación de la libertad del *Dasein*, el otro no podría ser comprendido tan siquiera como otro. Para que pueda haber coexistencia se requiere de la mismidad y la libertad de los que se encuentran. El existenciar ser-con [*Mitsein*] al indicar un modo de ser del [*Dasein*] que constituye la relación con los otros, es producto de la libertad comprensiva del ser-por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*], pues el distinguir al otro en sí mismo, como también los modos posibles de relacionarse con él, solo puede surgir de aquel fundamento:

El sentido [...], se elabora en las posibilidades de la acción del *Dasein*. No puedo atribuir ser, inteligibilidad y sentido a lo que me rodea, sino por y relativamente a mi obrar. Por lo que toca a la existencia bruta de todo esto, hemos de decir que es absolutamente inaccesible en sí misma, que está estrictamente desnuda de todo sentido (Waelhens, 1945, 96).

Si decíamos que la crítica de Lévinas partía de una confusión y una radicalización de la tesis ontológica de que la esencia del [*Dasein*] es ser-por-mor-de-sí-mismo [*Worumwillen*], donde esta devenía en un modo de ser óntico-ético basado en el egoísmo moral, la crítica de Theunissen también cae en el error de radicalizar la afirmación de Heidegger que dice que la caracterización del comparecer de los otros toma como punto de referencia al [*Dasein*] cada vez *propio* [*Jemeingkeit*]. En ambos casos se presuponen las afirmaciones de Heidegger como desenvolvimientos éticos y nunca se conciben en su aspecto ontológico. Theunissen parece no tener en cuenta que el [*co-Dasein*] de los otros es una estructura de mi [*Dasein*] no en la medida de que el otro está sujeto a mi comprensión o voluntad hasta el punto de igualarlo con un ente intramundano, sino que, por lo contrario, el [*co-Dasein*] del otro es una estructura de mi [*Dasein*] en la medida en que le dejo libre para comprenderle y dejarle ser en su diferencia ontológica, es decir, en su mismidad, y, con ello, abrir las posibilidades éticas de cuidado o de indiferencia para con el otro.

A pesar de lo expuesto, se debe hacer la aclaración de que si bien se afirmó que el otro puede comparecer en la medida en que haga parte del por-mor-de-sí [*Worumwillen*]

del [*Dasein*], esto no quiere decir que la existencia del otro devenga a partir de la existencia del [*Dasein*], o que su ser en el mundo sea exclusivo. Por lo contrario, como afirma Ramón Rodríguez, el aparecer de los otros:

No se da nunca como horizonte o trasfondo privado del <ser en cada caso mío> que soy, sino como un mundo *ab origine* compartido [*Mitwelt*] que remite a otros no menos que a mí. *Mi* mundo es por su propia estructura un mundo también de otros. No hay ningún momento en el que el mundo se dé como exclusivo o privado para mí. En esta medida mi estar en él es un co-estar, un ser con otros [*Mitdasein*] que también son el mundo (Rodríguez, 2015, p. 127).

El ser-uno-con-el-otro [*Miteinandersein*] siempre está dado ontológicamente, en ningún momento el [*Dasein*] puede cambiar dicha condición, pues su ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] es siempre ser-con [*Mitsein*]. De esta manera como afirma Waelhens, «en mi mismo ser *soy con* otro. Mi ser mismo es existencia común con el prójimo. El mundo que habito lo divido con él [...]. Para el hombre, existir es existir con otros hombres. El prójimo, en el fondo, no es otro *Dasein*, es *Mitdasein*, es esencialmente *conmigo*» (Waelhens, 1945, p. 71). Esta correlación originaria entre el mundo compartido [*Mitwelt*] y el ser-con [*Mitsein*] invita, entonces, a repensar la forma en que conocemos a los otros con los que habitamos y creamos un mundo significativo.

El [*Dasein*] que fundamentalmente lleva a cabo su existencia en el mundo debe preocuparse necesariamente por este mundo, pero, si a la vez el [*Dasein*] es fundamentalmente ser-con-otros [*Mitsein*], tendrá que ocuparse y cuidar del otro. El modo en que el [*Dasein*] se relaciona y conoce a los otros no es el mismo trato que establece con el mundo circundante de los entes intramundanos, es decir, el de la ocupación [*Besorgen*], sino que su mundo compartido, su ser-con-otros [*Mitsein*], está mediado por la solicitud [*Fürsorge*]. El [*Dasein*] que debido a su preocupación por sí mismo realiza la apertura interpretativa y anticipadora para decidir y actuar en una existencia que siempre está en juego, pero, que a la vez siempre es ya con otros, establece, en su cuidado de sí [*Sorge*], una preocupación por otros [*umwillen Anderer*]. «El *Dasein* es «siempre a causa de sí mismo» [*je umwillen der Bedeutsamkeit*]. El *Dasein*, sin embargo, en que ser-con otro [*Mitsein mi Anderen*] le pertenece, está entonces implícito que se concierne en su ser con su sí mismo, que, al mismo tiempo, se concierne con otro [*umwillen Anderer*]]» (Theunissen, 2013, p. 192).

El término alemán [*Fürsorge*] si bien es traducido por solicitud, también hace referencia a una preocupación o inquietud-por. Esta instancia de cuidado por el otro es producto de la apertura de la libertad interpretativa del [*Dasein*] con el cual hace posible no solo su preocupación por sí mismo o cuidado, sino también la preocupación por el otro y así, la solicitud. Es en este sentido que la comprensión del otro, donde el otro es pura posibilidad a partir de su ser-en-el-mundo, nunca puede partir de la captación plena del otro, pues la comprensión de este se ve modificada por su misma existencia abierta como posibilidad que siempre invita al diálogo y a la inquietud por el otro. La quiddidad del otro nunca se postra ante nuestros ojos de forma contemplativa como si fuese un hecho discernible y delimitable; por lo contrario, en la actualización constante de las decisiones y actos de su existencia escapa e invita a su constante reinterpretación por medio del acercamiento, del diálogo, y por lo tanto de la solicitud.

El [*Dasein*] está invitado siempre a una constante reinterpretación del otro porque la existencia se desarrolla en las posibilidades. Esto hace posible tanto el encuentro con el otro como la instigación del procurar-por-el-otro [*Fürsorge*] para así comprender quién es en el devenir de su propia existencia a partir de un encuentro dialógico-interpretativo.

Aunque el ser-con [*Mitsein*] no exprese un comportamiento ético respecto a los otros, sino que quiere manifestar el a priori ontológico de toda coexistencia, rescata con ello que el cuidado de sí [*Sorge*] implica inherentemente la solicitud hacia el otro [*Fürsorge*].

Cuando Heidegger <define> el ser del *Dasein* como <cuidado> (*Sorge*), vuelve sobre el tema del darse del *Dasein* a sí mismo y rechazaría de manera terminante que haya algo así como <un cuidado> de sí mismo < [*Selbstsorge*], en analogía con el cuidarse de los asuntos del mundo [*Besorgen*] y con el cuidarse de los otros [*Fürsorge*]. No hay un cuidado de sí porque el sí mismo, en cuanto *Dasein*, sólo es ocupándose del mundo y de los otros y ejerciendo justamente ese cuidado es como se cuida de sí (Rodríguez, 2015, p.130).

Conclusiones

La violencia metafísica que interpreta Lévinas en la filosofía heideggeriana pasa por la convicción de que la mismidad de la que parte el [*Dasein*], así como la libertad que es su epicentro, niega la alteridad del otro hasta los extremos de la negación total que es la violencia. Esta violencia propia de la ontología, considera Lévinas, es la perpetuación de lo que ha sido la historia de la filosofía en la medida en que los filósofos han partido del sujeto, del individuo, o en el caso de Heidegger, de la mismidad del [*Dasein*] en relación con la comprensión del sentido del ser, y no desde el cuidado del otro, es decir, desde la ética. Sin embargo, y es lo que se ha querido poner en claro en este texto, es que la violencia y egoidad metafísica del [*Dasein*] son la forma en la que nos adentramos al mundo de forma interpretativa para atender a la existencia propia a la que fuimos arrojados cada uno en sus posibilidades concretas. Mediante esta apertura cada [*Dasein*] reconoce el proyecto individual que es cada uno y concibe al mismo tiempo al otro de igual manera, es decir, como otro [*Dasein*] que está-preocupado-de-sí [*Worumwillen*] ante la tarea de su propia existencia. Es solo de esta manera que surge el encuentro yo-tu, pues, por un lado, permite la distinción de dos seres arrojados ante la tarea de sus propias existencias, y, además, abre la posibilidad a cada [*Dasein*] de comparecer con el otro de forma auténtica o inauténtica. En otras palabras, hace posible la pluralidad como la ética. Es en este sentido que consideramos la tesis de que la violencia metafísica conlleva a una violencia óptica, planteada por Lévinas y Derrida, es producto de una radicalización de los presupuestos ontológicos de Heidegger hasta el punto de presuponer que la egoidad de la que se habla es de carácter fáctico.

Otra reflexión que se debe tener en cuenta es que las apreciaciones de Lévinas parecen en ocasiones olvidar que la filosofía de Heidegger en relación con el [*Dasein*] es de tipo descriptivo y no normativo, pues los existenciales son simples indicaciones formales de un ser que tiene como característica fundamental ser pura posibilidad. Es así que no podemos afirmar que el destino o el deber ser del [*Dasein*] sea o su compromiso auténtico con el otro hasta hacer de su subjetividad la sustitución por el otro, tal como lo manifiesta la ética levinasiana, o ser de tipo antagónico con el otro como puede ser la interpretación política de Carl Schmitt, sino que solamente podemos afirmar que en su propia existencia cada [*Dasein*] se comporta con los otros de una o de otra manera en relación tanto con su cotidianidad como también con sus posibilidades. Fenomenológicamente el ser-con-el-otro [*Mitsein*] del [*Dasein*] no es el de responsabilidad, ni tampoco la entrega bíblica del uno por el otro que se manifiesta con la expresión “heme aquí” y que brota de la sensibilidad, pues no es desde este tipo de corporeidad que comparecemos los unos con los otros en la vida concreta de la cotidianidad. Por lo contrario, «en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos

hacen» (Heidegger, 2015, §27, p. 152). Así, desde esta apertura fenomenológica, el otro se manifiesta en esta medianía a partir de su quehacer y sus experiencias, bien sea como carpintero, profesor, médico, e incluso como un desconocido, pero en ningún momento como la vulnerabilidad de un cuerpo que encarna un mandato más allá del tiempo de la memoria y de la historia, y por lo tanto anárquico⁶.

Por último, vale la pena mencionar que la heteronomía en la relación con el otro que busca Lévinas obedece a su intención de querer dotar a la esencia del [*Dasein*] con un contenido como substitución y pasividad por mor de la relación ética. La intención de querer trascender la fenomenología y todo lo que concierne a ella para establecer una metafísica-ética, hace que el [*Dasein*] no se comprenda como posibilidad sino como quiddidad de un mandato preoriginario. Es en este sentido que se puede afirmar que el análisis por parte de Heidegger es descriptivo y el de Lévinas prescriptivo. El uno expone las condiciones a priori de la ex - sistencia del [*Dasein*], y el otro las condiciones metafísicas y éticas de la esencia del ser-para-el-otro. Al respecto Simon Critchley afirma en la introducción del *The Cambridge Companion to Levinas* lo siguiente:

Creo que [Lévinas] está tratando de dar cuenta de una demanda existencial básica, una obligación fundamental vivida que debería estar en la base de la teoría moral y la acción moral. En mi opinión, y en términos exorbitantes, es impactante y perfeccionista. [...] La exigencia ética es imposibilidad exigente. Tiene que ser (Critchley & Bernasconi, 2002, p. 28, traducción mía).

La substitución, en este sentido, busca configurar el humanismo del otro, pues «la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema» (Lévinas, 2009, p. 130). En breves palabras, el yo es rehén. Así pues, Lévinas que deseaba superar la esencia de la mismidad por parte de Lévinas parece quedar, paradójicamente, encerrado en la esencia de la illeidad anulando con ello el existenciarío del [*Dasein*] de ser pura posibilidad, es decir, de ser incompleto hasta su propia muerte.

⁶ Muchas de las críticas realizadas a Heidegger provienen de haber pasado por alto el cuerpo, pues este es un principio fenomenológico que diferentes filósofos han estudiado entre los que se encuentra Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, entre otros. Sin embargo, y como lo señala Jesús Adrián Escudero en un breve artículo titulado *Heidegger y el olvido del cuerpo*, hay razones por las que el filósofo alemán no trabajara este asunto en *Ser y Tiempo*, como también hay que prestar atención a los análisis del cuerpo que Heidegger llevó a cabo en los seminarios desarrollados en la mitad de la década del cincuenta que fueron publicados bajo el nombre de *Seminarios de Zollikon*. Por un lado, Escudero afirma que una de las razones por las que Heidegger no abordó el problema de cuerpo en *Ser y Tiempo*, obedece a su intención de superar la metafísica de sujeto-objeto en la que se ve implicado tanto Descartes en su distinción alma-cuerpo, como también otras teorías modernas de la conciencia, del yo, y del sujeto. La superación era solamente posible bajo una de las tesis que siempre mantuvo a lo largo de sus obras, a saber, que la esencia del [*Dasein*] es su existencia, es decir, su ser-ahí-en-el-mundo de forma temporal. En este sentido el interés de Heidegger por analizar el [*Dasein*] estaba en su apertura a su ser y al sentido del ser en general, y no en aspectos que determinen una forma de existencia humana concreta a partir de una quiddidad que anule su condición más concreta que es la de ser pura posibilidad. Es en este sentido que en *Seminarios de Zollikon* abordará el cuerpo a partir de la tesis de que «el corporar pertenece siempre al ser-en-el-mundo. Codetermina siempre el ser-en-el-mundo, el estar abierto, el tener mundo» (Heidegger, 2006, p. 160). A pesar de lo dicho, y aunque nuestra investigación esté delimitada por la producción de Heidegger en la década de los 20, vale la pena mencionar para una próxima investigación que el trato fenomenológico otorgado por Heidegger en los seminarios dista mucho de la sensibilidad meta-ética propuesta por Lévinas, pues según Heidegger el cuerpo se corporaliza en su relación con el mundo mediante gestos y comportamientos que son comprendidos desde el modo de ser hermenéutico-práctico del [*Dasein*], y no mediante alguna reducción como lo es la científica y en nuestro caso ética.

Referencias

- CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (2002). *The Cambridge Companion to Levinas*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- DERRIDA, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, vol I*. Barcelona: Herder.
- FERNÁNDEZ HART, Rafael (2013). *Creo, luego existo revelación y religión en Lévinas*. Perú: Litho y Artes S.A.C.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 89, *Seminarios de Zollikon*. México: Herder, 2013.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- LÉVINAS, Emmanuel (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, Emmanuel (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, Emmanuel (2009). *Humanismo del otro hombre*. España: Siglo Vientiuno.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2015). *Ser y tiempo de Martín Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- THEUNISSEN, Michael (2013). *El otro estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VIGO, Alejandro (2014). *Arqueología y aleteología estudios heideggerianos*. Berlin: Logos.
- WAEHLENS, Alphonse de (1945). *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.