



JOSÉ ANDRÉS PRIMICIERO MATAMOROS

**ONTOLOGÍA Y ÉTICA.
UN DIÁLOGO ENTRE HEIDEGGER Y LÉVINAS.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de agosto de 2019**

**ONTOLOGÍA Y ÉTICA.
UN DIÁLOGO ENTRE HEIDEGGER Y LÉVINAS.**

**Trabajo de Grado presentado por José Andrés Primiciero Matamoros, bajo la
dirección del Profesor Mario Roberto Solarte Rodríguez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 30 de agosto de 2019**

Bogotá, D. C., 30 de agosto de 2019

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía

Estimado Fernando:

Un cordial saludo.

Me permito poner a consideración de la Facultad de Filosofía, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado de Maestría del estudiante José Andrés Primiciero Matamoros, titulado

Ontología y Ética. Un diálogo entre Heidegger y Lévinas. José Andrés ha realizado un estudio muy detallado sobre las críticas de Lévinas a Heidegger a propósito de aquello que ha sido olvidado en la Filosofía, si el Ser o el otro. Su posición ha sido la de defender la posición del Heidegger cercano a Ser y Tiempo, pero no deja de reconocer el valor del cuestionamiento de Lévinas, donde al pensar en alemán y griego se responde con la recuperación filosófica del hebreo bíblico. En su perspectiva, la solicitud heideggeriana es un responder por el otro que guarda a la libertad como nota esencial del ser del Dasein.

Considero que el trabajo es sumamente juicioso y cumple con las exigencias de forma y contenido de la Maestría, por lo cual puede ser sometido a consideración de la Facultad.

Atentamente,

Roberto Solarte Rodríguez

*A mis padres,
Sandra Matamoros y Miguel Primiciero*

¿Sería posible eso, de que el hombre, que los pueblos, en sus más grandes aventuras y maquinaciones, estén relacionados con el ente y, sin embargo, se hayan caído fuera del ser hace mucho tiempo y sin saberlo, y que ese fuera el fundamento último y más poderoso de su decadencia? (...) ¿Es el «ser» meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de Occidente?

Heidegger

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

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	13
1. Heidegger y Lévinas, una aproximación al antagonismo entre ontología y ética	17
1.1 Heidegger y Lévinas, ¿Filosofía primera como ontología o como ética?	18
1.1.1. Heidegger, la ontología como filosofía primera: la pregunta por el sentido del ser	18
1.1.2. Lévinas, la ética como filosofía primera: la pregunta por el otro modo que ser	28
2. La trascendencia como esencia del fundamento de la existencia humana	42
2.1 Metafísica de la egoidad. Trascendencia como la libertad de ser-en-el-mundo...	44
2.1.2. El fenómeno de Ser-en-el-mundo como concepto trascendental de la egoidad metafísica	46
2.1.3 La libertad como determinación fundamental de la existencia del Dasein	57
3. Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas: la mismidad y la libertad ontológica son previas a la ética.....	70
3.1. El estudio del ser, el a priori de lo óntico-ético.....	71
3.1.1. Análisis de la coexistencia a partir de la egoidad metafísica.....	87
3.1.2. La hospitalidad, entre la libertad ontológica y la responsabilidad como sustitución.	101

Conclusion: volviendo a leer el problema desde Heidegger	121
Bibliografía.....	127

INTRODUCCIÓN

Hace más de un siglo Nietzsche afirmó que el nihilismo era el destino de la civilización occidental. Este destino es el movimiento decadente que empezó desde la filosofía socrática hasta la muerte de Dios y que dio origen a la Modernidad, tiempo del último y más decadente de los hombres. Es a este destino al cual asistimos hoy cuando contemplamos el conformismo, la alienación, el desprecio por la vida, y que ha producido, a modo de compensación, diferentes soluciones y terapias seculares que, como señala Luis Fernando Cardona (2013), han hecho que olvidemos o encubramos el problema ontológico del mal y del sufrimiento humano¹. El último hombre que por la desesperanza y el sinsentido que marca este punto de la historia, divaga de un lado para otro sin ningún tipo de valor y creencia, puso frente a sí diferentes “ismos” como formas de compensar su sufrimiento. Así nacieron y siguen naciendo alternativas políticas, económicas, e incluso morales, que naufragan más rápido de lo que tardan en construirse y consolidarse. Este destino que viene alcanzando a occidente desde las postrimerías del siglo XIX, ha estimulado el pensamiento de diferentes pensadores como lo son Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Oswald Spengler, Ernst Jünger entre otros. Sin embargo, hay dos filósofos que han analizado y acusado a este sino de la cultura occidental mediante un olvido fundamental: Heidegger como el olvido del ser, y Lévinas como el olvido del otro modo que ser, es decir, del otro.

La pérdida de la metafísica dogmática, que era producto de la tendencia natural de la razón a formular preguntas que sobrepasan su propio entendimiento,

¹ Véase: Cardona, L. (2013). *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana

condujo a generar diferentes intentos de otorgarle al hombre un lugar en el cosmos, tal como se propuso dicha empresa Max Scheler en el anterior siglo. Entre esos intentos sobresale el de Martin Heidegger al aterrizar lo que años atrás de él se venía reflexionando, a saber, una metafísica de la finitud. Dicha metafísica, sin embargo, venía acompañada de la acusación más importante en la historia de la filosofía: el olvido de la pregunta por el sentido del ser, planteada en su obra fundamental *Ser y tiempo* (1927). El acto de pensar no se ha llevado a cabo genuinamente en la medida en que se ha omitido dicha pregunta, pues ha quedado relegado al ente y en ciertas ontologías al ser del mismo, pero nunca por el ser en general, que constituía el pensar originario como ontología fundamental. Sólo a partir de la pregunta por el ser, que es inherente a la existencia del hombre, este puede salvarse de su camino errático en el que se ha movido a lo largo de la historia, pues le ayuda a comprender su existencia finita junto a los objetos que comparecen ante él y su existencia junto a los otros con los que siempre habita el mundo.

Sin embargo, el señalamiento de la pregunta por el sentido del ser por parte de Heidegger iba a ser criticado por no escapar de la filosofía que pretendía superar. Si bien Heidegger formula, desarrolla y expone la pregunta por el ser como una crítica a una reducción del pensar que inicia con el mismo Platón, para Lévinas la ontología fundamental que proponía el filósofo alemán era un olvido de la fuente bíblica que también ha nutrido a la filosofía. Para Lévinas, la pregunta por el sentido del ser es la continuación del *conatus essendi* con la cual reducimos la alteridad a los términos de nuestro dominio violento, anulando así una apertura ética originaria, previa a cualquier conciencia, en la que la subjetividad se vive como viniendo de otro y llamada a acoger al otro que clama desde su olvido. En este sentido Lévinas afirma que la filosofía primera no es ontología, sino ética; el olvido no es del ser, sino del otro; y la verdadera metafísica no es la de la finitud, sino de la infinitud del otro que me trasciende hasta el punto de hacer de mí la expresión bíblica: “heme aquí”.

La crítica al proyecto desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo* a partir de su olvido ético con los otros, no fue solo hecha Lévinas, sino, por diferentes autores como Sartre, Arendt, Derrida, Girard, y el mismo Jean Beaufret, quien directamente

pregunto a Heidegger “¿Cuándo escribe usted una ética?”. Estas críticas, sin embargo, pierden su peso bajo las diferentes aclaraciones por parte de Heidegger de que su propósito no es hacer una ética, sino la reflexión sobre la pregunta fundamental del ser en general y la labor del Dasein como su pastor.

Gadamer en su obra *Los caminos de Heidegger*, y a la luz del intento por parte de Werner Marx de encontrar una ética en la obra del pensador alemán, afirma que dicha empresa debe considerarse como un *desiderátum* y un extremo atrevimiento en la medida en que Heidegger rechazó en diferentes situaciones tal petición. Podemos considerar que estas exigencias provienen del malentendido sobre la autenticidad de la existencia en *Ser y tiempo*, obra que marcó un hito no solo en Alemania sino en la Europa previa a la guerra y a la posguerra. Sin embargo, las dificultades para estudiar una posible ética en Heidegger son varias y de gran complejidad, tal como lo afirma Luis Cesar Santiesteban en *La ética en Heidegger*:

Una investigación que se ocupe de manera exhaustiva del problema de la ética en Heidegger, debe dar cuenta de los más distintos aspectos, aristas, y facetas relacionados con dicha problemática. Para ello, deben ser consideradas las siguientes cuestiones: ¿cómo se relaciona Heidegger con la ética tradicional?, ¿qué entiende Heidegger por ética, si toma distancia de la ética tradicional?, ¿cómo se relaciona el pensar del ser con la ética?, ¿tiene sentido hablar aún de ética en Heidegger, o no es más bien de religión o poesía?, ¿cuál es el estado del Ethos en la era del nihilismo y la técnica? (Santiesteban, 2009, p. 15).

Vale la pena añadir a estas dificultades la que Santiesteban aborda más adelante en relación con el cambio de perspectiva de la ética que Heidegger puede tener al distanciarse de las definiciones del hombre elaboradas por la historia y que no logran capturar su esencia como ex-sistencia y finitud:

La aparición en Heidegger de una nueva comprensión ética, que se aparta de la ética tradicional no debería ser motivo de extrañeza. No podía ser de otra manera, si se piensa que su concepción mantenida por la metafísica anterior, pues el concepto *Dasein* no se asimila, sin más, a hombre. Como se sabe, Heidegger trata de captar con toda su agudeza el ser del hombre

en relación al ser. El análisis de Heidegger del Dasein cuya determinación fundamental es el cuidado del propio poder ser histórico en el horizonte de la comprensión del ser de todo ente. La filosofía de Heidegger hay que entenderla como una radicalización fenomenológica, como el paso de la fenomenología de la conciencia a la filosofía del Dasein. De este planteamiento emerge su concepción originaria de la ética. Hubiera sido completamente inconsecuente y poco fecundo si, a pesar de su tentativa de determinar de nuevo el ser del hombre, se hubiera aferrado a la comprensión ética de la tradición. (Santiesteban, 2009, p. 24)

Bajo esta perspectiva nuestra intención no es mostrar una interpretación ética del pensamiento de Heidegger, ni tampoco de su fundamental obra *Ser y tiempo*. Intentamos más bien explorar en forma de diálogo las críticas realizadas por parte de Lévinas al pensamiento del Heidegger de la década del veinte (en especial *Ser y tiempo*), para mostrar a partir de allí tanto sus vacíos en relación con la vulnerabilidad y hospitalidad con el otro, como también sus posibles respuestas a varias de sus críticas, pues consideramos que Heidegger propone un pensamiento fundamental sobre el Dasein que necesita ser considerado de nuevo porque ha sido tergiversado o se ha asumido de manera parcial e incompleta.

El primer capítulo de este trabajo se ocupa de ofrecer una introducción al problema de las relaciones entre las filosofías de Heidegger y Lévinas. Esto se lleva a cabo a partir de los postulados básicos de *Ser y tiempo* y *Totalidad e infinito*, que tienen como sus respectivos objetivos exponer a la ontología como filosofía primera, y desmontar la ontología para hacer de la ética la filosofía primera. El segundo capítulo, que tiene como objetivo crear el terreno teórico para el diálogo entre ambos autores, se concentra en demostrar que el Dasein es ser-en-el-mundo, cuya trascendencia parte del fundamento de la egoidad metafísica (ipseidad) y tiene como su esencia a la libertad. El tercer y último capítulo establece el diálogo entre Heidegger y Lévinas señalando los aciertos y desventajas de ambos pensamientos para proponer, gracias a la interpretación de Fernando Cardona, una ontología de la hospitalidad que permita en alguna medida, conciliar a ambos autores.

1. HEIDEGGER Y LÉVINAS, UNA APROXIMACIÓN AL ANTAGONISMO ENTRE ONTOLOGÍA Y ÉTICA

A lo largo de la historia la filosofía ha tenido su relevancia no tanto por su posibilidad de generar respuestas y soluciones a problemas concretos, sino por su ejercicio de generar preguntas que incomodan bien sea por su carácter impensado, por su carácter intempestivo, por su cuestionamiento a lo obvio, o bien sea por cuestionar a toda una estructura que configura una tradición. En este sentido, podemos decir que los pensamientos de Heidegger y Lévinas reúnen las cualidades ya mencionadas, pues son formas de pensar a las que se les ha adjudicado el calificativo de pensamiento *destrutivo* o *deconstructivo*. Pero ¿qué quiere decir ello? ¿Qué elementos o que forma de ser debe tener un pensamiento de tal carácter? ¿Por qué destruir? ¿Cuál es el objetivo de este laborioso proyecto?

Ante estas preguntas y con relación a Heidegger y Lévinas, podemos afirmar que el carácter destructivo de su pensamiento radica en su comprensión de lo que entienden como filosofía primera. Para Heidegger la filosofía primera es destructiva en la medida en que critica a toda la tradición filosófica, como también a su época, del olvido por la pregunta por el sentido del ser. Por otro lado, para Lévinas, la filosofía primera es destructiva en la medida en que la tradición, incluso el mismo Heidegger, olvidaron la pregunta por el otro. Para el primero la ontología, en cuanto filosofía fundamental, es el proyecto que dismantelará el olvido de la pregunta por el ser a lo largo de toda la historia, e invitará a abandonar la peregrinación errática del pensamiento por una auténtica tarea del hombre a partir de su comprensión del ser.

Para el segundo, la ética será la filosofía primera, pues la humanidad y por supuesto la filosofía, han sido presas de un pensamiento centralizado en el ser que olvidó, en medio de su ego, el llamado del otro, el llamado de sus congéneres que le acompañan y que salen a su encuentro solicitando su responsabilidad para con ellos. Así pues, para ambos la filosofía primera parte de una interpretación de un olvido; para uno del ser y para el otro, del otro modo que ser. En este doble olvido como filosofía primera se concentrará este primer capítulo teniendo como objetivo demostrar el carácter antagónico en el que parecen encontrarse ambas reflexiones.

1.1 Heidegger y Lévinas, ¿Filosofía primera como ontología o como ética?

1.1.1. Heidegger, la ontología como filosofía primera: la pregunta por el sentido del ser

Heidegger inicia su obra central *Ser y tiempo* (1927) –en adelante *SyT*– con la aporía manifestada en *El Sofista* de Platón en la cual se evidencia que, si bien estamos familiarizados con el concepto “ente” y por ende creemos comprenderlo, cuando se nos pregunta qué es, nos encontramos con la perplejidad y dificultad de poder definirlo. La pregunta del extranjero de Elea en el diálogo de Platón es la que Heidegger retoma y es la que se encargará, en la introducción de *SyT*, de exponer su relevancia como pregunta fundamental. Así pues, en este primer momento, Heidegger explicará por qué la filosofía primera debe ser una ontología.

En su obra *Introducción a la metafísica* (2006), Jean Grondin afirma que Heidegger promovió y suscitó la investigación sobre la metafísica en el siglo XX gracias a *Ser y tiempo*, que tenía como objetivo abordar la pregunta fundamental de la metafísica que es la pregunta por el ser (Grondin, 2006, p. 315). Esta afirmación de Grondin se ve confirmada no sólo por la interpretación que se pueda realizar de la obra de *SyT*, sino que, a su vez, se ve reflejada en obras de Heidegger de la siguiente década cuando, por ejemplo, en *Introducción a la metafísica* (1935), señala que aquel

título quiere indicar un conducir hasta la pregunta fundamental, que es: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? La investigación del filósofo alemán, entonces, está demarcada por una investigación ontológica.

Heidegger mantiene la tesis de que la ontología es la filosofía primera en el primer y segundo capítulo de la introducción de *SyT* a partir de *Exposición de la pregunta por el sentido del ser*. Esta introducción comprende el replanteamiento y la necesidad de la pregunta por el ser teniendo el tiempo como horizonte de su comprensión y, a su vez, el método de investigación de toda la obra. Del párrafo uno al cuatro Heidegger expone lo que es la necesidad, la estructura y la primacía de la pregunta por el ser, y del párrafo quinto al octavo, desplegará lo que será el bosquejo de la analítica del Dasein como punto de partida para la pregunta fundamental del ser en general. De igual manera generará la crítica a la tradición metafísica u ontológica partiendo de su comprensión fenomenológica y hermenéutica de la facticidad que permitirá la apertura a la pregunta fundamental.

Heidegger afirma lo siguiente como punto inicial de su reflexión sobre la pregunta por el sentido del ser: “hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica” (Heidegger, 2015, §1, p.27). Se debe resaltar en esta tesis la palabra olvido y el entrecomillado de la palabra metafísica. Por un lado, la pregunta por el ser, que mantuvo a los antiguos en constante estudio fue, a lo largo de la historia, perdiendo su carácter fundamental para quedar totalmente relegada del marco de la filosofía. Tanto así, que Heidegger parece manifestar en sus palabras un estremecimiento ante la ausencia de una mínima perplejidad por dicho olvido por parte de la tradición. Por otro lado, la afirmación hace tambalear no sólo la metafísica clásica que se hizo a lo largo de la historia como estudio de diversos entes, sino a la metafísica contemporánea como el neokantismo o la metafísica del conocimiento, entre otras posturas. Así pues, la empresa de Heidegger en dicha obra es desplegar una gigantomaquia que llevará a la destrucción de la tradición para restablecer el sentido del ser y, así mismo, a la filosofía misma.

El despliegue teórico propuesto por Heidegger comienza por señalar los prejuicios que han hecho que la pregunta fundamental se haya olvidado y por ende su necesidad y primacía. El primer prejuicio indicado por Heidegger es que el concepto “ser” es el más universal. Si nos dirigimos, por ejemplo, a la *Metafísica* de Aristóteles encontramos en su meditación sobre la substancia que de todo ente se puede predicar su especie y género. Así pues, podemos definir al ente hombre como animal racional, terrestre y bípedo. Con los demás entes se puede hacer el mismo ejercicio para determinar, de alguna manera, lo que hace que dicho ente sea lo que es y no otra cosa. En otras palabras, su ser. No obstante, Heidegger señala que el concepto de ser, al cual Aristóteles había denominado *unidad de la analogía*, está por encima de categorías de especie, género, cualidad, cantidad, etcétera. “La “universalidad” del ser ‘sobrepasa’ toda universalidad genérica” (Heidegger, 2015, §1, p. 28). Si bien el filósofo griego fue consciente de que en toda predicación de un ente está el concepto de “ser” que lo trasciende (ej. El hombre *es...*, la mujer *es...*, el libro *es...*, etcétera), no definió lo que era. Hegel, nos dice Heidegger, cae en el mismo error al definir dicho concepto como lo *inmediato indeterminado*, queriendo decir con ello que aun cuando el “ser” esté en toda predicación de algo, es impreciso su sentido. Esta indeterminación producto de la universalidad del concepto debe incitar a su discusión y estudio en vez de olvidarlo.

La indeterminación del concepto del ser también obedece al prejuicio de que es indefinible. En el método de definición de especie y género no cabe la explicación sobre qué es el ser, pues a este no le podemos adjudicar un ente en particular sino, por lo contrario, es la condición de posibilidad de todo ente. La lógica tradicional, en este caso, no puede ser aplicable al ser, pero no por ello “la indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella” (Heidegger, 2015, §1, p. 29). Tanto el prejuicio de universalidad y de indefinibilidad están implícitos en la amplitud de la pregunta fundamental, pues la pregunta por el ser trasciende a todo ente y a toda categorización del mismo.

El tercer y último prejuicio que critica Heidegger es aquel que dice que “el ser es un concepto evidente por sí mismo” (Heidegger, 2015, §1, p. 29). En nuestra

cotidianidad, en nuestro hablar, en nuestro comportarnos, está de forma implícita una precomprensión del sentido del ser. No obstante, esta medianía del concepto podría arrojarnos a preguntarnos por ella y no, por lo contrario, a darlo por sentado sin reflexión alguna. Heidegger indica que la comprensibilidad media que tenemos del ser “pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma” (Heidegger, 2015, §1, p. 29). Si bien el análisis de los prejuicios sobre aquella pregunta en *SyT* condujeron a la necesidad de replantearla, falta exponer un fundamento más para determinar la ontología como filosofía primera, esto será la primacía óntica y ontológica de la pregunta por el ser.

A partir del olvido en que ha caído la pregunta por el ser, y a razón de la necesidad de su reformulación, Heidegger afirma que esta pregunta debe hacerse de forma correcta para entender la particularidad y el fundamento de esta. Como es señalado constantemente en *SyT*, nos movemos desde siempre en una comprensión previa del ser, a esta comprensión que es real la hemos calificado como mediana y vaga, en este sentido, “lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible” (Heidegger, 2015, §2, p. 30). Así pues, la estructura de la pregunta por el sentido del ser invita a tener el talante *descubridor* de algo que acaece en nuestro existir mismo y que ahora es llevado al aspecto conceptual y *teórico*, esencia misma de la filosofía.

Lo puesto en cuestión en la pregunta es el ser del que ya tenemos una previa comprensión pero que es inasible hasta el momento. Su carácter inaprehensible radica tanto en la inconsciente familiaridad que tenemos con el ser, como con el prejuicio de que el concepto de ser es indefinible. Para salir de este derrotero se exige, entonces, salir de la lógica tradicional donde el ser se definía a partir de lo ente. Lo preguntado que es el sentido del ser invita, así pues, a tener en cuenta la diferencia ontológica entre el ente y el ser. “El ser del ente no «es», él mismo un ente” (Heidegger, 2015, §2, p. 31). El sentido del ser, que es lo preguntado, reclama, a partir de esta distinción ontológica, “conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa (Heidegger, 2015, §2, p. 30). Si lo puesto en cuestión en la pregunta es

el ser, y lo preguntado es el sentido del ser, se requiere algo que sea interrogado, y esto es el ente mismo. De esta manera, Heidegger indica que, si bien se denomina “ente” a muchas cosas, se debe buscar el ente indicado que pueda hacer explícito el ser, ese ente que pueda tener la capacidad de generar el acceso a lo preguntado. El término alemán Dasein, que es el compuesto entre dos palabras *Da*-ahí y *Sein*-ser, quiere manifestar la característica ontológica del ser humano en cuanto a su relación cercana con el sentido del ser. Este ente que llamamos Dasein tiene el doble modo de ser de tener una relación media con el ser y además tiene la capacidad de realizar aquella pregunta. “*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico” (Heidegger, 2015, §2, p. 37). La existencia del hombre, que está dada por su apertura y su estar arrojado bajo una situación determinada, no sólo es la apertura al mundo en el que se encuentra, sino que también es el lugar donde el ser se revela. El Dasein (ser-ahí) es el claro del ser, es el Ahí-del-ser (Da-sein).

Que el preguntar quede esencialmente afectado por lo puesto en cuestión, pertenece al sentido más propio de la pregunta por el ser. Pero esto no significa sino que el ente que posee el carácter del Dasein tiene una relación –quizás incluso privilegiada– con la pregunta misma por el ser. (Heidegger, 2015, §2, p. 33)

Podemos afirmar a partir de lo anterior que el Dasein, al mantener una relación vaga con el sentido del ser y por ende posibilitar su apertura, cuando realiza la pregunta por el ser se está cuestionando a sí mismo a la vez. En otras palabras: nuestra existencia que tiene como modo de ser la relación con el propio ser debe ser analizada previamente para que así se dé la apertura al ser. La pregunta por el sentido del ser toca también las fibras de nuestra existencia, pues en parte somos la pregunta misma².

² Aun cuando Heidegger señaló en una de las notas al pie del párrafo cuatro de *SyT* que su filosofía no era una filosofía existencial, y aun cuando en diferentes pasajes señala que tampoco es el desarrollo total de una antropología filosófica, su obra representa un análisis detallado del hombre que posibilitó ambos derroteros como lo fue la filosofía existencial de Sartre como también la antropología filosófica de Martin Buber, Cassirer, entre otros. En palabras de Lévinas: “La ontología llamada

Lo que está en juego ahora es lograr el acceso adecuado al fenómeno del Dasein para establecer el horizonte de una interpretación del ser en general. El ser del ente debe hacerse previamente explícito para luego abordar el sentido del ser. De esta manera, y es lo que Heidegger desarrolla en la primera parte de *SyT*, es la analítica ontológica del Dasein donde se deberá hacer una fenomenología hermenéutica del Dasein que evidencie su ser tal y como es en su facticidad y no a partir de principios teóricos que ofrecen las disciplinas como la psicología, la biología, la antropología, etc.³ Este análisis de *SyT* sobre el Dasein y su analítica es la repercusión de lo que Heidegger ya había manifestado en su texto de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En aquella época los conceptos cruciales de la investigación del pensador alemán fueron la facticidad y Dasein en relación con la investigación del ser. En otras palabras, la relación entre ontología y existencia. En aquella obra Heidegger exponía la insuficiencia fundamental de la ontología tradicional al concentrarse netamente en el ser-objeto del cual parte toda ciencia y no en el existir mismo cerrándose así al ente decisivo de la filosofía que es el Dasein y que se nos da plenamente en su vivir fáctico, es decir, en nuestro existir propio en cada ocasión. De esta manera se puede afirmar que, si la filosofía debe estudiar el existir, y si la filosofía también es el estudio del ser, en este caso la ontología debe ser, en alguna medida, una hermenéutica de la facticidad. “El Dasein existe fácticamente. Se pregunta, entonces, por la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad, o por la esencial pertenencia de esta a aquella” (Heidegger, 2015, §39, p. 205)⁴.

<auténtica> coincide con la facticidad de la existencia temporal. [Así pues,] esa filosofía de la existencia que Heidegger rechaza por su parte, no es sino la contrapartida inevitable de su propia concepción de ontología” (Lévinas, 1993, p. 14,15)

³ Heidegger, no pretende más que señalar las diferentes posibilidades de existencia del Dasein. Haciendo caso a la fenomenología hermenéutica, el estudio formal muestra la interpretación de la existencia del Dasein a partir de su darse a sí mismo en su facticidad, no en situaciones límites, no a partir de psicologismos, ni tampoco a partir de principios morales. Estas interpretaciones, por lo contrario, sólo pueden surgir de la interpretación ontológica previa del Dasein.

⁴ Sería erróneo afirmar que *SyT* tiene los mismos objetivos que *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. No obstante, *SyT* se puede interpretar como una obra que analiza rigurosamente al hombre concebido ahora bajo el nombre de existencia o de Dasein que le va a sí mismo una comprensión previa del ser y que, por lo tanto, debe ser sacada a la luz. El proyecto será dar el paso de la comprensión preontológica que a este ente le va a sí mismo, a la preparación netamente ontológica.

Heidegger afirma que el punto de partida adecuado para analizar las determinaciones del ser del Dasein es desde la constitución fundamental de este ente que es el *estar-en-el-mundo* (Heidegger, 2015, §12, p. 81). Este existencial determina la forma en que comparece el Dasein en relación con los diferentes entes con los que se relaciona y con los que hace posible exponer el mundo como tal, así como también a sí mismo en cuanto ser mundano. La fenomenología heideggeriana expone este comparecer del Dasein ante el mundo a partir del horizonte de la facticidad, es decir, del mundo cotidiano e inmediato en el que se mueve. Así pues, el ser-en-el-mundo obtiene su significatividad a partir de los diferentes modos de ser del Dasein como lo son el ocuparse del mundo (*Besorgen*), la solicitud hacia los otros (*Fürsorge*), y el cuidado de sí mismo (*Sorge*). Bajo estos modos de existencia es que podemos decir que el Dasein trasciende el reino de lo óntico y devela el sentido del ser.

El Dasein ha ido siempre ya más allá del ente mismo en dirección de su ser, y sólo sobre la base de este “ir más allá del ente (en dirección del ser)” puede el Dasein acceder significativamente al ente mismo, pues todo acceso significativo al ente tiene lugar sobre la base de un “proyecto” previo de su ser, y presupone, por tanto, una cierta comprensión como tal. (Vigo, 2014, p. 48)

El análisis del ser del Dasein está determinado por el horizonte de la temporalidad (Heidegger, 2015, § 45-83). La destrucción de la ontología tradicional, o metafísica, está marcada por el cuestionamiento de Heidegger sobre en qué momento de la historia la interpretación del ser se ha realizado en conexión con el tiempo. La tradición ha tenido una interpretación del tiempo desde la permanencia y no desde la finitud. La metafísica estableció el ser de las cosas en un plano intemporal, como lo fue en el caso de Platón y su teoría del *topos uranus*; también fue el caso de Descartes quien estableció en sus *Meditaciones* la preponderancia del hombre como ser racional (*res cogitans*) antes que su finitud de la cual infiere, incluso, la idea de Dios; y también fue el caso de la Modernidad, que con Kant ubicó

El estudio del Dasein pretenderá, entonces, mostrar las condiciones de posibilidad de la existencia humana, en otras palabras, sus modalidades de existencia. En este caso es un estudio formal y no pretende establecer determinaciones de otra índole.

la filosofía en el ámbito de la epistemología y la metafísica en el conocimiento de las condiciones a priori de toda experiencia, lo que significó hacer del ser humano un ser meramente racional y no alguien con su fundamental certeza, ser temporal. La intemporalidad que desarrolló la tradición es producto de un mirar particular del ente en cuanto objeto estático (*Vorhandenheit*) y no desde el existir, no desde el estar-ahí arrojado a la posibilidad de ser y que culmina solamente con la posibilidad más propia y que acompaña a las demás, a saber, la muerte. La forma auténtica de pensar el ser es, entonces, a partir de la temporalidad del Dasein y solamente la existencia auténtica de este ente se podrá alcanzar en cuanto se asuma que no se define como *res cogitans* sino como *ser-para-la-muerte* (*Sein-zum-Tode*); en cuanto se asuma el Dasein como cuidado de sí (*Sorge*) a partir de su finitud.

Heidegger señala que el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, está en una condición de arrojado a sus propias posibilidades desde las que se comprende y proyecta (Heidegger, 2015, §39, p. 205). En otras palabras, no es un ser predeterminado sino siempre abierto a su capacidad de ganarse o perderse a sí mismo. La condición de no-estar-entero y siempre abierto a toda posibilidad, evidencia, entonces, que por un lado soy aquellas decisiones y actos que tomo y realizo constantemente desde las posibilidades concretas de mi existencia, y que, por el otro, asumo aquella responsabilidad que me apremia e instiga a razón de mi finitud. Así pues, las decisiones y acciones que llevo a cabo en el mundo (sean con objetos u otros Dasein) parten de un modo de ser interpretativo que evalúa su futuro como proyecto a partir de las condiciones a las que fue arrojado en el pasado, y que actualiza en el presente para llevarlo a cabo. Según lo dicho, el cuidado se manifestará en un actuar mediado por una interpretación temporal donde la condición de ser un ser-para-la-muerte evoca el llamado de conciencia que expone la deuda o culpabilidad ante mi propio ser, y que exige la responsabilidad ante mí mismo. Ser-en-el-mundo se resume en el cuidado de sí a partir del horizonte de la temporalidad.

Para terminar esta introducción de Heidegger y la ontología fundamental, vale la pena resaltar que “el carácter particular de la pregunta por el ser solo saldrá plenamente a la luz cuando se la haya *delimitado suficientemente en su función, en su*

intención y en sus motivos” (Heidegger, 2015, §3, p. 34, cursivas mías). Este modo de proceder al que invita Heidegger es de vital importancia, pues permitirá entender el alcance de su reflexión. Luego de haber escrito *SyT* se le exigió al pensador alemán diferentes consideraciones sobre diferentes asuntos como son la ciencia, la antropología, la política e incluso, como lo haría Jean Beaufret y otros más, la ética. Así pues, explicitar la función, intención y motivos de la pregunta por el ser, permitirá ahondar no sólo el terreno y los límites de su investigación, sino, por lo contrario, comprender el porqué de su silencio respecto a otros asuntos⁵.

Heidegger en la introducción a *SyT* afirma la necesidad de repetir la pregunta por el ser y su estructura, pero en relación con su primacía, una de las cosas que se investiga es para qué ha de servir. Heidegger hace un gran esfuerzo por manifestar que la pregunta por el ser no es producto de un ocio sin sentido el cual no lleve a nada. Por lo contrario, resalta que es “*la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta*” (Heidegger, 2015, §3, p. 34). A partir de dicho esfuerzo presentará, entonces, la pregunta por el sentido del ser como fundamento de todo aspecto óntico del Dasein, así como también de las ontologías regionales de las ciencias que expone en *SyT* como primacía ontológica. La función de su investigación es, entonces, formal al tener como intención la mera descripción de los fundamentos ontológicos y trascendentes de la existencia del Dasein para comprender su estar-en-el-mundo, y a la vez, tiene como motivo, el desocultamiento del ser para otorgar a la filosofía su más concreto objeto de estudio.

Los elementos conceptuales hasta aquí expuestos componen la tesis de la ontología como filosofía primera, a saber, que la pregunta por el ser es la más radical y originaria, no hay pregunta previa a ella, pues es la apertura del horizonte dentro del cual se podrá comprender todo ente. El ser del ente no es el mismo ente, y mientras no se realice de forma debida la pregunta por el sentido del ser, no será posible la

⁵ El presente trabajo se mueve en el marco de esta aclaración oportuna realizada por Heidegger. Por un lado, tiene en cuenta, por ejemplo, que la ética no es un asunto que le interese como manifestó también en *Carta sobre el humanismo*, pero, por otro lado, y en respuesta a Lévinas, se desea exponer de qué manera la ontología, la pregunta por el ser, puede o no puede ser complemento de toda ética.

comprensión del mundo, ni mucho menos de las ciencias que se ocupan de los entes que lo componen. Reabrir la cuestión sobre el sentido del ser luego de haber sido oculto por diferentes teorías, es reabrir, entonces, un asunto que nos concierne de forma fundamental y que nos instiga en la existencia misma. Heidegger, en su obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) manifestará lo siguiente en relación con la ontología como filosofía primera:

¿De qué ha de ocuparse la filosofía si no es con el ente, con aquello que es, así como también con la totalidad de lo que es? [...] ¿Qué puede haber además de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? De todo lo nombrado, decimos, aunque en diferente sentido, que *es*. Lo llamamos ente. Nos comportamos respecto del ente, en relación, ya sea teórica ya sea práctica, con él. [...] En definitiva, hay algo que *tiene que* haber para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que debe haber para experimentar y comprender algo como ente. Somos capaces de comprender al ente como tal solo si entendemos algo como el ser [*Sein*]. [...] Si no entiéramos qué quiere decir realidad [*Realität*], nos sería inaccesible lo real [*Reales*]. Si no entiéramos qué quiere decir vida y vitalidad [*Leben, Lebendigkeit*], no seríamos capaces de comportarnos respecto de lo vivo. Si no entiéramos qué quiere decir existencia [*Existenz*] y existencialidad [*Existenzialität*], ninguno de nosotros mismos seríamos capaces de existir como Dasein. Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. [...] Debemos comprender el ser, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que, sin embargo, debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser [*Seinsverständnis*] (Heidegger, 2000a, p. 35-36).

Estas palabras de Heidegger expresan con gran acierto lo que es la trascendencia de la pregunta por el ser con relación al ente, o lo que se conoce, en otras palabras, como la diferencia ontológica entre el ente y el ser, que, si bien no fue explicitada en *SyT*, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* sí, donde cobró gran relevancia. A pesar de esta oportuna apreciación que realiza Heidegger sobre la importancia de la pregunta por el ser, no es menos importante la aseveración de que la apertura al sentido del ser sólo será posible cuando se evidencia el ser del Dasein a partir de su

analítica, la cual abordaremos en el segundo capítulo. Sólo baste decir por el momento, en relación con el estudio del Dasein, que el ejercicio de sacar a la luz las estructuras que lo componen (existenciarios), y al interpretarlas a partir de la temporalidad, se hará transparente la condición trascendental de *este* en cuanto único ente que constituye al mundo y la relación con los diferentes entes que allí salen a su encuentro y entre los que se encuentra el otro modo que ser, es decir, el otro. La trascendencia que es el mismo Dasein debe dar cuentas, entonces, aun cuando no sea su objetivo y alcance, sobre la relación que tengo con los otros, es decir, sobre la relación inter-subjetiva y por lo tanto ética.

1.1.2. Lévinas, la ética como filosofía primera: la pregunta por el otro modo que ser

Lo expuesto anteriormente como la primacía heideggeriana de la ontología en cuanto filosofía primera, Lévinas lo expone, a modo de pregunta, en su artículo *¿Es la ontología fundamental?*

¿No reposa el primado de la ontología entre las disciplinas del conocimiento en una de las más luminosas evidencias? Todo conocimiento de las relaciones que reúnen u oponen a los seres unos a otros, ¿no implica de antemano la comprensión del hecho de que estos seres y relaciones existen? Articular la significación de este hecho -retornar al problema de la ontología- implícitamente resuelto por cada cual, incluso en forma de olvido, tal es según parece, edificar un saber fundamental sin el cual todo conocimiento filosófico, científico o vulgar sería ingenuidad. (Lévinas, 1993, p. 13)

Lo dicho por Lévinas se puede resumir en que la primacía de la ontología radica en que es la teorización del hecho mismo de la existencia a partir de la apertura del ser, y que la significación de este hecho edifica no solamente la relación que tenemos con el mundo, sino que también permite la comprensión y fundamentación de todo tipo de conocimiento. La primacía de la ontología como saber fundamental se da, en otras palabras, por la idea de que comprendemos y nos relacionamos con el mundo sólo a partir de la comprensión del ser.

Lévinas indica que la particularidad y a la vez el error de la ontología contemporánea es que parte de la idea de que “comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo” (Lévinas, 1993, p. 13). La ontología tiene como principio igualar la existencia al comprender. La comprensión del ser no obedece a un proceso de ascenso entre múltiples acontecimientos o situaciones del individuo, tampoco es un proceso místico donde el alma se purifica de forma ascética, ni tampoco es el proceso histórico y utópico de la filosofía de la historia en el que se generará un instante de realización plena. La comprensión del ser está en la facticidad misma con sus múltiples ocupaciones y relaciones con los objetos y seres que salen a nuestro encuentro.

El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada la comprensión del ser o la verdad. Toda nuestra civilización depende de esta comprensión, incluso aunque sea olvido del ser. No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su apertura o, si se prefiere, hay humanidad porque el ser es inteligible. (Lévinas, 1993, p. 14)

Aun cuando Heidegger haya enfatizado que su ontología no era una filosofía de la existencia, al haber hecho que la ontología coincidiera con la facticidad a razón de que la comprensión del ser se da en cuanto ser en el mundo, hizo que la existencia se emparentara con el acto mismo de comprender. Ser en el mundo es el horizonte de la comprensión del ser, y de esta manera, la ontología establece, no sólo la única relación con el ser, sino con todo lo que esté en nuestro alcance. Esta interpretación de la existencia como comprensión, no obstante, para Lévinas, conduce a que la existencia caiga en una ambigüedad, pues ¿acaso ella se circunscribe al mero conocer?, ¿sólo establecemos una relación con el mundo y con los otros a partir de la comprensión? ¿es válida esta reducción o priorización de la existencia que hace la ontología? ¿la primera relación que tenemos con los otros es a partir desde el claro de la comprensión del ser?

Una de las características que hicieron del pensamiento de Heidegger algo innovador fue el hecho de expulsar de la filosofía y del estudio del ser a la metafísica de las teorías del conocimiento; en ella, la relación sujeto-objeto cobraba gran relevancia. Para Heidegger la filosofía se ubica en el dominio de la fenomenología hermenéutica, que parte de la premisa fenomenológica de ir a las cosas mismas en su facticidad. A pesar de ello, este ir a las cosas mismas en Heidegger está marcado por una trascendencia del ente que lo ubica en el horizonte del ser; esta trascendencia fue determinada anteriormente como la trascendencia de lo óntico a lo ontológico. Deseamos comprender el ámbito de lo óntico solamente para atender y comprender el enigma del sentido del ser que en él se oculta. A pesar de este giro realizado por Heidegger, Lévinas considera que la comprensión heideggeriana en este sentido, aun cuando no es teórica, sigue los caminos de la tradición filosófica en la que siempre antepone al ente un más allá del particular, un más allá que se manifestó en Platón como el sometimiento de lo sensible particular por lo inteligible universal, un más allá; así, en el idealismo la particularidad fue aplacada por la universalidad del entendimiento del sujeto trascendental, y, en Heidegger, el ente y su alteridad son anegados por el sentido del ser. La pregunta que Lévinas realiza en relación con la ambigüedad entre existencia y comprensión, y que resume en parte la tradición filosófica incluyendo a Heidegger, manifiesta, a su vez, el punto de partida de su crítica, esta es: “¿cómo podría en principio la *relación* con el *ente* ser otra cosa que su *comprensión* como ente, el hecho de dejarlo ser libremente en cuanto ente?” (Lévinas, 1993, p. 17).

Lévinas afirma que la comprensión heideggeriana está fundamentada en el *dejar ser a lo ente*. Esto quiere decir, dejar que el ente se muestre en su facticidad para así generarse la apertura de su comprensión. La relación que tenemos con el mundo y con los otros surge de esta actitud comprensiva hacia ellos. Pero, y es aquí donde la crítica de Lévinas comienza a tomar forma, ¿acaso nuestra relación primaria con los otros es de *dejarles ser* para comprenderles? ¿el habla que reúne al prójimo está mediado por la comprensión? ¿el lenguaje es mera racionalidad, o es, por lo contrario, el tomar en cuenta la existencia del otro por medio del saludo y la atención

y que posibilita posteriormente la racionalidad misma? ¿el lenguaje es comprensión o es la invocación a la expresión del ente?

Comprender a una persona ya es hablarle. Plantear la existencia de otro dejándole ser es haber aceptado ya esa existencia, haberla tomado en cuenta. <Haber aceptado>, <haber tomado en cuenta> no remiten a una comprensión, a un dejar-ser. La palabra designa una relación original. Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, de su proximidad o de la comunidad con él, sino como condición de esa <toma de conciencia>. (Lévinas, 1993, 18)

La relación originaria que establezco con el otro no es una relación mediada por la comprensión a partir del horizonte del sentido del ser, previo a ello hay un hablar que se manifiesta como saludo, como atención. La función del lenguaje no está, entonces, en ubicar al ente bajo una universalidad o generalidad que le anega y violenta en la comprensión y que sólo le nombra. Por lo contrario, la función del lenguaje está en la invocación de la expresión del ente desde su particularidad.

La trascendencia de lo óntico a lo ontológico que despliega la filosofía de Heidegger, y que Jean Grondin expone como el giro metafísico heideggeriano, exige que el ente sea acaparado por el sentido general del ser⁶. Que el Dasein sea el ente privilegiado para comprender el sentido del ser, y que el mundo sea una constitución misma del Dasein, manifiesta que todo ente, es decir, todo aspecto óntico, debe ser comprendido y encuentra su significatividad a partir de allí. El existir del Dasein en el mundo, entonces, es la libertad y la violencia de poseer el ente, de aprenarlo, de poderlo cerrar en la totalidad de mi comprensión, de lo Mismo. En otras palabras, de violentar su alteridad. El existir, por lo contrario, no se resume para Lévinas en la experiencia de la libertad de comprender, sino que se da en el acontecimiento de

⁶ Jean Grondin afirma que, si se quisiese hablar de metafísica en Heidegger, esta se determina en cuanto la trascendencia de lo ontológico sobre lo óntico. “Si el Dasein comprende al ser, es ciertamente porque <supera> al ente, abriéndose así al ser, al suyo y al de las cosas que son. Este es el sentido más elevado de trascendencia, y hasta lo es también del pensamiento del ser, según Heidegger. (...) Toda buena metafísica (...) habría reconocido que la pregunta ontológica era más originaria que la pregunta por el conocimiento óntico. Esta solidaridad esencial lleva a Heidegger a presentar su propio pensamiento, en los años 1928-1930, como una radicalización de la metafísica” (Grondin, 2006, p. 326-326).

hacerle justicia a la alteridad del Otro. El Otro escapa a la totalidad de lo Mismo, pues el otro es lo infinito, la trascendencia del ego. En este sentido, la relación con el Otro no puede ser ontológica, ¡es menester cuestionar el primado de la ontología! Este es el imperativo que encarna la temeraria labor de Lévinas de cuestionar la ontología como filosofía primera. Sin embargo, y a partir de lo dicho, ¿cuál podría ser el punto de partida para criticar la ontología originaria que por un lado fundamenta toda ontología regional y por el otro expone la relación que tenemos con el mundo a partir de la analítica del Dasein? ¿cuál podría ser el punto de partida que tome la relación con el Otro a partir de lo infinito que es y no desde la totalidad del ser? La respuesta de Lévinas será la ética. “Al advenimiento 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). Heidegger y Lévinas, como se señaló previamente, se destacan en la historia de la filosofía porque son pensamientos que se presentan como crítica radical al filosofar previo. Lévinas, no obstante, manifiesta *ir más allá* del discurso expuesto por la filosofía al establecer ya no el ser como discurso fundante sino el otro modo que ser, es decir, el otro. Este *ir más allá* de Lévinas, entonces, se ve representando por la trascendencia del ser, es decir, se ve representado por una metafísica ética. Lévinas considera, así pues, que la metafísica de la tradición debe ser superada a razón de que en ella es inmanente la eliminación de la alteridad de los otros.

Tanto el concepto de totalidad como el de infinito deben ser pensados a partir de la experiencia, son dos actitudes distintas en relación con lo Otro. La actitud de la totalidad se ve representada por la modalidad con la que opera lo Mismo, es decir, aquella en la que la alteridad del ente se ve sacrificada por la adecuación producida por el yo, por el *ego*. Pensamientos como el de Kant, que afirman que el yo pienso debe acompañar a todas mis representaciones, como el de Hegel que sostiene que todo lo real es racional y todo lo racional es real, o como el de Heidegger, que declara que el mundo primeramente caracterizado como totalidad originaria en la que el Dasein ha de cuidar de sí mismo a través de su libertad, no hacen otra cosa que

constatar la reducción de lo Otro a lo Mismo. Nada de lo exterior excede a la totalidad, pues, por lo contrario, esta todo lo reúne y violenta desde su comprensión.

Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es com-prendido. La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo. (Lévinas, 2006, p. 57)

A esta forma de ser propia de la filosofía que Lévinas ha calificado como egoísmo y ateísmo, se le contrapondrá lo infinito. Lo infinito enuncia el acontecimiento de desbordamiento que produce el ente sobre el pensamiento. El ente, en este sentido, es lo irreducible al conocimiento, lo incognoscible (*un-know-ble*). El carácter de ininteligible se manifiesta en el Otro que excede a nuestra conciencia, a nuestras intenciones, e incluso, a nuestra interpretación. En su Decir sobrepasa lo Dicho sobre él, y en su actuar escapa a toda predicción del entendimiento, pues lo que la acción produce excede al pensamiento en el sentido en que la existencia no se remite a la mera conciencia, intencionalidad, o sentido del ser. El Otro, lo radicalmente Otro, en suma, se sobrepone a la racionalidad que es la manifestación última del *conatus essendi* y el interés con el que opera.

Lo que se le escapa a esta adecuación es aquello que no se puede reducir al *Noema* de una intención de la conciencia, porque *es* más misterioso que un fenómeno. La mirada de otro hombre revela algo que no es percibido como un presente físico ni puede ser delimitado por una definición ni puede ser fijado conceptualmente. Es de tal manera otro, que hace saltar todos los límites de la forma de pensar esbozada anteriormente. En este sentido revela un *infinito*. (Peperzak, 2011, p. 162)

El pensamiento, el acto de comprender, siempre es una inmanencia. En este sentido, incluso la audacia de un conocimiento no puede ubicarnos en comunión con el prójimo, pues la inmanencia del pensar que adecua lo que él piensa siempre será un pensar en soledad. La metafísica de la tradición en cuanto contiene en ella como núcleo la modalidad de la totalidad propia también de la ontología, se establece como

ipseidad, anulando así, toda posibilidad de relación ética. “La experiencia irreductible y última de la relación me parece en efecto, -afirma Lévinas-, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral” (Lévinas, 1991, p. 71).

La ontología al partir del *Dasein* se constituye como una fenomenología hermenéutica de la facticidad, pues la partícula “Da” que indica el “ahí” del *Dasein*, evidencia el carácter constitutivo de este como ser-en-el-mundo. La forma de ser (estar)-ahí, es interpretativa, es hermenéutica, pues nos relacionamos con el mundo sólo a partir del sentido del ser. “Comprender el ser es ec-sistir, ya que la comprensión es el hecho según el cual el *Dasein* se relaciona con sus posibilidades de ser, con su poder-ser. La comprensión del ser, esencia del *Dasein*, es el ser mismo, pero también lo es el tiempo como finitud” (Fernández, 2015, p.92). Así, de esta manera, el aire, el agua, los objetos, y demás cosas, se iluminan desde el horizonte del ser, incluso, mi relación con los otros. La fenomenología, en su razón de ser como hermenéutica de la facticidad, no puede ser para Lévinas, el fundamento de la experiencia, pues ella misma es una traición a la *diferencia*, pensamiento que comparte con Jacques Derrida. Para Lévinas la fenomenología, el ser-ahí (*Dasein*), no representa el acontecimiento último, pues la relación de lo Mismo con lo Otro no está en la revelación de este por aquello, ni en su anegación por medio de la comprensión. La experiencia con el otro no es una relación noética, es acontecimiento desbordante, es deseo metafísico a partir del rostro del otro.

La experiencia fenomenológica, según lo dicho, no representa una respuesta a la pregunta de cómo el Mismo puede entrar en relación con lo otro sin privarlo de su alteridad. La alternativa de Lévinas a aquella cuestión es una experiencia metafísica de tinte teológico. La ontología, como ya hemos visto, es la libertad y el poder del ser sobre la diferencia, este poderío representa su gozo. No obstante, el gozo es siempre “gozo de...”, “disfrute de...”, lo que implica en su contraparte, una “carencia de...”, y una “necesidad de...”. Esta relación de la necesidad y el gozo es lo que constituye la felicidad de la libertad y el poderío del ser, pues manifiesta un ser que se nutre de lo otro, que lo absorbe, que totaliza al mundo en cuanto está a su disposición. Sin

embargo, para Lévinas, lo Otro, no es el pan del cual me alimento, ni es el aire que está para impulsar la vela del barco, ni mucho menos, es el país u hogar en el que habito y dispongo. El otro es lo radicalmente otro y no está bajo el poderío de lo Mismo, sino, por lo contrario, está para cuestionar dicho dominio. El deseo metafísico del cual habla Lévinas, no está constituido por la relación necesidad-gozo, se sobrepone a ella. Desear metafísicamente es estar abocado hacia el otro sin satisfacción, sin gozo alguno.

Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma. El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza. (Lévinas, 2006, p. 58)

El deseo metafísico está abocado hacia una alteridad absoluta, es, metafóricamente hablando, invisible al entendimiento y a la relación necesidad-gozo pues no es totalizable. Pero este estar abocado al otro es una exigencia que proviene de aquella alteridad, esta exigencia es representada por el imperativo “no matarás”. Desear metafísicamente no es abnegar al otro en mi pensamiento, tampoco es un “dejarle ser”, sino, por lo contrario, es el gesto hospitalario hacia el extranjero, la viuda, el huérfano, en suma, al prójimo. La invisibilidad del otro no significa desconocerle, rechazarle u olvidarle, su invisibilidad está en la huida del gozo del ser. “Morir por lo invisible: he aquí la metafísica.” (Lévinas, 2006, p. 59)

La búsqueda de Lévinas según lo expuesto hasta aquí es, entonces, algo que represente la ruptura de la totalidad. Esta ruptura, no obstante, no puede provenir de los corolarios de la totalidad como lo es la modalidad de lo Mismo y su discurso de lo Dicho, debe partir de algo externo para que irrumpa el feudo de la egología. Esto externo será lo que Lévinas llama la epifanía del rostro. La experiencia de lo infinito se da sólo en la proximidad con el Otro, en el encuentro con el rostro de la absoluta alteridad. Lévinas reclama a la fenomenología de olvidar la tercera meditación de Descartes. En ella cree él que se manifiesta la ruptura y herida de la economía del ser,

pues Descartes expone una idea que se sobrepone al cogito, la trasciende, esta es la idea de Dios:

En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *yo pienso*, con un rigor inigualable. Aun cuando piensa en Dios como en un ser, piensa en Él como en un ser eminente o como en un ente que es de manera eminente. Ante esta aproximación entre la idea de Dios y la idea de ser, hay que preguntarse ciertamente si el adjetivo *eminente* y el adverbio *eminente* no están haciendo referencia a la altura del cielo por encima de nuestras cabezas y si no desbordan la ontología. (Lévinas, 1995, p. 113)

Al igual que la idea de Dios se sobrepone al cogito, el Otro es superlativo al ser. La idea de Dios en Descartes expone un ser que no deja englobarse en la inmanencia, es eminente, trasciende a toda reducción, hace estallar, en otras palabras, la ontología. Esta ruptura, como se manifestó en el deseo metafísico, genera un ser abocado por la exterioridad, donde su intencionalidad se vuelve pasividad al ser cuestionado y dejado en entredicho el poderío del ego que se refleja en su libertad y su goce. Ante el rostro del Otro se genera, entonces, la epifanía que estremece el ser soberano para hacerlo rehén del llamado del otro, para hacerlo responsable ante la llamada: no me mates. La experiencia de lo infinito bajo esta perspectiva propone no una fenomenología hermenéutica, sino un vuelco hacia la sensibilidad.

Lévinas a lo largo de sus obras, y con mayor énfasis en *Totalidad e infinito* y 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)

Si el rostro del Otro representa el deseo metafísico que desborda mi libertad y mi gozo para hacerme responsable por él, el discurso representará el desbordamiento de lo Dicho como revelación de lo absolutamente Otro, es decir, de la alteridad. La relación con el Otro es una en la que la alteridad no puede ser superada. Mis experiencias, mis pensamientos, y mis proyectos, no pueden capturar en el pensamiento lo que es el Otro. Cuando creo comprender al Otro este me encara con una resistencia que se evidencia en el extrañamiento que se experimenta ante sus actos y expresiones impredecibles. Sin embargo, esta absoluta alteridad con la que se me presenta el Otro, en vez de acentuar un distanciamiento entre los individuos, invita, por lo contrario, a la socialidad entre ellos.

Mi libertad para constituir al Otro (o darle sentido) es limitada ya que como otro, escapa de mí, es decir, no está presente. No puedo acceder ni a sus percepciones presentes, ni a sus memorias de sus percepciones pasadas ni a las expectativas que surgen a partir de lo que ha visto. Sin embargo, esta no-presencia es precisamente lo que hace al lenguaje necesario. En el cara a cara, yo le hablo al Otro. Formamos, en el discurso, una “sociedad” que no prescinde de la alteridad. (Mensch, 2015, p. 124, traducción propia)⁷

⁷ Del original: “My freedom to constitute the Other (to make sense of her) is limited since as other, she escapes me, that is, she is not present. I can access neither her present perceptions, nor her

El rostro del Otro es expresión y no objeto de comprensión, en ello radica que la relación ética y originaria con el Otro. El cara a cara que se da entre dos individuos no es una en la que la primera persona abarca al Otro en su totalidad y en lo Dicho de sus experiencias y de sus conocimientos. Es, en cambio, invocación, una relación donde el Otro, la segunda persona, interpela al primero en su manifestarse como tal (*καθ'αυτο*). En dicha manifestación el Otro revela y enseña lo que escapa a la totalidad, se presenta desde su altura inabarcable para el ego y en cuanto ello le deconstruye y determina su pasividad a su vez. La expresión del Otro mediante el discurso elucida tanto su carácter de impredecible como su alteridad, y es de esta manera como lo absolutamente Otro hace posible, entonces, el instruir. La significación y la verdad requieren, en este sentido, de la enseñanza que es revelación de lo absolutamente Otro y no develación hermenéutica de lo Dicho (Lévinas, 2006, p. 89).

Para Lévinas, lo esencial en el lenguaje es la posibilidad de superar la tensión sujeto-objeto: el lenguaje es una relación, y una relación es posible solamente cuando no hay comunidad entre los términos. La revelación es la revelación del Otro a mí en el rostro, ya que el rostro es la significación, mejor dicho es significación de la significación. Así, el rostro es la condición de todo lenguaje. Dicho de otro modo, si el lenguaje tiene sentido, es gracias a la pasividad del sujeto que recibe la revelación, en virtud de su transcendencia. Por la revelación del Infinito en el rostro del otro, una significación precede a la significación: la significación de la significación – la proximidad- es lenguaje o relación. (Fernández, 2015, p. 201-202)

Hospitalidad y alteridad sintetizan la idea de Infinito que atraviesa al ser para la irrupción del Otro modo que ser, el Otro. La idea de Infinito que se da en la epifanía del rostro es un llamado al prójimo, pues su primer llamado es el “no matarás” que proviene de la sensibilidad producida por el desprotegido al que debo acudir y le debo todo, y, por otro lado, es la expresión de un ser que se levanta sobre

memories of her past perceptions nor the expectations that arise for her from what she has seen. This non-presence is, however, precisely what makes language necessary. In the face-to-face, I speak to the Other. We form, in discourse, a “society” that does not dispense with alterity”.

mi racionalidad como la idea de Dios para que, a partir de su altura, enseñe quién es y cuestione como también transforme mi totalidad. La idea de Infinito, en suma, es la relación intersubjetiva de la responsabilidad para con el Otro.

Ética e infinito es una obra que recoge la entrevista realizada por Philippe Nemo a Lévinas en 1981. Allí, entre muchas de las preguntas que surgieron, Philippe pregunta a Lévinas sobre la responsabilidad moral: “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).

Lévinas afirma que el despliegue teórico y práctico de la ontología es una autarquía basada en una presunta libertad, pues su modo de plantearse es uno en el que se mantiene contra el Otro a pesar de la relación con él. La presunta libertad del ser sobre el Otro se da en el despliegue entre el pienso, poseo y puedo. En cuanto tematizo al Otro, en cuanto lo hago inteligible por una idea, un concepto, o como corolario de mi existencia, lo poseo y puedo disponer de él en vez de asistirle en su indigencia y su absoluta otredad. La subjetividad, bajo el sentido de la ontología, es libertad y su primado sobre la ética. “El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro” (Lévinas, 2006, p. 69). Esta denuncia que recae en la ontología se extiende hasta la presunta libertad que tiene el ser sobre el ente. 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, p. 92-93). La idea de infinito es, en otras palabras, el llamado a la justicia. El rostro del otro irrumpe la libertad del ego para que surja la hospitalidad y la alteridad. Es, de esta manera, como la moralidad comienza sí y sólo sí, cuando se cuestiona la libertad, cuando el ego se avergüenza de ella para que emerja la bondad y la justicia. La subjetividad se resume en que yo soy el otro, pues la responsabilidad no es un atributo del cual dispongo bajo mi voluntad, sino que, por lo contrario, es lo que me constituye y por ende estoy en deuda.

Que la subjetividad se defina a partir del Otro implica que el ser fue trascendido por la responsabilidad para el Otro. Este giro se sintetiza en la tesis que fundamenta *Totalidad e infinito*, a saber: *la metafísica precede a la ontología*. La metafísica ética es lo que posibilita la humanidad misma. Es un hecho que el hombre es un ser mortal que habita el mundo, no obstante, y esta es la tesis de Lévinas, 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*, voluntad de poder en el sentido nietzscheano. 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 todo lo demás. Así como Descartes encontró la metafísica como una ontoteología a partir de las certezas del *cogito* y de

Dios, Lévinas estipula la metafísica como ética a partir de la certeza de la responsabilidad para con el Otro. 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)

De acuerdo con Heidegger, la filosofía primera es el estudio del ser a partir de la subjetividad del Dasein, en cambio, para Lévinas, la filosofía originaria sólo puede emerger a partir del otro, es decir, como ética. Esta discusión sobre lo que debe ser la filosofía primera es, entonces, una discusión sobre lo que es la metafísica misma, pues ambos están buscando lo que es el fundamento de la esencia de la existencia humana.

2. LA TRASCENDENCIA COMO ESENCIA DEL FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA HUMANA

El núcleo del problema se concentra en el concepto de *trascendencia*. ¿Qué es lo que realmente significa la trascendencia del hombre y que constituye al ser en cuanto horizonte de apertura para la comprensión de la existencia y relación con el mundo? ¿será la propia constitución temporal del Dasein como ser para la muerte y en cuanto pastor del ser, o es, por lo contrario, el otro quien me llama a sobreponerme a mi interés y voluntad para constituirme en “guarda de mi hermano”, una especie de rehén del cuidado del otro? Luego de la portentosa y desoladora afirmación de Nietzsche “Dios ha muerto”, que expone al nihilismo como esencia de nuestra época, el hombre parece tener solamente dos posibilidades: o hacerse cargo de su propia existencia abandonando caminos erráticos para encontrar su autenticidad, o, por lo contrario, estirar sus brazos para hacerse cargo del otro que en sí mismo encarna la humanidad completa. Debemos pensar, no obstante, si esta situación no es más que un falso dilema que nos da dos únicas alternativas teniendo la posibilidad, incluso, de pensar ambas circunstancias de forma complementaria y no de forma excluyente.

En el primer capítulo se expuso que la tarea de Heidegger no pretendía formar una ética, nunca fue su objetivo. De esta manera, consideramos que es erróneo tergiversar el propósito y el desarrollo de su investigación buscando algo que él mismo manifestó que no era su alcance o función. Si bien es claro que su objetivo es develar el sentido del ser a partir de una fenomenología hermenéutica que proveerá la analítica del Dasein, esta última no es un imperativo ni una aproximación teórica de

la existencia. Es, por lo contrario, un análisis descriptivo sobre los existenciarios del Dasein a la luz de la temporalidad.

La analítica del Dasein, al ser un estudio sobre la existencia que es netamente mía a razón de que me hago cargo de ella a partir de mis posibilidades y a su vez de la posibilidad que acompaña a cada una de ellas, es decir, mi propia muerte, parece un análisis monológico en el que la interacción con los otros va a un segundo plano. La relación con los otros, desde esta perspectiva, parece ser un disfraz o una mera apariencia que esconde el interés real que es la autenticidad de la existencia a partir de la angustia solitaria ante la muerte y que exige una resolución ante el existir mismo.

Lévinas considera que la egología que contiene la ontología es un predominio de la libertad del ser sobre el ente a partir de la comprensión que imposibilita la exigencia de responsabilidad por parte del Otro y que, además, anula toda alteridad. En este sentido la pregunta que cobra gran relevancia en la filosofía de Lévinas es qué otro tipo de relación puede tener el yo con el ente que no sea la de la comprensión. Lévinas, mediante su interpretación de la ética como filosofía primera, señala que hay algo previo a la libertad de la comprensión y que además la cuestiona; esto previo es la metafísica del deseo que sobrepasa mi voluntad y se instaura más acá de la pregunta por el ser para evocar la responsabilidad para con el otro. La inmanencia de la ontología que tiene una relación con el mundo y con los otros desde un para sí que reúne todo en su totalidad, no escapa a la economía de la subjetividad de la tradición según Lévinas, por lo contrario, es otro momento de reafirmación y, por ende, de la constatación del olvido del Otro. Para Lévinas lo único que pone en quiebre el dominio del ser es la propia muerte del Dasein que posibilita el temple de ánimo fundamental de la angustia, que no es más que el producto del modo de ser interpretativo del Dasein ante su existencia como proyecto. Así pues, la ontología parece no tener en cuenta la relación con los otros, simulando con ello a la Odisea de Homero o el destino fáustico en el que de forma solitaria afrontamos el ser-en-el-mundo.

Ante esta situación, debemos realizar las siguientes preguntas a modo de reflexión: ¿necesariamente el estudio sobre el ser y la analítica del Dasein excluyen una moralidad?, ¿no aportará, aun cuando no sea su objetivo, una reflexión sobre la *personalitas moralis*? ¿es posible establecer una ética previa a la actividad interpretativa del Dasein, o, en otras palabras, es posible una ética sin que el otro se adentre primeramente en mi comprensión? ¿es necesariamente la comprensión y el acto interpretativo una forma violenta y totalizadora de acercarnos al Otro? ¿no podemos ver en ello también un acto de hacerle justicia a su alteridad a partir de un diálogo interpretativo? ¿Hasta qué punto la analítica de la existencia renuncia a la preocupación por los otros si entre sus modos de ser está el ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*), y la solicitud ante el prójimo (*Fürsorge*)? ¿Hasta qué punto podemos decir que el modo de ser auténtico del Dasein no tiene una relación con el otro si el mismo pensador alemán afirma que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro? Y, por último, ¿no será acaso necesario para la trascendencia del Dasein hacia su prójimo comprender primeramente su constitución fundamental como ser-en-el-mundo en relación con su temporalidad, lo que es, en otras palabras, indicar que el fundamento de la esencia de la existencia es una metafísica de la egoidad?

2.1 Metafísica de la egoidad. Trascendencia como la libertad de ser-en-el-mundo

Aunque hasta este momento se han expuesto a partir de la introducción y el primer capítulo de *SyT* aspectos como *la necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser*, se puede evidenciar lo que de alguna manera representa la obra en su totalidad, a saber, la *trascendencia* del ser sobre el ente. Heidegger, aun cuando no elaboró de forma tajante y explícita en *SyT* la diferencia ontológica y la idea de

trascendencia, su método, y su objetivo, contenían implícitamente dicha cuestión⁸. A lo largo de las siguientes páginas analizaremos, entonces, el concepto de trascendencia en *SyT* a partir de dos obras breves en las que dicho concepto es su tema principal, estas son *Principios metafísicos de la lógica*, más concretamente en el capítulo “El problema del fundamento” (1928), y *De la esencia del fundamento* (1929)⁹.

Heidegger, aun cuando toma distancia de la tradición, considera de igual manera que el problema de la esencia del fundamento está en el ámbito de la trascendencia. La pregunta que surge es, entonces, ¿qué sentido le otorga el filósofo alemán al término de trascendencia a partir de la pregunta por el ser? Al seguir la fenomenología de Heidegger podemos decir que toda búsqueda implica conocer ya de alguna manera, lo buscado, o, en otras palabras, estar ya siempre en una relación con lo que se busca. Siguiendo este hilo fenomenológico, entonces, podemos decir que la pregunta o búsqueda por la esencia del fundamento implica ya de alguna manera una

⁸ Ángel Xolocotzi analiza esta cuestión en su obra *Fenomenología de la vida fáctica* (2004) en el párrafo §18 titulado “La continuidad metódica y temática del camino filosófico”, donde expone que si bien la diferencia ontológica y el problema de la trascendencia están en *SyT*, ello no implica que no hayan sido considerados por su autor, sino, por lo contrario, fueron tenidos en cuenta para su tercera sección (“Tiempo y ser”) aunque no fueron publicados en dicha obra sino, como es ya sabido, repartidos en diferentes textos de los años siguientes como es el caso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y el texto *De la esencia del fundamento* desarrollado en 1929 dedicado a Husserl. En este último texto, vale la pena citar un pie de página donde se expone la intencionalidad de Heidegger al escribirlo: “lo que se ha publicado hasta ahora de las investigaciones de *Ser y tiempo* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que desvele la trascendencia”. (Heidegger, 2001, p. 139).

⁹ Se debe hacer una doble aclaración sobre la elección de estos dos textos. Por un lado, ambos abordan el mismo problema, la relación entre la trascendencia y el fundamento. Heidegger trabaja de forma tan similar el mismo objetivo en ambos textos, que en su lectura parecen ser el mismo, pues abordan los mismos conceptos, el mismo método, el mismo orden, se remiten y discuten casi con los mismos pensadores (Kant y Platón, a diferencia de la inclusión de Leibniz en uno de ellos), y, además realiza las mismas críticas a la metafísica tradicional. No obstante, sus diferencias, que son pocas, son matices que permiten, en vez de disociarlos, complementarlos para extraer de mejor forma el problema de la trascendencia y el fundamento. Por otro lado, se debe aclarar, también, que obras como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1928) que aborda directamente el problema de la distinción ontológica entre ente y ser, y los otros textos de la década del treinta como lo son los referentes al asunto de la metafísica contribuirían a la discusión sobre la trascendencia. Sin embargo, en la presente investigación se han elegido *Principios metafísicos de la lógica* (1928), y *De la esencia del fundamento* (1929) a razón de que, como ya se indicó en el pie de página anterior en relación a la intencionalidad de estos textos con la obra principal de *SyT*, su contenido aborda explícitamente el concepto de *trascendencia* en relación al problema del fundamento y la diferencia ontológica, lo que se cree que permitirá, así pues, realizar un análisis más preciso de dicho concepto y relacionarlo con mayor acierto con los postulados de *SyT*.

relación con ella o, mejor dicho, con los fenómenos en los que ella se muestra. Nuestra tarea es, entonces, hacer manifiesto ante nuestra mirada dichos fenómenos y nuestra relación con ellos para comprender el sentido de la trascendencia y lo que ella implica.

Consecuente con la idea manifestada en *SyT* de que sólo a partir de la analítica del Dasein puede ser revelado el sentido del ser, Heidegger en *Principios metafísicos de la lógica* afirma que “si la trascendencia en el sentido del ser-en-el-mundo es la constitución metafísica fundamental del Dasein, entonces una metafísica del Dasein, con suficiente intención ontológica fundamental, debe señalar esta constitución fundamental desde el principio” (Heidegger, 2007, p. 196). Así pues, siguiendo la idea de que una correcta interpretación de la trascendencia debe llevarnos al fenómeno del fundamento, se debe, entonces, estudiar el fenómeno trascendental del Dasein (ser-en-el-mundo) para determinar su carácter metafísico y saber si 1) tiene como intención establecer una relación con la ética, y 2) si a partir de esta metafísica es o no posible el desarrollo de la ética. En otras palabras, para poder determinar algún tipo de vínculo entre la metafísica heideggeriana con la ética, es necesario primero adentrarnos en la estructura y los momentos del Dasein que están descritos en su analítica a partir del carácter ontológico del mundo, la libertad y el tiempo. Sólo así será aprehensible la metafísica ontológica del Heidegger de los años treinta y poder ser confrontada con la metafísica ética de Lévinas.

2.1.2. El fenómeno de Ser-en-el-mundo como concepto trascendental de la egoidad metafísica

Heidegger afirma que “la tesis de que la esencia del Dasein en cuanto tal le pertenece el ser-en-el-mundo contiene todo *el problema* de la trascendencia” (Heidegger, 2001a, p. 123). Así pues, si se afirma que la trascendencia originaria está en la relación del Dasein con el mundo, y a la par se ha dicho que esta relación no puede ser pensada a partir de la fórmula epistemológica de sujeto-objeto, se hace

necesario pensar ambos conceptos de forma distinta a la metafísica tradicional. Al seguir el estudio de Jesús Adrián Escudero (2016), este análisis debe realizarse a partir de la pregunta inicial que trabaja Heidegger en la primera sección de *SyT*: ¿qué hay y cómo se constituye el mundo? Esta pregunta conductora, sin embargo, solamente puede moverse en torno al aspecto trascendental del Dasein de estar-en-el-mundo, pues incluso la simple expresión marca un giro al análisis del fenómeno del sujeto y su relación con el mundo.

Cuando Heidegger da inicio al análisis en *SyT* sobre cuál es la estructura ontológica del mundo, empieza analizando qué significa la expresión *estar-en*. Con dicha expresión, indica el pensador alemán, no se quiere hacer uso de la espacialidad que contiene la proposición *en*, sino por el contrario, quiere señalar una constitución de familiaridad, de hábito, o de ser absorbido en su quehacer específico del ser del Dasein. Estar-en no mienta una relación espacial de contigüidad, sino el estar involucrado con lo que le rodea. Así pues, el estar-ahí del Dasein no indica la facticidad (*Tatsächlichkeit*) del mero estar ante los ojos (*Vorhandenheit*) o estar a la mano (*Zuhandenheit*) sino la facticidad (*Factizität*) que engloba un tener-que-ser (*Zu-sein*) que se desenvuelve necesariamente en un ocuparse o procurarse de algo (*Besorgen*). El término alemán *Besorgen* es un existenciario que indica la forma inmediata con el que el Dasein comparece ante el mundo. El “ocuparse-de”, o el “procurarse-algo” expone la cotidianidad del Dasein atendiendo a su propia existencia mediante diferentes actividades que realiza con los objetos que él dispone y que son orientadas no por un saber teórico y epistémico, sino por una familiaridad en la que ya siempre se mueve. Si a la luz del existenciario *Besorgen* se interpreta la afirmación de que la “facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de <nuestro> existir <propio>” (Heidegger, 2008, p. 25), podemos reformular dicha definición diciendo que la facticidad es nuestro existir propio e inmediato a partir del comportamiento básico y práctico de ocuparnos de los entes intramundanos para el devenir de tener que ser.

La ontología clásica tiene como característica pensar los fenómenos de la conciencia, el sujeto, el alma, y entre otros, por fuera del mundo, Heidegger, por lo

contrario, afirmaba en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* que esta “ontología se cierra al acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el *existir*, desde el cual y para el cual <es> la filosofía” (Heidegger, 2008, p. 20). Así pues, la ontología hermenéutica o lo que se despliega de mejor forma en *SyT* como analítica existencial, debe atender a la existencia en su medianía para extraer de allí los fundamentos de la misma, es decir, sus aspectos ontológicos. Se debe abordar, entonces, el mundo bajo un sentido existencial-ontológico que expresa el sentido trascendental o apriorístico de la mundanidad a partir de la consideración de que esta es una estructura del Dasein mismo. Este sentido del mundo “no mienta ónticamente la sociedad humana, sino ontológicamente la esencia metafísica del Dasein en general, respecto de su constitución metafísica fundamental: la trascendencia” (Heidegger, 2007, p. 211).

Estar-en-el-mundo designa la forma de existencia propia del Dasein en la que se ve inmerso en el habérselas con los entes intramundanos en diferentes actividades procurando con ello el destino de tener que ser. En este habérselas el Dasein comparece de forma inmediata con el mundo circundante (*Umwelt*) de objetos con los que trata, manipula y usa mediante un conocimiento que no es teórico, sino producto de la familiaridad, como lo es, por ejemplo, el abrir la puerta, martillar una puntilla para colgar una pintura, el hacer la cama, o poner a reproducir una sinfonía de Schumann mientras se bebe un café recostado en el sofá. La característica con la cual los entes comparecen ante la ocupación o el trato es el servir-para, en otras palabras, la utilidad. No obstante, el ser pragmático del útil no se evidencia en sí mismo, alejado simplemente a la contemplación del Dasein sino, por lo contrario, está fenomenológicamente vinculado a un complejo relacional. El martillo *per se* es inútil, su utilidad sólo emerge cuando se ubica con un todo de utensilios, en nuestro caso, por ejemplo, un clavo, una pared, y una pintura por colgar. En este complejo de remisiones la utilidad de cada uno de los objetos emerge. Los objetos no se dan de forma aislada para ubicársenos simplemente a la vista (*Vorhandenheit*) como objetos de cognición, sino que se manifiestan como algo que está-a-la-mano (*Zuhandenheit*).

Según lo dicho en relación con la *Besorgen* y el carácter pragmático de los utensilios del mundo circundante, se puede decir, entonces, que la medianía en la que se ubica el Dasein esclarece que nuestro acceso al mundo pasa por el comportamiento práctico de la ocupación y el trato con los entes y no de una forma teórica, pues esta última presupone y es un modo deficiente de la primera. Este comportamiento práctico con las cosas que nos permite acceder al mundo no quiere indicar, sin embargo, que la esencia del mundo se reduzca a un plano pragmático y utilitario, como se ha indicado en diferentes críticas a Heidegger. Por lo contrario, el pensador alemán recalca que con dicho modo de acceso se quiere evidenciar el carácter ontológico del cuidado que presupone el tener que ser (*Zu-sein*) y el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), que se tratará más adelante. Baste por el momento señalar el siguiente pasaje de Heidegger como respuesta a dichas críticas y a su vez, como exposición del acceso al mundo a partir del trato con los utensilios:

Besorgen quiere decir aquí algo así como temer por alguna cosa. En contraposición con estas significaciones precientíficas y ónticas, la expresión “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y “práctico”, sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge, cuidado*. (Heidegger, 2015, §12, p. 85)

En nuestro vivir se establece un comprender lo que nos rodea, se establece un ejercicio hermenéutico del mundo, pues en el trato comprensor de las cosas vivimos. Estar-en-el mundo quiere decir que vivimos hermenéuticamente, y es ello lo que establece el trato familiar con los entes intramundanos. Este ejercicio hermenéutico del vivir mismo *genera* vínculos de significado que posibilitan que las cosas no aparezcan de forma abstracta y aislada, sino que aparezcan en cuanto son. Si esto es así, la hermenéutica de la facticidad es el modo fenomenológico por el cual accedemos a la vida, es el modo con el cual nos tenemos a nosotros mismos. Por lo tanto, podemos decir que el Dasein mismo es ya trascendencia porque no supera una

barrera, sino que supera a lo ente para constituirlo como objeto a partir de un todo significativo. Heidegger constata esto en *Principios metafísicos de la lógica*.

En la medida en que el Dasein existe, es decir, en la medida en que es un existente ser-en-el-mundo, ya se ha saltado sobre los seres (naturaleza) y los entes alcanzan la posibilidad de mostrársele. En la medida en que el Dasein existe son ya, desde ese momento, objetos accesibles para él, aunque todavía esté totalmente indeterminado y es variable con qué modo de posible objetividad se aprehendan estos objetos. (Heidegger, 2007, p. 196)

El modo del existir del Dasein es ya superación del ente. Su constitución fundamental interpretativa 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. Al sobreponerse a la dinámica epistemológica sujeto-objeto, el Dasein no trasciende un objeto, sino que trasciende una esfera óptica-natural hacia aquello que hemos denominado mundo. El Dasein en su generar significado, es decir, en su actitud interpretativa, se supera y supera una condición meramente natural para posicionarse en el mundo y en cuanto Dasein.

Si es verdad que lo que caracteriza al Dasein consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la *trascendencia* del Dasein. (Heidegger, 2001a, p. 118).

A partir de lo dicho se puede indicar que el Dasein trasciende por dos razones: porque se distingue del ente al acaecerle la comprensión del ser en general, y porque es trascendente al superar a los entes -incluso a él mismo-, para dotarlos de significado logrando con ello habitar su propio mundo. La diferencia ontológica o trascendencia, radica, entonces, en el modo de ser propio del Dasein de *poder diferenciar* entre los entes intramundanos y lo que es él mismo. *Ese poder diferenciar* es el fundamento ontológico que presupone todo trato con los objetos. Sin embargo,

con lo dicho no se ha determinado concretamente en qué consiste esta posibilidad de diferenciar del Dasein y que es el a priori del mundo como tal; sólo se ha hecho explícito que el mundo no se puede definir como un *qué* sino como un *cómo*, como un estado de cosas, es decir, solamente a partir de la comprensión de cómo el Dasein en su forma determinada de existir con lo ente, constituye y habita el mundo, pero no se ha hecho manifiesto el fundamento ontológico que hace posible esta configuración y su relación con el modo de existencia de estar-en-el-mundo. Heidegger expone el problema que ahora debemos abordar en las siguientes líneas en *De la esencia del fundamento*:

La comprensión de esta totalidad [significativa del mundo circundante], que la comprende [el Dasein] de antemano y en todo lo que abarca, es el traspasamiento del mundo. Lo que hay que hacer ahora es tratar de llegar a una interpretación más concreta del fenómeno del mundo. Para eso hay que contestar las siguientes dos preguntas: 1. ¿Cuál es el carácter fundamental de la totalidad recién caracterizada? 2. ¿En qué medida esta caracterización del mundo permite un esclarecimiento de la esencia de la relación del Dasein con el mundo, es decir, un esclarecimiento de la interna posibilidad del ser-en-el-mundo (trascendencia)? (Heidegger, 2001a, 134-135)

Para encontrar el a priori del mundo tal como se ha descrito y su relación con el Dasein, se requiere analizar con mayor detenimiento lo que se ha mencionado sobre el mundo circundante como acceso primario al mundo. Heidegger expone la mundaneidad del mundo en el parágrafo 18 de *SyT* comprendiendo esta como *condición respectiva y significatividad*. Allí, Heidegger retoma la idea de que el ser de lo ente no es la utilidad sino su estar remitido a algo, entendiéndose este estar remitido como a la totalidad de los utensilios que le acompañan y posibilitan su uso, como también a su estar remitido en cuanto que tiene su cumplimiento en algo concreto. Esta última forma de ser remitido a algo que indica un objetivo a realizar, lo denomina Heidegger como *condición respectiva*. Cuando hago uso del bolígrafo para escribir mis reflexiones en mi agenda sobre el pensamiento de Heidegger, lo hago con la meta de tener apuntes para realizar mi escrito final, pero esto lo hago para mi

crecimiento como filósofo como una posibilidad de ser. Así pues, un utensilio remite a otro, remite también a su uso práctico, pero también a su cumplimiento final ligado al que lo emplea. Los utensilios son determinados siempre desde una totalidad relacional que se despliega solamente a partir de un *por-mor-de*, y por tal razón se puede concluir que el ser de los entes intramundanos es su *condición respectiva*. Si se quisiera definir, entonces, lo que es *condición respectiva* se podría decir que expresa una forma de ser del objeto que no proviene de las propiedades de la cosa misma, sino más bien determinada por aspectos extrínsecos y en este caso, por la empleabilidad y las circunstancias del Dasein¹⁰. Heidegger plantea lo dicho con las siguientes palabras.

La totalidad respectiva misma remonta, en último término a un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario para-qué es un por-mor-de (*Worumwillen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este mismo ser. Esta trama, que desde la estructura de la condición respectiva lleva al ser del Dasein como al verdadero y único por-mor-de. (Heidegger, 2015, § 18, p. 112-113)¹¹

¹⁰ Esta definición sigue fielmente la interpretación del término alemán *Bewandtnis* que realiza Jorge Eduardo Rivera en sus notas de traductor de *SyT*, en vez de la definición que ofrece Gaos como *conformidad* y que sigue también Jesús Adrián Escudero en su *Guía de lectura de Ser y Tiempo* (2016).

¹¹ H. Dreyfus explicaría este pasaje a partir de la distinción objetiva y subjetiva que se da en este trato con los utensilios de la siguiente manera: "On the "objective" side we would have equipment defined by its in-order-to, which in turns gets its point in terms of for-the-sake-of-whichs. On the "subjective" side we would have Dasein's self-interpretation which is accomplished by "assigning itself" to for-the-sake-of-whichs. But obviously this separation will not work. On the one hand, Dasein needs the referential whole and the involvement whole to be itself. On the other hand, the "objective" or equipment side is organized in terms of for-the-sake-of-which that are Dasein's ways of taking a stand on itself, and Dasein exists and makes sense only because it takes over the for-the-sake-of-whichs that are built into and organize the involvement whole" (Dreyfus, 1991, p. 98) [En el lado "subjetivo", tendríamos la autointerpretación que el Dasein logra "asignándose a sí mismo" diversos en-bien-a. Pero, obviamente, esta separación no va a funcionar. Por una parte, el Dasein necesita del todo referencial y del todo involucramental para ser él mismo. Por otra parte, el lado "objetivo" o equipamental está organizado en términos de los diversos en-bien-a que son los modos posibles de ser del Dasein. El todo referencial cobra sentido únicamente porque todo "cuelga", por así decirlo, de los

La condición respectiva presupone una actitud anticipadora del Dasein que prevé y hace posible el encuentro con los entes intramundanos, generando con ello el a priori de la experiencia y el trato con los entes ya puestos a la luz como utensilios por dicho modo de ser interpretativo propio de la facticidad. Que el Dasein tenga como “esencia” el existir, es decir, que tenga como condición ontológica el tener-que-ser-su-ser-propio, le permite, en su comportarse práctico con las cosas, prever y desarrollar un proyecto que lleve a cabo esta destinación a la que se ve ya arrojado y que le instiga en cada momento¹². Esta actitud interpretativa y anticipadora del Dasein es por sí misma la condición de posibilidad ontológica del mundo. En *De la esencia del fundamento* el filósofo alemán afirma que:

Este proyecto previo que traspasa y va más allá de lo ente es el que hace posible en absoluto que lo ente se manifieste como tal. Este acontecer de un proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura y tiene lugar el ser del Dasein es el ser-en-el-mundo. Que <el Dasein trasciende> quiere decir que configura un mundo en la esencia de su ser, y que lo <configura> en varios sentidos: haciendo que acontezca un mundo logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein mismo. (Heidegger, 2001a, p. 136)

El análisis hecho por Heidegger en *SyT*, en los textos *Principios metafísicos de la lógica* y en *De la esencia del fundamento* son el campo fértil para la obra que desarrollaría en el semestre de invierno de 1929-30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la cual tiene como una de las principales tesis que la diferencia

en-bien-a que son los modos que tiene el Dasein de adoptar una posición sobre sí mismo, y el Dasein existe y cobra sentido sólo porque se adueña de los en-bien-a que ya están incluidos en y organizan el todo involucramental].

¹² Las siguientes palabras de Michael Theunissen en su obra *El otro, estudios sobre la ontología social contemporánea*, pueden leerse como una constatación de lo expuesto hasta este momento: “El lugar de la constitución trascendental en la constitución del ser del Dasein es el <proyecto>. Esto es una <proyección del mundo>, esto es <[el] echarse del mundo proyectado sobre lo que existe [Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende]> (WG 36). El proyecto es, sin embargo, una proyección echada [geworfener], y el carácter de <estado-deyector> [Geworfenheit], sin el cual no puede existir, es la facticidad del encontrarse a uno mismo en medio de los seres. (Theunissen, 2013, p.188)

ontológica entre los entes de la roca, el animal y el Dasein, radica en que este último les trasciende al ser el único ente *creador de mundo* (*Der Mensch als weltbilden*)¹³. La hermenéutica de la facticidad que al Dasein le acompaña en su existir, posibilita que los entes sean iluminados y comparezcan como entes-a-la-mano junto a su utilidad haciendo con ello que sean objetos mundanos¹⁴. Jesús Adrián Escudero diría que “solamente donde existe el Dasein, existe mundo. O, dicho de otro modo: sin Dasein no hay mundo; y, a la inversa, sin mundo no hay Dasein” (Adrián, 2016, p. 180). La codependencia del mundo con el Dasein está en la significatividad que brinda la condición respectiva del Dasein que brota de la exigencia de existir y que deja en libertad al ente intramundano para manifestarse en su sentido originario y propiamente mundano sin el que solamente se podría pensar en un grupo de entes con sus accidentes existiendo contiguamente, pero nunca en un mundo:

En mi tener-que-comportarme-en-mi-ser-con-mi-ser, es decir, en mi existencia, me comporto en mi ser de tal forma que mediante este comportamiento el ser, que comprendo en mi comprensión de ser, está abierto. Pero esta apertura de ser no es solamente apertura de mi modo de ser, de mi existencia, sino a la vez del ser de los entes que no son Dasein, con los cuales me comporto en mi comportamiento descubridor. (...) Por ello, Von Herrmann habla adecuadamente de una doble apertura de ser: por un lado, de la apertura de mi existencia como una apertura extática-

¹³ Para un mayor análisis sobre esta teoría y su relación estrecha con *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Heidegger, véase: Muñoz, E., (2015), *Trascendencia, mundo y libertad en torno de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Veritas N° 32.

¹⁴ Heidegger denomina en diferentes momentos esta condición de posibilidad de que los objetos puedan ser mundanos a partir del Dasein y su relación con el ser con conceptos como iluminación (*Lichtung*), esclarecimiento del ser (*Klarensein*), o apertura (*Erchließung*). Juan José Garrido en su artículo *Aperturidad e iluminación: el Dasein como ente iluminado. Aportaciones a Sein und Zeit de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro del ser*, afirma lo siguiente: “La dilucidación de la pregunta por el ser no tiene otro objeto que el “esclarecimiento” (*Klären*) del fenómeno del ser mismo. *SyT* es un tratado fenomenológico, en parte, ya que de lo que se trata es de la investigación del ser en su relación con lo ente. Y, no olvidemos, por ente debemos entender lo que cotidianamente en el lenguaje filosófico se ha llamado fenómeno, es decir, como aquello que se muestra “por sí mismo” (*das Sichzeigen*) o, también, como lo “manifiesto” (*das Offenbare*). Este fenómeno, que es un “mostrarse” (*sichzeigen*) incesante, finito y eterno (presente), es análogo al movimiento antes descrito como iluminación, como un “poner o sacar a la claridad” (*die Helle stellen*). (...) Los fenómenos son “el conjunto de lo que puede traerse a la luz” (*die Gesamtheit dessen, was ans Licht gebracht werden kann*), lo traído manifiesto y lo manifiesto oculto. Esto es lo que entiende Heidegger por ente: lo que se manifiesta en la luz como presencia u ocultación. “El fenómeno” (*das Phänomen*). (Garrido, 2014, p. 210-211)

misma y, por otro lado, de la apertura de ser de los entes que no son *Dasein* como una apertura horizontal (Xolocotzi, 2004, p. 191).

Se había mencionado con antelación que el trato significativo que se tiene con los entes intramundanos era solamente posible por el modo de ser del *Dasein* de *poder diferenciar*, y, además, que el fundamento de este no debía buscarse en el plano óntico de la existencia, sino, por lo contrario, debía rastrearse en aquel a priori que hace posible esto, en el fundamento de la esencia que es la trascendencia. Este fundamento ontológico se ha mostrado en el fenómeno de la condición respectiva que tiene el mundo circundante con el *Dasein*, pues allí se evidencia que la trascendencia está en la doble apertura que logra la configuración significativa del todo remisional a partir de la actitud hermenéutica del *Dasein* en respuesta a su ser arrojado a la existencia. El carácter fundamental del mundo está, entonces, en lo que *SyT* Heidegger denomina *por-mor-de* o como lo expone en *De la esencia del fundamento* como *en consideración a*:

Como totalidad, el mundo no <es> un ente, sino aquello a partir de lo cual el *Dasein* *se da a entender* con respecto a qué ente y cómo puede actuar. Que el *Dasein* *se dé a entender* a partir *de su* mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el *Dasein* madura y se produce a modo de uno *Mismo*, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado el *tener que ser*. De lo que se trata en el ser de este ente *es de su poder de ser*. El *Dasein* es de tal modo que existe *en consideración a sí mismo*. Pero si es el traspasamiento en dirección al mundo donde empieza a madurar y a producirse la mismidad, entonces, el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein*. El mundo tiene el carácter fundamenta del <*en consideración a*>..., entendiendo esto en el sentido originario de que el mundo sólo suministra la interna posibilidad de todos los <*en consideración a ti*>, <*en consideración a él*>, <*en consideración a eso*>, etc., determinados de facto. Pero aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein* es precisamente él mismo. El mundo forma parte de la mismidad; el mundo se encuentra por esencia referido al *Dasein*. (Heidegger, 2001a, p. 135)

Las preguntas que fueron formuladas a partir del texto de Heidegger que son: “1. ¿Cuál es el carácter fundamental de la totalidad recién caracterizada?” y “2. ¿En qué medida esta caracterización del mundo permite un esclarecimiento de la esencia

de la relación del Dasein con el mundo, es decir, un esclarecimiento de la interna posibilidad del ser-en-el-mundo (trascendencia)?” (Heidegger, 2001a, 134-135). Se pueden contestar, entonces, afirmando que 1) el carácter fundamental de la totalidad lo que recogen los conceptos de *por-mor-de* o *en consideración a sí mismo*; y 2) la caracterización del mundo tal como ha sido expuesta, esclarece que la esencia de la relación del Dasein con el mundo es la *mismidad* (*Selbsheit*). Analicemos ambas respuestas junto a la cita anterior teniendo en cuenta el objetivo de este apartado, que era demostrar el fenómeno de ser-en-el-mundo como concepto trascendental de la egoidad metafísica.

Anteriormente se dijo en palabras de Heidegger que “el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su serle va esencialmente este mismo ser” (Heidegger, 2015, § 18, p. 112-113), lo que indica en otras palabras la *mismidad* como fundamento ontológico del ser-en-el-mundo. En la analítica del Dasein (*SyT*), párrafos 4 y 9, Heidegger desarrolla de forma explícita el concepto de la *mismidad*. En relación con esta, el pensador alemán nos dice que el Dasein de alguna manera se encuentra “abierto” de forma tal que indica un para-sí, pues en su comportarse de esta o aquella manera en el mundo, actúa en cada caso como su ser propio (*Jemeinigkeit*), pues su existencia es algo que le incumbe de antemano y que sólo él puede resolver en su propio existir. La existencia, que en cada momento se resuelve en nuestros actos, sin embargo, no es plenamente autónoma, sino, por lo contrario, está supeditada a diferentes contingencias que anulan el control pleno de ella, como se evidencia, por ejemplo, en el hecho ontológico de ser seres arrojados (*Geworfenheit*) a un aquí y a un ahora de forma involuntaria, y que nos impone el tener que ser (*Zu sein*) en unas determinadas circunstancias. No obstante, este arrojamiento que determina la condición del Dasein de tener que ser, contiene en sí mismo el aspecto positivo de que, a diferencia de la metafísica tradicional que presupone la posibilidad ontológica de definir la esencia del hombre de forma plena como ser racional (ζῷον λόγον ἔχων), como ser creado (*Ens creatum*), o como ser pensante (*Res cogitans*), le “define” como pura posibilidad, es decir, como la existencia que tiene que ser vivida

ya inmersa en las situaciones dadas en el mundo *por-mor-de-quien-tengo-que-ser*. Empero, este *quien-tengo-que-ser* no se debe entender en un sentido moral, como si nos refiriéramos a la *personalitas moralis* que se dictamina a sí imperativos para su relación con él mismo y con los otros, sino en el aspecto más básico y fundamental de que *tener que existir* como proyecto al ser eyectados en el mundo. “El Dasein se caracteriza fundamentalmente por la capacidad de autointerpretarse desde cierta comprensión de su ser y proyectar su existencia desde esa comprensión que tiene de sí mismo y de la realidad en que vive” (Adrián, 2016, p. 104)

Cuando decimos que el mundo no es un ente ajeno a nuestra existencia, se quiere indicar que es a partir de allí que el Dasein se da a entender respecto a los demás entes y sobre sí mismo. Que el Dasein exista en consideración a sí mismo no quiere indicar otra cosa más que, en la medida en que el Dasein lleve ante sí el mundo, posibilita su llegar a sí mismo. Al definirse el Dasein como el-tener-que-ser-mera-posibilidad está remitido ontológicamente en-consideración-de-sí-mismo, está remitido a un proyectar y desenvolverse en un *por-mor-de-quien-tengo-que-ser*. La mismidad, en este sentido, no representa, como han querido señalar diferentes autores entre los que se encuentra Lévinas, un ego-centrismo moral o, en el caso más radical, la anulación de toda posible ética, sino, por lo contrario, la egoidad metafísica u ontológica en la que se encuentra el Dasein y que dista del aspecto óntico de la moralidad del Dasein.

2.1.3 La libertad como determinación fundamental de la existencia del Dasein

Ya se ha explicado la tesis heideggeriana de que la cuestión de la trascendencia debe buscarse en el hecho de que la esencia del Dasein está en el *ser-en-el-mundo*. Esto nos arrojó como fundamento la ipseidad o lo que llama Heidegger, la egoidad metafísica. Se debe ahondar ahora en qué consiste la esencia de este fundamento, que es la libertad.

La trascendencia se describió como el salto que da el Dasein sobre los entes y sobre sí mismo. Ella generó la correlación entre el efecto de la mismidad junto a la

dotación de valor a los entes, que constituye el estar-en-el-mundo, que es la materialización de la libertad ontológica del Dasein. El Dasein crea mundo a fin de ponerse a sí mismo, en otras palabras, en consideración de sí.

Los actos de *crear* mundo y de *estar* en él son producto de ponerse en consideración sobre sí mismo. Esto indica que dichos actos contienen una voluntad o un querer originario que interpreta y proyecta sus posibilidades. La anticipación con la que el Dasein se arroja hacia el mundo configurándole, es la forma en que se materializa la libertad como condición de posibilidad del mundo. (Heidegger, 2001a, p.140). Tanto el concepto alemán que denota el “por-mor-de” (*um des willen*) como el de “en-consideración-de” (*umwillen*) contiene en sí el término “voluntad” (*Wille*), pero expuesto de modo verbal como “*Willen*” acompañado, a la vez, de la preposición temporal “*Um*”, para señalar con ello un querer que se lleva a cabo en cada ocasión (*Jeweiligkeit*). Desde la interpretación ontológica de Heidegger manifiesta un ser que en cada caso es mío (*Jemeinigkeit*). Dicha voluntad o dicho querer trascendental no es entonces un desear (*Wünschen*) contemplativo, sino una realización que se da en cada momento y que fundamenta la existencia propia del Dasein como ser-en-el-mundo. La trascendencia es inherente al Dasein y por ende se da de forma inmediata. Lo que se ha expuesto hasta el momento como trascendencia y los efectos que la componen, no son la descripción de un desarrollo que se da paso a paso y con un determinado orden. La trascendencia se da desde el mismo momento en que el Dasein comienza a existir. Así pues, es necesario que se entienda a la libertad o voluntad desde su carácter ontológico y no como algo yuxtapuesto al Dasein.

Que el Dasein sea trascendencia y por ende sea creador de mundo podría ubicar a Heidegger cerca del idealismo o del romanticismo kantiano que asegura que el hombre se otorga otro tipo de naturaleza, diferente a la de los demás seres, cuando se sobrepone a su estado originario para darse un lugar propiamente humano. Isaiah Berlin describía con las siguientes palabras el romanticismo de Kant y emulando, en cierta medida, la afirmación de que el Dasein es ya trascendencia.

Cuando [el hombre] ejerce su máxima libertad, cuando desarrolla su máximo potencial humano y alcanza su más alta nobleza, entonces el hombre domina la naturaleza, es decir, la moldea, la rompe, le impone su personalidad, hace lo que él elige hacer, porque se compromete con ciertos ideales. Y al comprometerse con estos ideales, le imprime su sello a la naturaleza, por lo que ella se convierte en material plástico. Algunas de sus partes son más plásticas que otras, pero toda la naturaleza debe ser presentada al hombre como algo sobre lo que él puede ejercer una influencia, y no como algo a lo que él –al menos en su totalidad- está sujeto. (Berlin, 2000, p. 109)

Muchos filósofos, entre ellos Kant, Heidegger y Lévinas, han tratado de definir al hombre para determinar su alcance en ciertos aspectos éticos, políticos, etcétera, o simplemente, para tratar de darle un puesto en el cosmos, tal como lo indicó Max Scheler. Kant, por ejemplo, afirmó que las investigaciones sobre los fines últimos de la razón humana debían ser abordados por la filosofía en sentido cósmico que, si bien contiene las preguntas de ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué debo esperar? Y ¿Qué es el hombre?, todas estas se podían resumir en la última, pues el despliegue de todas revierte en ella. Sin embargo, esta última pregunta que sintetiza la epistemología, la moral, la religión y la antropología, va de la mano con uno de los mayores logros, por no decir el más importante que vio Heidegger en Kant, el cual es ubicar el problema de la libertad en conexión con los problemas fundamentales de la metafísica. Alejandro G. Vigo en un su artículo *Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad*, analiza dicha situación que tiene como telón de fondo determinar el fundamento de la libertad¹⁵ tanto en Kant como en la crítica heideggeriana. Kant enfrentó el dilema metafísico de aceptar el entramado causal y ontológico del universo dentro del cual se acepta el principio de razón suficiente, o pensar una espontaneidad que está por fuera del entramado y abrir el espectro a la posibilidad de hechos desvinculados de una serie de sucesos y, por ende, *sui generis*, tal como lo expone Alejandro G. Vigo. Ambos casos tienen consecuencias negativas, por un lado, el entramado causal en el actuar de los hombres

¹⁵ Alejandro G. Vigo parafraseando a Kant señala que: “el concepto de libertad constituye la piedra que corona y sostiene (*Schlußstein*) el edificio entero (*das ganze Gebäude*) del sistema de la razón pura” (Vigo, 2010, p. 162)

anula la libertad y por ende la responsabilidad del agente, y, por el otro lado, presupone eliminar el principio de razón suficiente que se cree determina a todo cuerpo en el cosmos. El objetivo de Kant fue hacer compatible la causa libre dentro del entramado de la causalidad que impera en el ámbito fenoménico. Para entender esta forma de compatibilidad procedió inicialmente a distinguir dos tipos de libertad, una cosmológica y la otra práctica. La primera se refiere a la espontaneidad de iniciar algo, y la segunda, como la autodeterminación del sujeto a partir de leyes morales independientes de la experiencia para determinar su curso de acción. Estas dos libertades tienen un tipo de relación de dependencia pues la segunda presupone a la primera. La libertad práctica presupone la libertad trascendental pues esta es la espontaneidad de la que brota la acción. Kant, influenciado por la idea de que todo conocimiento teórico de lo fenoménico está regido por relaciones causales, establece que la libertad es otro principio causal desde la cual se puede explicar los sucesos prácticos del hombre. La libertad cosmológica y práctica al ser de orden inteligible ingresan también al entramado causal de la naturaleza. Una muestra de ello está, por ejemplo, en su texto *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* donde establece, a partir de nueve principios, el desarrollo práctico y libre del hombre desde la comprensión de las leyes naturales que imperan en él. Kant en aquel ensayo, que es el preámbulo al opúsculo llamado *Sobre la paz perpetua*, afirma que, si bien el hombre está sometido por la naturaleza a vivir ciertos pesares entre los que se encuentra su insociable sociabilidad, esta misma condición le permite desarrollar de forma libre su razón y dotarse, a sí mismo, de su felicidad en un marco de paz. El tercer principio de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* sintetiza la intención del autor por hacer compatible el entramado de la causalidad y la libertad:

La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, procure por la propia razón. (Kant, 1994, p. 44)

El último estadio de la humanidad identificado por una paz perpetua es el efecto tanto de la naturaleza del hombre que impuso en nosotros una insociable sociabilidad, como también el producto de libre racionalidad para salir de ella. Así pues, la causa libre se hace compatible con la causalidad natural. Reivindicando lo ya dicho, el desarrollo práctico y libre del hombre se adentra en la comprensión de las leyes naturales que imperan en él y en el cosmos. Esto se ve confirmado en las primeras palabras de Kant de la obra ya mencionada:

Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar que las causas de los mismos puedan yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales. (Kant, 1994, p. 40)

La conclusión a la que llega Alejandro G. Vigo luego de analizar el intento de hacer compatible el entramado causal y la libertad es precisa en ese sentido:

[La concepción kantiana] apunta a hacer comprensible la posibilidad de que los mismos efectos fenoménicos aparezcan como conectados necesariamente, al mismo tiempo, con dos tipos diferentes de causas, a saber: por un lado, con causas fenoménicas, en la medida en que forman parte del entramado causal constitutivo de la naturaleza; por otro, con causas inteligibles, en la medida en que deban ser vistos también como efectos de la causa por libertad. (Vigo, 2010, p. 172)

Heidegger criticaría el análisis metafísico de la libertad por parte de Kant, pues este presupone una noción de causalidad que no da cuenta de la libertad en relación con la trascendencia del Dasein como ser-en-el-mundo. Esta crítica tiene como eje central la reducción del carácter práctico al ámbito de lo natural que conduce a una metafísica de la presencia, pues la *praxis* del Dasein se ve reducida al

efectuar, o a la producción de meros efectos, y evitando (a la vez que oculta) con ello la pregunta por el modo de ser del ente que es libre, es decir, el ser del hombre mismo (Vigo, 2010, p. 176). Que la *praxis* sea pensada a partir de la ontología de la *Vorhandenheit* hace que el Dasein sea comprendido bajo las dinámicas de los entes intramundanos. Kant constataría esta crítica al presentar en su filosofía de la historia la perspectiva de la metafísica clásica y su método de la siguiente manera:

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si conseguimos encontrar unos hilos conductores para tal historia; y dejaremos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que la quiera concebir ateniéndose a ellos, que así produjo Kepler que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas; y así, también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general. (Kant, 1994, p. 41-42)

El método metafísico de ubicar la libertad práctica en el entramado causal hace que se degrade tanto el fundamento de la ontología originaria que es el ser-en-el-mundo, como su esencia que es la libertad como apertura al mundo y al ser. De la forma en que entiende Kant la libertad cosmológica como la libertad práctica son versiones derivadas o defectuosas de la trascendencia de ser-en-el-mundo del Dasein. Tanto la libertad cosmológica que se traduce en el dar origen a algo que tiene como consecuencia un efecto, como la libertad práctica que se sintetiza en la autodeterminación bajo una ley moral para el curso de la acción con los otros, presuponen la apertura que es el Dasein como ser-en-el-mundo, presuponen el vínculo de la mundaneidad, es decir, el vínculo con los entes intramundanos y con los otros que el Dasein ya se da en cada momento de su existir.

Así pues, la forma de adentrarse en el fenómeno de la libertad debe ser a partir de una fenomenología de facticidad que ayude a determinar el ser del Dasein y su ser-libre. Dicha fenomenología debe dar cuenta de la forma en que se da la existencia del

Dasein y las condiciones a priori, o existenciales, que le hacen posible vivirla como lo es su relación con el mundo. Es en este sentido que Alejandro G. Vigo acierta cuando sostiene que el proyecto de la metafísica kantiana es una arqueología de fundamentos que se circunscriben a la comprensión de la causalidad propia de la ontología de la presencia y no de la existencia concreta del Dasein que, en oposición a dicha arqueología, realiza una aleteología para develar la verdad del ser¹⁶. La libertad, en este sentido no se analiza para abordar un principio de origen y causa de fenómenos, sino para desocultar el sentido del ser del Dasein y del ser en general. Así pues, Heidegger acompaña en cierta medida el romanticismo de Kant en la medida en que la trascendencia hace que el Dasein se sobreponga a los demás entes otorgándose a sí una diferencia ontológica, pero se distancia del autor de la *Crítica de la razón pura* tanto en el método de análisis como de su comprensión del concepto de fundamento, pues para uno es causalidad, y para el otro es la posibilidad de apertura a la verdad del ser a partir de la mismidad (*Selbtheit*). El Dasein es creador de mundo no porque se imponga sobre el determinismo de la naturaleza, o porque vea en ella un material moldeable en el cual debe imprimir los mandatos de la razón, sino porque lo esclarece y le otorga un lugar en la apertura del ser.

Un aspecto que nos ayuda a comprender la libertad como esencia del fundamento y qué da cuenta de lo anteriores es la hermenéutica de la facticidad. Heidegger define la facticidad como nuestro existir propio que se da en cada ocasión, y ello en tanto el carácter de existir (estar) aquí por lo que toca a su ser (Heidegger, 2008, p. 25). Esta tesis descrita en *Ontología hermenéutica de la facticidad* tiene por lo menos dos aspectos: el primero es el aspecto implícito de ser arrojado al mundo (*geworfen-sein*), que no se debe tomar como un mero *factum* empírico sin más, sino

¹⁶ “La concepción ontológica de *SyT* no constituye una arqueología en el sentido tradicional, es decir, un estudio de la *arché*, sino más bien, una *aleteología*, esto es, un estudio de la verdad comprendida como *aletheia*. Arqueología y aleteología no se toman aquí como dos modos meramente diferentes de entender el alcance de la tarea propia de la indagación ontológica, sino, más bien, como dos modelos que compiten entre sí, a la hora de proveer una adecuada caracterización de lo que debe ser una ciencia del ser. En efecto, tal como lo entiende H., la concepción aleteológica de la ontología se presenta, al mismo tiempo, como un intento de superar el estrechamiento e, incluso, la falsificación de la problemática ontológica, a los que en su historia condujo finalmente el modelo arqueológico de la ontología, a través de un largo y complejo proceso de sucesivas recepciones y transformaciones” (Vigo, 2014, p.130)

que se debe reflexionar sobre la destinación (*Schicksal*) que implica el tener que ser (*Zu-sein*), y, por otro lado, la condición de inacabado (*unfertigkeit*) del Dasein; y segundo, la afirmación sostiene que este ser arrojado es cada vez mío (*Jemeinigkeit*) y dicha propiedad señala, no una adquisición o demarcación material, sino el modo de ser del Dasein de estar despierto (*Wachsein*) ante las posibilidades propias que le condicionan y que son a la vez el marco de acción y decisión (*Entschlossenheit*).

La fenomenología es el método originario para analizar el ser del Dasein a razón de que su objeto de estudio es su existir en cada ocasión en el mundo. Dicho existir se da en la vida fáctica que es un estar-ya-en-el-mundo (*schon-in-der-Welt-sein*) en el que se está involucrado tanto en el quehacer con los entes intramundanos como con los otros Dasein que comparecen. La involucración en la que se encuentra el Dasein con el mundo es producto tanto de su condición de ser arrojado (*geworfenheit*) como de su modo de ser interpretativo que le permite realizarse en cada momento como respuesta a su existencia inacabada (*unfertig-sein*) y que lo “determina” como un “proyecto arrojado” (*geworfene Entwurf*) a realizar. El tener que ser (*Zu-sein*) del Dasein, que no se debe confundir con un deber-ser moral (*sollen-sein*), estipula, según Jesús Adrián Escudero, “la necesidad forzosa de ser, el hecho de que el Dasein se preocupa constitutivamente por su propio ser” (Adrián, 2009, p. 211) a razón de su arrojamiento sin decisión alguna. El llevar a cabo ese tener-que-ser es impuesto en primera persona, es la destinación ontológica e individual (*Schicksal*) que se da en cada Dasein y que nadie puede tomar en lugar de otro¹⁷. Al Dasein le caracteriza, entonces, que es el ente al que en su ser le va este ser.

A partir de lo mencionado se puede afirmar que el Dasein lleva a cabo su tener-que-ser estando involucrado en el mundo, y por tal razón la existencia del Dasein parte del sentido y la significatividad (*Bedeutsamkeit*) con la que se comporta en él. Que la vida y el mundo estén originariamente entremezclados hace que por un

¹⁷ Jesús Adrián Escudero en *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* aclara que tanto en *SyT* como en las obras que le anteceden, aborda la distinción entre destino individual (*Schicksal*) y destino colectivo (*Geschick*). Sin embargo, luego de dicha obra, Heidegger elimina tal división para referirse por un lado al destino colectivo en la medida en que el Dasein es un co-acontecer que se realiza con su pueblo en un destino común, y, por otro lado, al destino del ser (*Seingeschick*) en relación con la historia del ser (Adrián, 2009, p. 101).

lado el Dasein en-cada-instante (*Jeweiligkeit*) interprete y dote a su entorno de significación, y, por otro lado, que lo interpretado abra su constitución de ser pura posibilidad. Su comparecer en el mundo siempre es un comportarse ante diferentes situaciones, objetos, u otros Dasein que componen su todo significativo en el que tiene que decidir (*Entschlossenheit*) siempre anticipándose-a-sí-mismo-estando-ya-en-el-mundo (*Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt*) para determinar tanto su cuidado (*Sorge*) como su posible autenticidad (*Eigentlichkeit*). La forma originaria en que comparece el Dasein en el mundo nunca es teórica ni ética, por lo contrario, es comprensiva, o, en otras palabras, practico-interpretativa. El Dasein comparece en el mundo mediante su estar despierto (*Wachsein*) que interpreta y anticipa por-mor-de-su-tener-que-ser. La hermenéutica en este sentido cobra su valor existencial, pues evidencia la forma en que el Dasein no solo se comporta en el mundo, sino también la forma en que logra afrontar su condición de proyecto arrojado.

El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial del Dasein que nosotros llamamos *proyecto* (*Entwurf*). Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la apertura del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí del poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organiza su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta – las posibilidades- de forma temática. (...) El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que este *es* sus posibilidades como posibilidades. (Heidegger, 2015, §30, p. 171)¹⁸

¹⁸ Gadamer, siguiendo a Heidegger, expone con las siguientes palabras el carácter ontológico de la comprensión (o lo que es la hermenéutica) en relación con el Dasein y su ser-en-el-mundo: “Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico de la filosofía frente a la ingenuidad de ir viviendo, sino que (...) la comprensión es el modo de ser del Dasein en cuanto que es poder ser y posibilidad”. (Gadamer, Verdad y método I. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 324-325).

El estar despierto con el que el Dasein está y comprende el mundo es producto de su voluntad originaria que al sentirse ya existiendo asume su destinación de tener-que-ser de una forma tal en la que interpreta sus posibilidades para consolidar el proyecto que él mismo es. “La libertad es la condición estructural de la existencia humana que le permite llevar a cabo sus posibilidades, de efectuar o no efectuar sus proyectos, en último término, de formar o no formar mundo” (Muñoz, 2015, p. 102). Puesto que “en la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender” (Heidegger, 2008, p. 33), la libertad como el querer originario hace trascender al Dasein como creador de mundo, pues en su proyecto, en su consideración de sí, genera el vínculo con el mundo desde el cual se expone y madura. En *Principios metafísicos de la lógica* Heidegger afirma al respecto:

La libertad se da a entender, ella es el entender originario, es decir, el proyecto originario de lo que ella misma puede hacer posible. En el proyecto del por mor de, como tal, el Dasein se da el *vínculo* originario. La libertad hace al Dasein, en el fundamento de su esencia, vinculable consigo mismo; con mayor precisión: le da a sí mismo la posibilidad de vínculo. El todo del vínculo que se encuentra en el por mor de es el mundo. De acuerdo con este vínculo, el Dasein se vincula a un poder ser respecto de sí mismo en tanto que un poder-ser-con otros en el poder-ser en medio de lo subsistente. La mismidad es la libre vinculabilidad para consigo mismo y respecto de sí mismo. (Heidegger, 2007, p. 224)

La libertad constituye de forma ontológica al Dasein puesto que esta, al manifestarse en el por-mor-de, posibilita el vínculo originario de ser-en-el-mundo. Sin embargo, ese ser-en-el-mundo dado por la libertad del por-mor-de, está atravesado por una constitución temporal. Al decir que el Dasein es un ser-arrojado-al-mundo, y por ello un proyecto que tiene que ser, el horizonte de su existencia se manifiesta en la temporalidad. El modo de ser comprensivo del Dasein que acompaña al vincularse originario y que le permite ya ser trascendencia, lleva a cabo su tener-que-ser mediante su relación con el pasado, el presente y el futuro, pues es solo en esta dinámica donde comprende y afronta las posibilidades que le harán ser sí mismo.

Junto a la constitución de ser un proyecto arrojado, al Dasein le constituye el hecho de desaparecer en la nada de la muerte. Su finitud ineluctable señala la relación del Dasein con la muerte que lo marca en cada instante manifestándose como la posibilidad de su imposibilidad. Es de este modo que el Dasein en su relación de tener-que-ser con la muerte temporaliza el tiempo haciendo que este último no sea algo externo o subsistente a nuestra existencia al cual solo acudimos para hacer mediciones, sino por lo contrario, es algo extático que se da siempre en relación con el mundo y, por ende, con nuestro por-mor-de. La finitud del Dasein lo lleva a la trascendencia de ser en consideración de sí mismo, lo que es, en otras palabras, de tener una relación practico-comprensiva con el mundo a partir de su temporalidad.

Hay que observar metodológicamente que el tiempo, dado que constituye el contexto metafísico del Dasein, no puede hacerse comprensible precisamente cuando el Dasein es tomado en alguna tematización teórica, sea como todo psíquico, sea como sujeto cognoscente-volente, como autoconciencia o como unidad de cuerpo, alma y espíritu. Por el contrario, como horizonte para guiarse, la analítica del Dasein debe elegir el horizonte que de continuo guía al existir fáctico, antes de toda teoría, y fuera de ella y a pesar de ella, hacia el ser-para-sí-mismo del Dasein en su ser-con-otros y en su comportamiento respecto de los entes que no son como él. (Heidegger, 2007, p. 231)

Solamente a partir de esta comprensión originaria del tiempo que llamamos temporalidad, y que en el Dasein se manifiesta desde la finitud, es que se da la apertura del horizonte de ser por-mor-de y con ello mi estar-ya-ahí involucrado con los otros y los entes intramundanos. Que el Dasein sea proyecto indica un horizonte que se traza hacia el futuro y que tiene como constitución un *todavía-no* pendiente por resolverse. El tener que ser (*Zu-sein*) es a la vez, entonces, un poder-ser (*Sein-können*). El Dasein en su modo de ser comprensivo atiende a sus posibilidades para con ello llevar a cabo la resolución (*Entschlossenheit*) de su existencia que está en juego en cada una de sus posibilidades¹⁹.

¹⁹ Luis Cesar Santiesteban en su obra *La ética en Heidegger* analiza el estudio que realizó Heidegger sobre la *Ética Nicomáquea* en las lecciones de invierno de 1924/25 que, como él mismo afirma, es algo inexplicable que Franco Volpi no tuvo en cuenta en sus investigaciones sobre la

Ahora bien, que la existencia del Dasein esté atravesada por su constitución de *todavía-no* y por tal razón de *poder-ser*, indica que su temporalidad es expectativa, que la existencia del Dasein está en gran medida remitida al futuro. Heidegger en *Principios metafísicos de la lógica* nos dice que esta remisión al futuro en la que se encuentra en cada momento el Dasein es la dinámica en la que opera el *poder-ser* en su comprenderse como un ser-con y ser-en-medio-de y que llega hasta el sí mismo para anticiparse y proyectar su tener-que-ser.

La temporalidad se temporaliza primariamente a partir del futuro. Esto quiere decir: la totalidad extática de la temporalidad y con ella la unidad del horizonte se determina primariamente a partir del futuro. Esto es la expresión metafísica de que el mundo, que precisamente no se fundamenta en nada más que en la totalidad extática del horizonte del tiempo, se temporaliza primariamente a partir del *por-mor-de*. (Heidegger, 2007, p. 245)

Que la temporalidad se temporalice a partir del futuro no quiere significar otra cosa que la condición de ser-arrojado del Dasein haga posible que el Dasein comprenda y sea sus posibilidades en-consideración-de-sí-mismo. Sin embargo, comprender y ser estas posibilidades a modo de proyección, no quiere indiciar que la temporalidad del Dasein sea lineal, donde el pasado quede relegado a un mero recuerdo sin conexión alguna con el presente y con los actos de anticipar y proyectar. Por lo contrario, el haber-sido se anticipa en el presente para comprender y decidir ante las posibilidades que se dan en la existencia. El haber-sido, o lo que es el pasado, persigue al Dasein y le anticipa en cada momento, pues las posibilidades que afrontó por medio de decisiones y acciones le permiten comprenderse lo que es en el

relación de Aristóteles y Heidegger. En el marco de estas lecciones Santiesteban expone la influencia por parte del filósofo griego sobre Heidegger en relación con la posibilidad del develamiento del ser desde la *phrónesis* que, como lo indica el autor, es la forma comprensiva del Dasein como pura posibilidad, y que, además, pone en evidencia la ontologización heideggeriana de los conceptos éticos aristotélicos. Santiesteban interpretando a Heidegger afirma: “Si la *phrónesis* no acierta, la existencia es arrastrada enteramente con ella. La equivocación se paga al precio de la propia existencia. La *phrónesis* se halla en la tensión de errar o acertar, no hay un ámbito intermedio para ella. Lo que está en juego en la *phrónesis* es, en cada caso, nuestra propia existencia. El drama del errar de la *phrónesis* reside en el hecho de que su equivocarse no afecta, por así decir, algo periférico, sino el centro de nuestra existencia” (Santiesteban, 2009, p.55).

presente, y, por lo tanto, lo que puede llegar a ser. La proyección no se da en un ente que emula a una tabula rasa como punto originario, por lo contrario, se da en un ente que tiene como modo de ser una temporalidad extática por-mor-de-sí. El poder-ser del Dasein es el devenir comprensivo del tener-que-ser-por-mor-de-sí-mismo donde la proyección hacia el futuro dada en el presente hunde sus raíces tanto en el pretérito como en las circunstancias en las que ha sido arrojado.

A razón de lo dicho se puede decir, entonces, que la libertad o entender originario que se materializa en la hermenéutica y que indica que no es una añadidura o algo que se endosa a la existencia, sino por lo contrario es un cómo del existir mismo, es, a pesar de todo, finita. Si bien el mundo es la realización de las posibilidades del Dasein, esta libertad o voluntad no es omnipotente, pues como ya lo mencionamos, parte de la negatividad de existir no como una elección, sino como un haber sido arrojado al mundo. La libertad parte de que su crear mundo, es decir, de su llevar a cabo sus posibilidades mediante la vinculación que hace posible el proyecto que es la existencia, solamente es posible a la luz de un haber previo (*Vorhabe*) que le sustrae pero que a la vez son las circunstancias con las cuales podrá llevarse a cabo. A la luz de lo ya dicho se puede afirmar, entonces, que, si bien la libertad es la esencia del fundamento y, por lo tanto, lo único previo constitutivo de la existencia del Dasein, no es ilimitada, sino por lo contrario, está condicionada por su arrojamiento (haber-previo) como también por su propia muerte. La libertad, que es la voluntad que nos arroja más allá de los entes y de nosotros mismos para constituir el mundo a modo de proyecto por medio de un vincularse originario (*ursprüngliches Sichbinden*), paradójicamente, es producto de una tarea involuntaria que se nos impone ante la posibilidad de toda imposibilidad que es la muerte.

3. UNA POSIBLE RESPUESTA DE HEIDEGGER A LA CRÍTICA DE LÉVINAS: LA MISMIIDAD Y LA LIBERTAD ONTOLÓGICA SON PREVIAS A LA ÉTICA.

Los textos *De la esencia del fundamento* y *Principios metafísicos de la lógica* fueron elaborados en los cursos de 1928 y 1929, después de *SyT*. 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 *SyT*. 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 y de la libertad que, como señala Waelens sobre esta última en *La filosofía de Martin Heidegger*, es presentada en diferentes matices, pero nunca de forma sistemática (Waelens, 1945, p. 269). Así pues, en este apartado 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, lo que se refiere a su posición de la ética como filosofía primera. 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 ciertos pasajes del mismo Lévinas y de Derrida que le secunda, y que permitirán señalar inconsistencias en sus críticas. Esperamos así 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 dos tesis en las que consideramos se sintetiza la crítica del primero al segundo, y en las cuales nos concentraremos en analizar si se le hace o no justicia al pensamiento de Martín Heidegger. Las dos tesis son:

1. La ontología, o estudio del ser, representa el egoísmo y el *conatus* que se impone y violenta al otro.
2. La subjetividad no es libertad, es responsabilidad, es sustitución, es justicia.

3.1. El estudio del ser, el a priori de lo óntico-ético

El análisis de Lévinas sobre la relación entre la subjetividad y lo ente parte de la epifanía del rostro del Otro que se ubica más allá del ser y que llamamos por ende trascendencia. 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-* del Dasein. La ontología de Heidegger, que él mismo indica como una fenomenología hermenéutica sobre el sentido del ser, 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 Mismo²⁰. La anulación de esta alteridad es producto de la libertad hermenéutica del Dasein sobre

²⁰ “El mundo no es realmente otro que el yo. De hecho, el yo se identifica existiendo en el mundo “en casa” consigo mismo. “Encuentra en el mundo un lugar y un hogar”. En el mundo, “la vivienda es el mismo modo de mantenerse uno mismo”. Así pues, me identifico como la persona que ha construido y reside en esta casa, quien ha forjado esta carretera para sí mismo, y así sucesivamente” (Mensch, 2015, p. 29, traducción mía.).

los objetos y los otros para cumplir su *tener-que-ser-por-mor-de-ser-sí-mismo*, sacrificando con ello la justicia a la que la alteridad clama en el rostro del Otro.

En la medida en que Heidegger tematiza el otro hombre meramente como un momento coconstitutivo del *Dasein*, a saber, sólo al interior del horizonte del ser, se podría pensar que la totalidad también en él rebaja la especificidad del ser del otro a una forma de ser de un momento. En todo caso, se subordina la pregunta por el otro a la pregunta por el ser en general. Eso conduce a la supremacía de un neutro anónimo y esta impide que salga a la luz la *altura del infinito*. El predominio de la pregunta por el ser explica no sólo que no se manifiesta la dignidad del otro, sino que también impide, de entrada, que el universo del ente sea planteado bajo las exigencias de la justicia. (Peperzak, 2011, p.158)

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 en Heidegger reside en la permanencia de lo Mismo que se manifiesta 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 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* como fundamento ontológico de la apertura de estar-en-el-mundo, 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 (de la altura) que es por sí misma violencia. La libertad interpretativa de configurar y de disponer de lo ente es la manifestación primigenia de la violencia que tiene como consecuencia última el poder matar al otro. 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 Heidegger recoge en su filosofía, se concreta en una violencia ontológica que se presenta como la tautología del *conatus essendi* que para Lévinas 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 en su soledad y que no oye el llamado ni ve el rostro del Otro, se le contrapone un humanismo de la responsabilidad, un *humanismo del otro hombre*²¹.

²¹ 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 SyT a la luz de la posguerra, rechaza los humanismos

El humanismo del otro hombre como propuesta de Lévinas parece ser el giro copernicano por excelencia, pues remplace a la metafísica de la trascendencia ontológica por la metafísica ética-teológica de la responsabilidad, es, en otras palabras, una respuesta a la violencia de la mismidad del ser por medio del respeto y la hospitalidad por el Otro²². El giro copernicano de la metafísica ética sobre la ontología es, siguiendo la metáfora de Derrida, el parricidio contra el ser y la unidad parmenídea que se ha impuesto a lo largo de la historia para que emerja e impere la alteridad y la teología del Otro. Este giro copernicano o parricidio es, en pocas palabras, la inversión que Lévinas ya había 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

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, y es algo a tener en cuenta aun cuando nuestra investigación no llega hasta dicha obra para rastrear la ética heideggeriana, 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”.

²² “According to Levinas and Derrida, the problem, is twofold. Firstly, they contend that Western thought with its obsession with ontological concerns is a philosophy of totalization and sameness. Secondly, within such structure, ethics is seen as a subset or derivate of philosophy. Their response is to call for something of a Copernican revolution in Western thought. Rather than ethics being a secondary, subsidiary nature, they seek to replace a metaphysic of transcendental ontology with a metaphysic of ethical response. In response to what they regard as philosophers of inhospitality and sameness, Levinas and Derrida offer philosophies of hospitality, in which heterogeneity is emphasized and the “Other”, rather than being excluded, is “welcomed” [Según Lévinas y Derrida, el problema es doble. En primer lugar, sostienen que el pensamiento occidental con su obsesión con las preocupaciones ontológicas es una filosofía de totalización e igualdad. En segundo lugar, dentro de dicha estructura, la ética es vista como un subconjunto o derivado de la filosofía. Su respuesta es pedir una revolución copernicana en el pensamiento occidental. En lugar de que la ética sea una naturaleza secundaria y subsidiaria, buscan reemplazar una metafísica de ontología trascendental con una metafísica de respuesta ética. En respuesta a lo que consideran filósofos de la falta de hospitalidad e igualdad, Levinas y Derrida ofrecen filosofías de hospitalidad, en las que se enfatiza la heterogeneidad y el “Otro”, en lugar de ser excluido, es “bienvenido” (Shepherd, 2014, p. 81).

ontología” (Lévinas, 2006, p. 214). La subjetividad es, entonces, invertida, no es la libertad como lo cree Heidegger, sino, por lo contrario, es ser rehén del Otro.²³

La libertad teórica que accede al pensamiento del ser no es más que la identificación de lo mismo, luz en que yo me doy lo que digo encontrar, libertad *económica* en el sentido particular que Lévinas da a esta palabra. libertad en la inmanencia, libertad pre-metafísica, podría decirse física, libertad empírica incluso si en la historia se llama razón. La razón sería naturaleza. La metafísica se abre cuando la teoría se critica como ontología, como dogmatismo y espontaneidad de lo mismo, cuando, saliendo de sí, se deja someter a cuestión por el otro en el movimiento ético. La metafísica, posterior de hecho, como crítica a la ontología, es por derecho, y filosóficamente, primera. (Derrida, 1989, p. 131)

Si la subjetividad radica en la pasividad de ser rehén del Otro ante sus acciones y menesteres, si la libertad no radica en la voluntad y libertad, sino, por lo contrario, radica en la heteronomía que impera previamente a todo acto noético, entonces la trascendencia heideggeriana de *ser-en-el-mundo* queda superada, según Lévinas y Derrida, 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 que se sintetiza en nuestra era en el nihilismo²⁴ se comprende como el olvido del Otro, es, entonces, una guerra contra la guerra. La metafísica del Otro debe hacer la guerra a la ontología, o estudio del ser, que representa el egoísmo y el conatus que se impone y violenta al Otro:

²³ La subjetividad comprendida como el ser rehén del otro, o como le llama en *De otro modo que ser...*, sustitución, será expuesto con mayor despliegue en el último apartado titulado “La subjetividad entre la libertad y la responsabilidad como sustitución”.

²⁴ Lévinas describe el panorama del nihilismo en diferentes textos haciendo énfasis en que proviene del olvido del Otro, del olvido, en otras palabras, de afianzar que la filosofía primera es la ética, que esta no es el amor a la sabiduría sino la sabiduría del amor. En *De la existencia al existente* describe dicho panorama con las siguientes palabras: “Expresiones como <mundo roto> o <mundo trastornado>, por corrientes y banales que hayan llegado a ser, no dejan de expresar un sentimiento auténtico. La divergencia entre los acontecimientos y el orden racional, la impenetrabilidad recíproca de los espíritus opacos como la materia, la multiplicación de lógicas, absurdas unas para otras, la imposibilidad que tiene el *yo* de juntarse con el *tú*, y, por consiguiente, la incapacidad de la inteligencia para aquello tendría que ser su función esencial –estas constataciones despiertan, en el crepúsculo de un mundo, la antigua obsesión del fin del mundo” (Lévinas, 2000, p. 23)

El discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esta negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciese, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo. (Derrida, 1989, p. 175)

El hacer la guerra contra la guerra por parte de Lévinas y Derrida 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 *deinon* (pavoroso) en su doble acepción: por un lado, como los pavorosos actos de imposición y sometimiento del ente y 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” (Heidegger, 2001b, 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, y como se indicó en el anterior capítulo, 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. (Heidegger, 2001b, p. 145)²⁵

Las tesis expuestas en *La introducción a la metafísica* por parte de Heidegger constatan la descripción que hasta este momento se ha hecho sobre su interpretación de que el problema de la trascendencia pasa por el fenómeno del ser-en-el-mundo, como también su fundamento y su esencia, a saber, la ipseidad y su libertad. Así pues, y como ya se manifestó anteriormente, el modo del existir del Dasein es ya superación del ente, pues su constitución fundamental interpretativa como ser-preocupado-de-sí 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 guerra contra la guerra por parte de Lévinas y Derrida, 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 es óntica, inmoral, o inhumana o, por lo contrario, su carácter trascendental señala simplemente el fundamento para toda posibilidad de existencia del Dasein.

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* es la unidad originaria de la totalidad, pasa a preguntarse cuál es y en qué

²⁵ A propósito de esta violencia como fundamento, Derrida escribe lo siguiente: “El pensamiento del ser no es, pues, jamás extraño a una cierta violencia. (...) Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-termina nada, no diría nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada; en todos los sentidos de esta palabra, y en primer lugar en su sentido griego, sería una palabra sin *frase*. (Derrida, 1989, p. 200-201)

consiste el fin último por el cual el Dasein existe (Heidegger, 2007, 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 (Heidegger, 2007, p. 217-218). Luego Heidegger afirma que se debe analizar con mayor detenimiento el *por-mor-de* 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” (Heidegger, 2007, p. 218). Con ello quiere indicar que la determinación esencial del ser del ente que llamamos Dasein es *ser-por-mor-de-sí* en el sentido de preocuparse de sí mismo²⁶. Ante esta tesis Heidegger es consciente, y tal vez por las múltiples críticas o respuestas que recibió luego de publicar *SyT*, 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” (Heidegger, 2007, p. 218), y que, por tal razón, el carácter esencial del Dasein no es un *ser-por-mor-de-sí* que aparenta llevar consigo la megalomanía de considerar el mundo y lo que comparece él a su consideración única. Heidegger tajantemente responde que dicha corrección es superflua, “porque sería corregir algo que no puede corregirse” (Heidegger, 2007, p. 218). El autor de *SyT* responde de tal forma no para reivindicar una existencia fáustica del Dasein ni para señalar que el mundo como constitución del Dasein se debe interpretar como un mero estar a la mano para sus fines egoístas, 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 deseos propios, 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

²⁶ Michael Inwood en *A Heidegger Dictionary* (1999) aborda el término alemán *Un-willen* desde la futuridad y el modo de ser del Dasein de la anticipación, aclarando con ello el significado del término como “*self-projection on the for the sake itself*”, y que en español lo abordaremos como “la pre-ocupación de sí mismo”.

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. (Heidegger, 2007, 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” (Heidegger, 2007, 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 (el *por-mor-de*) 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. (Heidegger, 2007, 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*. Para comprender lo dicho debemos retomar lo mencionado en relación con la analítica del Dasein y el fundamento de la ipseidad o mismidad como trascendencia.

Heidegger rechaza la trascendencia epistémica que considera el mundo como el cúmulo de objetos aislados que deben ser aprehendidos por un sujeto encapsulado en su racionalidad y sensibilidad. Esta forma de concebir la relación del Dasein con el mundo lleva a una interpretación de la subjetividad como *hypokeimenon* por fuera del devenir fenomenológico en el que el Dasein siempre está compareciendo como un mero *estar-ahí*, tal como lo presentó el *cogito* cartesiano o el sujeto trascendental de Kant, entre otros a lo largo de la historia de la filosofía. Estas interpretaciones olvidaron la temporalidad y el modo en el que habita el Dasein el mundo, como el

estar-ahí en unas circunstancias concretas a las cuales se está arrojado. Estas interpretaciones olvidaron que la pregunta fundamental sobre la subjetividad no cuestiona el “qué” del Dasein, sino el “quién”, exigiendo con ello un cambio metodológico de lo epistemológico a lo fenomenológico: “si el “yo” es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretada existencialmente”. A la pregunta por el “quién” solo se podrá entonces responder mostrando fenoménicamente un determinado modo de ser del Dasein” (Heidegger, 2015, §25, 144).

Para analizar la subjetividad del Dasein, su carácter de mismidad (ipseidad-*Selbstheit*) y su coexistencia con los otros, se requiere tener en cuenta la complejidad conceptual y fenomenológica descrita anteriormente de los términos de ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), tener-que-ser (*zu-Sein*), ser-arrojado (*Geworfenheit*), y por-mor-de (*Worumwillen*). Como síntesis de ellos y siguiendo lo anteriormente visto, podemos decir que todos estos existenciaris desembocan en el ser-cada-vez-mío y que este, en cuanto mismidad, es la condición metafísica de la coexistencia con los otros (*Mitsein*) y su convivencia (*Miteinandersein*).

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* 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 implica lo concreto de la existencia de cada Dasein, pues el marco al que fue *arrojado*, y su *tener-que-ser* 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 *SyT* 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”. (Heidegger, 2015, § 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. Es por tal razón que el Dasein, en su carácter de ser-cada-vez-mío, es un proyecto propio 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” (Adrián, 2016, p. 153). A razón de que el Dasein constituye la totalidad de los entes (mundaneidad) 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 (*Mitsein*).

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* 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 mismidad 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”²⁷.

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. (Heidegger, 2007, p. 219)

La tesis de Heidegger es clara, toda investigación o problemática en torno a la relación yo-tú presupone la egoidad metafísica tal como se ha descrito. 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

²⁷ En este sentido vale la pena retomar las siguientes líneas de Heidegger que ya fueron mencionadas sobre el fundamento ontológico del Dasein y que posibilita la ipseidad en general: “El mundo tiene el carácter fundamenta del <en consideración a>..., entendiendo esto en el sentido originario de que el mundo sólo suministra la interna posibilidad de todos los <en consideración a ti>, <en consideración a él>, <en consideración a eso>, etc., determinados de facto. Pero aquello en consideración a lo cual existe el Dasein es precisamente él mismo. El mundo forma parte de la mismidad; el mundo se encuentra por esencia referido al Dasein” (Heidegger, 2001, p. 135).

los que se dan en el encuentro²⁸, y que esto solamente es posible por la apertura al mundo del Dasein que existe preocupado por sí mismo (*por-mor-de-sí*), 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 coexisten (*Midasein*) como comprenderles y comprenderme como un Dasein que es, ontológicamente también, un ser-con-otros (*Mitsein*).

Desde la perspectiva de Heidegger, Lévinas y Derrida caen 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 óntica y ontológica que enfatiza constantemente Heidegger, 3) o radicalizan los presupuestos ontológicos del mismo hasta el punto de presuponer que la egoidad de la que se habla es de carácter óntico, y que representa una violencia e injusticia al otro en el reino de lo fáctico²⁹. 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 (*por-*

²⁸ Debemos recordar que al abordar en los anteriores apartados la cuestión de que el Dasein ya es trascendencia, se mencionó entre muchas de las características de esta trascendencia, la capacidad de *poder diferenciar* del Dasein que hacía posible la apertura del mundo circundante. En este caso de la relación con el otro, este poder diferenciar se reinterpreta a continuación a partir del fundamento del *por-mor-de* que, constituyendo la mismidad, hace posible un tú mismo, un yo mismo, etc.

²⁹ Al ser esto un análisis de una posible respuesta de Heidegger a Lévinas y en parte, de cuestionar si las acusaciones hacia él le hacen o no justicia a su teoría, se podría citar lo siguiente como comentario enfático sobre lo que parece ser un malentendido: “Ya hemos visto varias veces que todas estas proposiciones metafísicas, ontológicas, están expuestas constantemente a ser mal entendidas, a ser tomadas como óntico-existenciales. Una de las causas principales de esta mala comprensión se encuentra en el hecho de que no se fija el correspondiente horizonte metafísico del problema” (Heidegger, 2009, p.222)

mor-de). 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 en el que parece haber una reflexión sobre una crítica a su filosofía hecha por Lévinas o Derrida, entre otros filósofos:

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. (Heidegger, 2007, 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*]” (Heidegger, 2015, §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*, no está afirmando o prescribiendo una conducta óntica 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 ónticas 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.

3.1.1. 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 fenomenológica 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 óntico de forma egoísta o altruista.

Heidegger en ningún texto hace un análisis donde su objetivo sea la intersubjetividad³⁰; a partir de allí diferentes autores encuentran el campo de cultivo para las críticas sobre su olvido o, en el peor de los casos, su rechazo a la ética. Estas críticas incluso encuentran su pilar argumentativo al ver que en *SyT* solamente se refiere a los otros para hacer su análisis de quién es el Dasein que comparece en la cotidianidad y, además, para referirse a los otros como los culpables de la caída o pérdida de sí del Dasein. Analicemos estas acusaciones en relación con *SyT* al compás de lo ya aclarado anteriormente sobre la egoidad metafísica.

³⁰ El término “intersubjetividad” no aparece en la obra de Heidegger puesto que dicho concepto no logra comprender ni el método fenomenológico de su trabajo, ni mucho menos la profundidad ontológica a la que quiere llegar. Heidegger considera que los conceptos de “sujeto” o “subjetividad” no hacen justicia al concepto de Dasein, y, por lo tanto, el concepto de “intersubjetividad” tampoco da cuentas de la relación del Dasein con los otros (*ser-con* y la *coexistencia*). Sin embargo, y acudiendo a las razones que da Alejandro G. Vigo en su artículo *Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del nosotros*, dicho término permite recoger en alguna medida el vínculo indisociable entre el Dasein (sujeto) y el ser-con-otros *Mitsein* (intersubjetividad). Vigo expone dicha estrategia argumentativa de la siguiente manera: “Apelo [a la grafía (inter)subjetividad] para reflejar el hecho de que uno de los rasgos más característicos de dicha concepción consiste, justamente, en la imposibilidad de disociar en su interior lo referido al modo peculiar en que Heidegger concibe el ser de lo que tradicionalmente se ha llamado el “sujeto”, por un lado, y lo referido al modo, no menos peculiar y sorprendente, en que aborda el conjunto de cuestiones vinculadas con el así llamado problema de la “intersubjetividad”, por el otro” (Vigo, 2014, p. 298).

En el inicio del párrafo 25 de *SyT* 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” (Heidegger, 2015, §25, 142). Responder de forma ontológica y no de forma óntica a la pregunta de quién es el ente que comparece en el mundo, nos remite al ser-cada-vez-mío de cada uno de nosotros por el que tenemos que ser a partir de las determinaciones concretas a las que fuimos arrojados. El quién es el cada uno de nosotros que es en consideración de su propio tener que ser. Sin embargo, la posibilidad óntica 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, 2015, §25, 142).

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 (Heidegger, 2015, §25, 143). Sin embargo, este *factum* que indica el *coexistir* 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 otros³¹.

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, “pues si no hay yo sin

³¹ Alejandro G. Vigo constata la necesidad de una apertura fenomenológica y ontológica de los otros distinta a las que la tradición filosófica ha establecido como lo son la relación entre sujeto-objeto, la conciencia husserliana, e incluso, a nivel dialógico como lo puede ser la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. “Una adecuada teoría de la “(inter)subjetividad”, que haga justicia a la constitución de ser del Dasein, no podrá, pues, orientarse a partir del modo tradicional de concebir al “sujeto” y la “conciencia”. Por lo mismo, tampoco podrá asumir, sin más, el punto de partida en el “yo”, tal como este caracterizó, sobre todo, a la filosofía egológica, desde la Modernidad. Pero, si esto es así, hay razones para poner en cuestión la suposición habitual según la cual una teoría de la “intersubjetividad” debería buscar su punto de partida metódico en la relación “yo”- “tú”, tal como ocurre, por ejemplo, en los modelos dialógicos de constitución” (Vigo, 2014, p. 309)

mundo, no hay tampoco yo sin otro” (Wahleins, 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:

Con respecto a ser-con, esto no significa que surge con igual originalidad *al lado* de ser-en-el-mundo, sino, mucho más, <que el ser-en-el-mundo de *Dasein* se constituye esencialmente por el ser-con>. El ser-en-el-mundo mismo es igual de original como lo es ser-en-el-mundo, y, en cuanto tal, también [es] ser-con, o, dicho de otra manera, ser-con es un momento constitutivo de lo que en sí mismo es <ser-en-el-mundo con carácter de “con” [*mithaften In-der-Welt-seins*]>, y de tal manera que, sin ello, Dasein no podría ser lo que es. (Theunissen, 2013, p.191)

Una de las formas en las que se evidencia que el Dasein tiene una remisión con lo otro 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, un autor, e incluso, otros que de igual manera leen, leyeron o pueden leer dicha obra. Este dato fenoménico de remisión a lo otro y al mundo compartido con otros, 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. El mundo es estar-también-con-los otros:

La aparición del otro *en la trama misma de referencias mundanales* permite al análisis ontológico poner de relieve una clara *diferencia categorial*; <los otros> no aparecen como cosas <a la mano> o simplemente ahí (*Vorhanden*) que estuvieran al lado de estas en el ámbito del mundo, sino que la trama de referencias a punta a <los otros> justamente destacándolos de ella, mostrando su posición privilegiada, de diferencia última, insustituible. Tal posición los caracteriza entonces como Dasein, como entes cuya forma de ser no es la mera intramundanidad de las cosas, sino el <por-mor-de> de quien da sentido al

entramado mismo. Los otros son en el mundo en el sentido de habitar, cultivar u ocuparse-de, y no en el de simplemente estar contenidos en él. (Rodríguez, 2015, p. 127)

Una de las tesis más interesantes que Heidegger realiza en relación con el estudio fenomenológico del estar-con, 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, por lo contrario, el Dasein ya está con los otros incluso, de una forma tal, que no se distingue de ellos (Heidegger, 2015, §25, 143). 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 se mencionó con anterioridad que la preposición *<en>* del estar-en-el-mundo no señalaba una espacialidad, sino uno modo de ser del Dasein, la preposición *<con>* no quiere indicar una contigüidad espacial entre un ente y otro, como la aproximación que hay entre el cuadro y el muro, 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*)³². 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*” (Heidegger, 2015, §25, 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* que constituye la significatividad del mundo compartido. 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:

³² 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)

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 en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein*]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. (Heidegger, 2015, §25, 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. El análisis fenomenológico no parte de algo previo a la existencia de los hombres como lo hacen ciertas religiones, ni tampoco como algo extraño a lo que me aproximo y aprehendo de forma contemplativa. El método fenomenológico de ir a las cosas mismas hace que los otros se manifiesten en relación con su estar-en-el-mundo, lo que es, en otras palabras, en su ocuparse de él. 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 estudio fenomenológico realizado por Heidegger permite develar el sentido ontológico de este comparecer de los otros que consiste en que el ser del Dasein es ser-con; además, indica que al otro se le experimenta *también* como Dasein, es decir, como análogo a mí en cuanto proyecto-arrojado, en cuanto a su tener-que-ser-por-mor-de-sí, y, por lo tanto, también como ser-con que hace posible la coexistencia (*Mitdasein*).

Que el ser-con-otros 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 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, pues se puede estar-solo-entre-otros demostrando con ello el carácter de indiferencia en la cotidianidad misma. Tanto la

misanropía 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 existenciarío del ser-con 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-*causa-de-su-proyecto* en el mundo, 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).

Y el autor añade a la crítica:

Sólo porque *Dasein* es originalmente ser-con puede franquear al co-*Dasein*. (...) La originalidad de ser-con desplaza, de este modo, a la originalidad del co-*Dasein*. Porque, mientras que el primero consiste en el hecho de que ser-con pertenece a la estructura de *Dasein*, el último significa lo siguiente: el co-*Dasein* de los otros *no* es una estructura del mi *Dasein*. Su orientación hacia la idea de constitución, sin embargo, obliga a Heidegger a explicar no sólo al ser-con sino también indirectamente al co-*Dasein* como una estructura del Dasein. Ambos ser-con y co-*Dasein* son para él, como ya vimos, <estructuras del *Dasein*> (Theunissen, 2013, p. 197).

La afirmación “el co-*Dasein* de los otros no es una estructura de mi *Dasein*” tomada de la cita anterior, recoge en gran medida la crítica ya expuesta por parte de Lévinas a Heidegger. 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, que constituía tanto su mismidad como su libertad³³. 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 (libertad) 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 existenciario ser-con al indicar un modo de ser

³³ “Una de las exigencias metódicas fundamentales para el aseguramiento de un acceso fenomenológicamente adecuado al ámbito de la “(inter)subjetividad” consiste, precisamente, en contrarrestar la tendencia a pensar la “identidad” o “mismidad” (*Selbstcharakter*) del *Dasein* en los términos propios de una teoría del *subjectum*, en sus diferentes posibles variantes, esto es, ya a partir de una concepción sustancialista del alma (*Seelensubstanz*), ya a partir de una concepción cósmica de la “conciencia” (*Dinglichkeit des Bewußtseins*), o bien a partir de una concepción “objetualista” de la “persona” (*Gegenständigkeit der Person*), y ello justamente en la medida en que se parte, en todos esos casos, de algo cuyo ser se supone, explícitamente o no, que debería poseer el sentido de la *Vorhandenheit*. De este modo, se toma, en definitiva, la sustancialidad (*Substantialität*) como hilo conductor ontológico para la determinación del ser del ente a partir del cual se intenta acceder al ámbito fenoménico de la “(inter)subjetividad”. Por el contrario, la identidad propia del “sí mismo” debe ser pensada aquí a partir del peculiar carácter de la autoposesión que corresponde *Dasein*, en cuanto caracterizado ontológicamente por la determinación del “ser en cada caso mío” (*jemeinigkeit*)” (Vigo, 2014, p. 310)

del Dasein que constituye la relación con los otros, es producto de la libertad comprensiva del ser-por-mor-de-sí-mismo, 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. (Wahlsens, 1945, 96)³⁴

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, 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* (Heidegger, 2015, §25, 143). 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

³⁴ Aunque ya con antelación se precisó que la existencia interpretativa del Dasein no es una libertad omnipotente como si fuese una existencia autosuficiente que se moldea a partir de cero, pues ser-en-el-mundo es interpretación y construcción a partir de un *haber sido* y de una proyección a partir de sus circunstancias dadas, vale reiterar esto con las siguientes palabras de Wahlsens sobre los límites de los que debe partir la libertad interpretativa del Dasein y que por ello no debe entenderse bajo ninguna circunstancia como un idealismo: “La libertad del Dasein no es el poder absoluto del *Ich* (yo) fichteano. Está en el mundo y lleva sobre sí el peso –a veces aplastante– de los posibles consumados. No hay para él <comienzo> radical y menos aún <recomenzar>. Son estas inclinaciones las que permiten habitar un mundo <real> y <resistente>, lejos de aspirar a un mundo de hadas o a ese mundo que tan arbitrariamente echa por tierra el <genio maligno>. La *Befindlichkeit* [el sentimiento abrupto de encontrarse ahí en el mundo], como ya sabemos, está ahí siempre, a punto para decirme <dónde estoy yo> hoy, un hoy que no puede deshacerse de un <ayer>, como tampoco puede dejar de mirar a un <mañana>” (Wahlsens, 1945, p. 94).

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 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 es siempre ser-con. De esta manera como afirma Waehlens, “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*” (Waehlens, 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. Si el estar-en-el-mundo es estar-ya-con-otros, el conocimiento originario del otro no puede ser de forma teórico-contemplativa donde el sujeto confronta algo ajeno para configurarlo y aprehenderlo. Sin embargo, tampoco puede ser la confrontación entre dos sujetos aislados que buscan la proximidad a partir de la empatía, pues presupone una existencia ajena al fenómeno de estar-ya-con-los-otros hasta el punto de que el quién del Dasein parece ser embargado por dicha relación:

En efecto, por una parte, el “sí mismo” del *Dasein* debe ser pensado de modo tal que incorpore en su propia estructura, el momento del “ser con” los otros; por otra parte, la posibilidad del “ser ahí con”, o sea, la posibilidad de la coexistencia del *Dasein* y los otros en el mundo, en sus diferentes modos de concreción óntica, no puede ser esclarecida, como tal, sino a partir de la propia estructura de ser del *Dasein*. Así vistas las cosas, no hay, pues, por un lado, el problema referido al ser del “sujeto” como tal, y, por otro, el problema referido al problema de la “intersubjetividad”. Hay, en rigor, un único problema ontológico de base, el problema de la “(inter)subjetividad”, que comprende al mismo tiempo, y con igual originalidad, tanto el aspecto referido al “sí mismo” como al aspecto referido al “ser ahí con” o “coexistir” (Vigo, 2014, p.313).

Si nos remontamos a la facticidad del *Dasein*, en la realización de sus quehaceres cotidianos se ocupa de objetos con determinadas finalidades, y dicha ocupación o uso de estos objetos devela un conocimiento pre-teórico con el cual demuestra no solo su relación con el mundo circundante, sino también su modo de ser interpretativo por medio de la circunspección a la hora de anticipar, realizar, e incluso corregir una determinada labor. Así pues, desde el mismo escenario de la facticidad, el *Dasein* conoce a su prójimo desde la existencia. El otro comparece, como ya se mencionó, no a partir de su estatura, sus rasgos físicos, y demás que lo ubica en el ámbito del mero estar-ahí-presente-a-la-mirada, ni tampoco, a partir de una condición mística y ajena al ser-en-el-mundo, sino desde su profesión, relación sentimental, relación familiar, e incluso, proyectos, temores, y fracasos. Este conocer parte del presupuesto de la coexistencia, tiene como epicentro el ser coexistencial y comprensivo que es cada *Dasein* y que les remite unos a otros en su estar-ya-en-el-mundo-compartido.

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, 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, 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, una preocupación por otros (*umwillen Anderer*)³⁵.

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. La interpretación práctica por el otro no debe entenderse como captación teórica; pensar esto tiene como presupuesto que lo que se interpreta tiene como esencia una existencia cerrada, es decir, ya dada y no abierta a la posibilidad, tal como lo son los entes que están en el mundo circundante. Sin embargo, presupone también que el modo de ser del Dasein en la facticidad es aquel que en el encuentro comparece con el otro como si este último fuese algo que está simplemente a la vista (*vorhandenheit*). Ambos presupuestos no describen la realidad fáctica del mundo compartido, donde comparecen entes que tiene como modos de ser el ser interpretativo y el ser pura posibilidad. La comprensión o interpretación del otro, donde el otro es pura posibilidad a partir de su ser-en-el-mundo, nunca puede ser la captación plena, pues la comprensión de este se ve modificada por su misma existencia abierta como posibilidad. 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, que son la manifestación de su poder-ser, escapa ante esta mirada e invita a su constante reinterpretación por medio del acercamiento, del diálogo, y por lo tanto de la solicitud:

³⁵ Theunissen respalda este vínculo entre el cuidado del Dasein y el cuidado del otro de la siguiente manera: “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)

La comprensión del prójimo brota de nuestro ser en común con él y contribuye, por otra parte, a determinar a este gracias al movimiento circular que sin cesar va de la existencia a su comprensión y de esta comprensión a la existencia. Esto impide que el conocimiento del otro pueda alguna vez tomar la forma de un puro <saber> contemplativo. Lo que en realidad habrá será más bien una *interpretación* del otro, que sigue paso a paso las modalidades de la existencia. Y desde este momento se verá como la existencia, por sí misma, es susceptible de autenticidad y de inautenticidad. (Wahle, 1945, p. 73)

Como ya lo hemos señalado en varios momentos, Lévinas y Derrida afirman que el modo de ser interpretativo del Dasein es violencia contra el otro en la medida en que anula su alteridad porque opera a modo de conatus; en esto dan continuidad a la comprensión del ser como violencia que ya había expuesto Heidegger estudiando a Antígona. Este desarrollo se encuentra reiterativamente en la obra de Lévinas y en algunas obras de Derrida como lo es *Violencia y Metafísica*. Las siguientes palabras de Lévinas en *Totalidad e infinito* confirman lo dicho:

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción del Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. <Yo pienso> [o <yo interpreto>] se convierte en <yo puedo> en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. (Lévinas, 2006, p. 70)

Esta acusación de Lévinas no sólo tiene como fin criticar la tradición filosófica, sino también apunta a la ontología heideggeriana. En este sentido, y aun con los matices que requiere diferenciar las diferentes ontologías que han aparecido durante la historia de la filosofía, presupone que el pensamiento heideggeriano es una filosofía de la potencia basada en la comprensión del ser del ente que se impone a la otredad.

Para Heidegger, el comprender práctico y originario del Dasein es la única forma en la que puede comparecer el tú del otro, pues en su dejarle libre mediante la luz de la comprensión, se genera la distinción ontológica con los entes intramundanos, y, por lo tanto, se comprende como proyecto arrojado al mundo que invita a su constante reinterpretación y su solicitud. El procurar-por, o el inquietarse-por, que son conceptos que acompañan al de solicitud en la definición del concepto alemán “*fürsorge*”, siempre son un procurar o un inquietarse por el otro. Esto indica una relación que solamente puede ser dada a la luz de la comprensión práctica que 1) hace posible que comparezca un tú y un yo desde sus mismidades, y que sin ello no es posible tan siquiera dicho encuentro, y 2) que posibilita las diferentes formas de comparecer con el otro; sea desde la indiferencia o desde la solicitud:

La comprensión de los otros, que como tal yace en la comprensión-del-ser [*Seinsverständnis*] de Dasein, no es <conocimiento por el pensar> [*aus Erkennen erwachsene Kenntnis*], sino un <procurar por> [*Fürsorge*], el cual, sin embargo, coincide con lo anterior en que representa un modo de interacción práctica. (Theunissen, 2013, p. 193)

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 para así comprender quién es en el devenir de su propia existencia a partir de un encuentro dialógico-interpretativo.

Para Heidegger, la preocupación por sí mismo co-acontece con la preocupación por los otros, en la medida en que ser-en-el-mundo siempre es un ser-con. Aunque tal afirmación no exprese un comportamiento ético respecto a los otros, sino que quiere manifestar el a priori ontológico de toda convivencia (y por lo mismo de toda ética), rescata con ello que el cuidado de sí del Dasein (*sorgé*) implica inherentemente la solicitud hacia el otro. Ramón Rodríguez expone esto de la siguiente manera:

Si mantenemos el hilo conductor existencial y recordamos que existencia significa tener el propio ser pro-puesto, como tarea que realizar, entonces ese ser que ha de ser apropiado es siempre un con-ser, un ser del que los otros forman parte ineludible. El ser-con-otros pertenece, pues, a la estructura del habitar, al modo específico de ser-en (el mundo) que caracteriza al *Dasein*; <los otros> están por ello presentes tanto en el hecho originario de encontrarnos ya en el mundo (...) como en la proyección de nuestras posibilidades de ser (...), que son siempre posibilidades de ser con otros. (Rodríguez, 2015, p. 128)

Tanto el *Dasein* como los otros son proyectos arrojados que cargan con su preocupación por sí mismos. Sin embargo, este proyecto de la existencia que cada uno asume no es solitario y ajeno, sino que cada uno de ellos, en cuanto ser-en-el-mundo y por ende ser-con, realizan sus posibilidades siempre como posibilidades con los otros. El horizonte del poder-ser ilumina la senda de una existencia que no es abstracta, aislada, y omnipotente, sino, por lo contrario, que siempre está en relación con sus posibilidades de ser-en-el-mundo y que es travesada por la posibilidad radical de su propia muerte. El cuidado del *Dasein* propio (*sorge*), entonces, nunca es un cuidado de sí mismo abstracto y aislado, sino que es un cuidado a partir del ser-ya-en-el-mundo-con-otros:

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)

La relación inherente entre el cuidado (*sorge*) con la solicitud (*fürsorge*) representa el punto de inflexión de lo que se consideró en el parágrafo §25 como la tesis ontológica del ser-con y de la coexistencia, a saber, que “la caracterización del comparecer de los *otros* (...) [toma] como punto de referencia al *Dasein* cada vez *propio*” (Heidegger, 2015, §25, 143). Lo expuesto da cuenta de por qué el análisis de

la intersubjetividad debe tener como partida el estudio sobre el quién del Dasein, pues este estudio no solamente se debe comprender a la luz fenomenológica de la inmersión del Dasein con los otros que le condicionan hasta el punto de la pérdida de sí por la tiranía del *uno* (*Das Man*), cuestión que trabajaremos en el siguiente apartado, sino que también se debe tener en cuenta en la medida en que expone las condiciones ontológicas de la intersubjetividad expuestas a lo largo del texto y que tuvieron en cuenta la trascendencia del Dasein como ser-en-el-mundo, y la esencia de dicho fundamento que es la egoidad metafísica desde su libertad.

Lo expuesto hasta aquí, que se ha presentado como posibles refutaciones a la crítica levinasiana de la ontología de Heidegger, no ha tenido en consideración uno de los puntos cruciales de la misma, que es la tesis de que la subjetividad nunca es el yo, el ego, o en el sentido heideggeriano, el Dasein, sino que es sustitución, es decir, el otro, la responsabilidad ética como fundamento. Analicemos esto a partir de lo que Lévinas denomina la crítica metafísica a la ontología fenomenológica.

3.1.2. La hospitalidad, entre la libertad ontológica y la responsabilidad como sustitución.

El pensamiento de Lévinas nunca fue algo estático, por lo contrario, siempre fue un repensarse a través de la ontología predominante que siempre criticó. Prueba de ello son los notables cambios que hay entre dos obras que en el presente apartado analizaremos, y que son *Totalidad e infinito*, de 1961, y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1978. Estos dos textos son una crítica a la ontología heideggeriana, sin embargo, los niveles de crítica y los presupuestos que cada uno tiene marcan dos formas totalmente distintas de desarrollar su análisis. Quisiéramos citar a continuación dos afirmaciones de los textos nombrados, una de cada uno de ellos, para mostrar el proceso de alejarse del pensamiento levinasiano de su maestro. Esto lo lleva hasta caminos que hacen que su crítica escape de los objetivos y límites del pensador alemán y, por tal razón, su crítica puede no hacer justicia a dicho marco investigativo. Lévinas en un apartado titulado “La metafísica precede a la ontología”

de *Totalidad e infinito* describía de la siguiente manera el núcleo ético-crítico de su pensamiento en aquel momento:

La crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad al Yo– a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología. (Lévinas, 2006, p. 67)

En la anterior cita Lévinas expone la ética como *el cuestionamiento* al poder de mi libertad por parte de la alteridad del Otro que imposibilita su aprehensión por medio del saber. Sin embargo, Lévinas lleva esta comprensión de la ética a sus límites en *Otro modo que ser*, al radicalizarla en la tesis de que la ética es la comprensión de la subjetividad como substitución de la *ipseidad* por la *illeidad*, o lo que es, en otras palabras, la inversión de la libertad por la pasividad³⁶.

La responsabilidad para con el otro, responsabilidad ilimitada que no está medida por la rigurosa compatibilidad de lo libre y lo no libre, reclama la subjetividad como rehén irremplazable que ella desnuda bajo el Yo en una pasividad de persecución, de rechazo y de expulsión fuera de la esencia, en Sí. ¡En ese Sí mismo, fuera de la esencia, una pasividad a muerte! (Lévinas, 2003, p. 196)

Para contrastar las anteriores citas y ver el paso que Lévinas da de una a la otra, el análisis debe proceder del mismo orden. Así pues, identifiquemos los objetivos y presupuestos teóricos del primer texto para luego evidenciar el paso

³⁶ Simon Critchley explica este paso que se da de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser...* en la edición del 2005 de la introducción de *Difícil libertad* de Immanuel Lévinas de la siguiente manera: “otra innovación posterior es que mientras *Totalidad e infinito* define la ética como una relación con el otro, *De otro modo que ser* describe la estructura de la subjetividad ética dispuesta hacia el otro, lo que Lévinas llama “el otro dentro de lo mismo” (Critchley, 2005, p. 22)

radical por el que opta el autor al asumir la subjetividad no como una preocupación por sí mismo sino como un ser-responsable-del-otro. En *Totalidad e infinito* Lévinas tiene como objetivo demostrar que la filosofía primera es la ética en cuanto cuestionamiento al imperio egológico de la ontología, y esto lo hace mediante su comprensión metafísica del deseo y del rostro que ya se ha explicado antes. Sin embargo, esta exposición está atravesada por el trayecto de la economía del ser (desarrollada en el segundo capítulo titulado “Interioridad y economía”), a una metafísica del Otro (expuesta en los dos siguientes capítulos llamados “El rostro y la exterioridad”, y “Más allá del rostro”).

En su análisis Lévinas sobre la interioridad y la economía del ser destaca la relación entre el gozo y el egoísmo del individuo en su carácter primigenio. Lévinas muestra el gozo de estar vivo por la satisfacción de la necesidad del ser humano que se manifiesta en el hambre, pues algo distintivo de este en relación con otro tipo de ente, es que en la satisfacción de comer algo le acompaña el goce del mismo acto. Empero, este goce no es producto de una relación de sentido con lo exterior como lo expone Husserl con su teoría de la intencionalidad o Heidegger en su análisis del mundo circundante de los utensilios, pues ellos olvidan, según Lévinas, que antes de la intencionalidad y del sentido, hay un cuerpo que padece el hambre y que se regocija al complacer su necesidad. “Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano” (Lévinas, 2006, p. 152). Este goce que recoge lo humano es la afirmación de su naturaleza egoísta, que no es un estar en contra de lo otro, sino que se manifiesta como la reserva personal. El goce individual, egoísta, pero a la vez inocente de su naturaleza, lleva a la separación porque todo lo exterior se reduce a la satisfacción de su necesidad. En este sentido, para el individuo el mundo es el campo del que dispone para desplegar su libertad y, por tanto, para alcanzar su felicidad; una felicidad que representa el fenómeno originario de su independencia y soberanía.

A pesar de que el mundo se presente para el hombre como posesión y medio para alcanzar la felicidad, también es amenaza pues es lo indeterminado y lo que le excede señalando su fragilidad. Bajo esta situación la existencia del hombre se

convierte en una lucha por la propia satisfacción. El hombre traza su existencia sobre sí mismo bajo el dominio del mundo que le rodea a sabiendas de que dicho dominio puede desaparecer o incluso volverse contra él. La dependencia del hombre con relación al mundo hace que su felicidad establezca una dialéctica con la hostilidad, lo indeterminado, y lo carente. Es desde este punto que el hombre se consolida como proyecto individual y desarrolla la labor como respuesta a esta inestabilidad.

Lévinas nos dice en *Totalidad e infinito* que es a partir de la inseguridad del mañana y de la hostilidad del mundo, que el hombre crea el terruño para afrontar lo que proviene de afuera, y dicho acto materializa su separación e individualidad plena (Lévinas, 2006, p. 167-168). La construcción de su hogar es la representación del egoísmo del individuo que asegura su tranquilidad, satisfacción y felicidad. A partir de su hogar el hombre combate lo indeterminado y la hostilidad del mundo. Sin embargo, este movimiento de individuación va acompañado de una relación con el mundo circundante como aquello que está afuera de su discreción para servirse, y por ende, de una relación temática e interpretativa.

La labor que hizo posible el hogar donde se materializa la tranquilidad del goce y de la satisfacción de la necesidad, también hace posible que el individuo otorgue un sentido a la vida en relación con el mundo del que dispone. Esta economía del goce se determina como posesión y dominación de todo lo exterior, de manera que sufre el proceso de asimilación de lo Mismo. Esta autoafirmación hace del individuo la medida de todas las cosas, rechazando toda alteridad de lo exterior. En suma, el individuo configura la totalidad desde su señorío.

Mmbando Marko en su tesis doctoral titulada *The dialectic of being in Lévinas, toward the possibility of an authentic human existence* expone cómo para Lévinas el poder del hombre de tematizar lo externo, así como su manipulación, le hizo perder el rumbo de su propia trascendencia, pues lo condujo a una degradación social basada en el egoísmo que se refleja en la civilización occidental. El hombre se pierde en su dominio alejándose de la trascendencia puesto que ha creado y ubicado los muros sobre sí que le impiden salir de sí mismo. Para Lévinas el hombre no se define desde la economía del ser que construye su muro impenetrable desde el cual

ejerce su jerarquía y goce; su trascendencia no se define como el trayecto solipsista de Ulises, sino que simplemente es el estado originario desde el cual podrá afirmar su trascendencia como el rechazo del goce y su dominio a partir del *cuestionamiento* que el Otro le impone desde su alteridad. Marko afirma que dicha trascendencia solamente puede surgir a partir del encuentro con el Otro como un momento de autenticidad, oponiendo con dicho acontecimiento ético la autenticidad individual del Dasein expuesta por Heidegger:

Por lo tanto, el fenómeno del disfrute, basado en el contacto inmediato con el mundo objetivo, debe considerarse como una fase importante en la lucha diaria de un individuo, pero no debe tomarse desde el punto de vista excesivo o último. El mundo, y su objetividad, no solo es la fuente de mi disfrute sino también el lugar donde puedo realizar mi proyecto existencial, el lugar donde realmente me convierto en humano. (...)

De hecho, es solo la aparición de otro humano lo que despierta en un individuo esta necesidad de trascender su naturaleza egoísta y negarse a sí mismo a disfrutar y poseer. Lévinas afirma que ‘solo la relación con el Otro introduce una dimensión de trascendencia, y nos lleva a una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta’. (Marko, 2006, p. 96-97, traducción mía)³⁷

La tesis que propone Mmbando Marko, y que aquí compartimos, es que en *Totalidad e infinito* hay una dialéctica con el Otro en búsqueda de la autenticidad de la existencia humana. La parte primigenia del hombre es su individualismo, pero su trascendencia no está allí, por lo contrario, se inaugura en la renuncia de su goce que posibilita el encuentro con el Otro. La alteridad, desde la que comparece el otro, le hace ir más allá de su interés con el que se aproximaba al mundo exterior, para así inaugurar una dimensión ética que Lévinas denomina metafísica.

³⁷ “Thus, the phenomenon of enjoyment, based on the immediate contact with the objective world, should be considered as an important phase in the daily struggle of an individual, but it should not be taken from the excessive or ultimate point of view. The world, and its objectivity, is not only the source of my enjoyment but also the place where I can realise my existential project, the place where I can realise my existential project, the place where I really become human. (...) In fact, it is only the appearance of another human which awakens in an individual this need to transcend his egoistic nature and refuse himself enjoyment and possession. Levinas affirms that «the relation with the Other alone introduces a dimension of transcendence, and leads us the term, relative and egoist.»” (Marko, 2006, p. 96-97)

Esta dimensión ética es producto del encuentro con el otro y llama al hombre a hacer el bien por el otro, le indica que su vida precede a la suya. En otras palabras, lo saca de sí mismo para llevarlo a un nivel lejos de su hogar y su goce, lo dirige hacia su esfera ética y, por ende, meramente humana. El encuentro con el Otro es traumatismo en la subjetividad que pone en paréntesis la necesidad y el gozo para hacer posible una autenticidad que no viene de la confrontación con la muerte y del cuidado de sí mismo, sino que proviene de una dialéctica que transforma la subjetividad en preocupación por el otro:

Al encontrarse con el Otro un individuo es llamado a exceder [sus] deseos. Este es un asunto que Lévinas plantea. Él criticó la filosofía occidental por no reconocer este movimiento en la lucha por la autenticidad. De hecho, la auto-trascendencia no es una iniciativa personal, sino una invitación exterior, una invitación de un ser que es trascendente y, por lo tanto, radicalmente diferente. La auto-trascendencia es un orden ético. Por esa razón, la autenticidad se realiza al trascender las formas egoístas del egoísmo y al ser bueno con el Otro. Según Lévinas, la autenticidad se logra a través de un orden ético y no a través de un orden económico egocéntrico. (Marko, 2006, p. 104, traducción mía)³⁸

Lévinas expone el encuentro con el Otro como el cara a cara en el que me veo confrontado por algo que trasciende a cualquier contenido que responda a la pregunta qué es o quién es. Se ubica más allá de la totalización de la economía del ser para revelarse como epifanía del débil, del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero. Estas existencias cuestionan mi necesidad para que emerja un deseo desde lo alto de la alteridad y convoque a la hospitalidad. El rostro del Otro no es una suma descriptiva de rasgos, sino el mandato de lo infinito que cuestiona mi interés es la superioridad del maestro que enseña a través de su discurso y su radical alteridad para desafiarme como ser-para-el-otro. Lévinas, según la interpretación de Marko, va más

³⁸ “Upon encountering the Other an individual is called to exceed such wishes. This is an issue that Levinas puts forward. He criticised western philosophy for failing to recognise this important movement in the struggle for authenticity. In fact, self-transcendence is not a personal initiative but an exterior invitation, an invitation from a being that is transcendent and hence radically different. Self-transcendence is an ethical order. For that reason, authenticity is realised by transcending the selfish ways of egoism and by being good to the Other. According to Levinas, authenticity is achieved through an ethical order and not through an egocentric order” (Marko, 2006, p. 104)

allá de su afirmación de que lo distintivo del hombre es su capacidad de goce, pues, por lo contrario, es encaminarse a la auténtica humanidad basada en la responsabilidad por el otro:

Solo puedo ser un humano verdadero y auténtico si valoro la existencia del otro antes que la mía. Valorar la existencia del otro es subordinar mi existencia a la suya. Soy un *ser-para-el-otro* si estoy preocupado por el bien del otro quien, en el momento del encuentro, es un extraño por excelencia. (Marko, 2006, p. 105, traducción mía)³⁹

Empero, si bien la metafísica o trascendencia trabajada en *Totalidad e infinito* es una en la que la subjetividad es deconstruida por el encuentro con el Otro hasta el punto de configurarle como ser-responsable-por-el-otro, dicha tesis no escapa a los presupuestos ontológicos de Heidegger; por lo contrario, los presuponen, e incluso indican problemas de la misma. Lévinas plantea en *Totalidad e infinito* un trayecto distinto del ser-con heideggeriano en el cual el individuo inicialmente está ensimismado en la necesidad y el goce de su satisfacción para luego ser cuestionado por el otro modificando así su subjetividad. Dicho goce primigenio, que es la felicidad, es producto de la libertad con la que el hombre cuenta para hacerse un lugar en la tierra. Dicha labor egoísta y primigenia que formula Lévinas representan en este sentido un principio de individuación en el que ahora dispone del mundo para llevar un proyecto que se le presenta como individual. A partir de dicho proyecto establece un trato con los entes para su satisfacción. Sin embargo, el encuentro con el rostro del Otro produce el traumatismo que le indica que no es un objeto más del cual puede disponer, sino que, por lo contrario, es alguien que convoca a la responsabilidad, pues la desnudez de su rostro le somete a ser rehén de este sin pedir nada a cambio. De esta manera, y aunque Heidegger en ningún momento presenta un proyecto desde el solipsismo hasta la intersubjetividad, el encuentro ético que propone Lévinas presupone la mismidad ontológica de cada uno de los individuos, y el filósofo lituano

³⁹ “I can only be a true and authentic human if I value the Other’s existence before mine. To value the existence of the Other is to subordinate my own existence to his. I am a *being-for-the-Other* if I am concerned with the good of the Other who, at the moment of encounter, is a stranger *par excellence*” (Marko, 2006, p. 105).

da cuenta de ello a partir del desarrollo de lo que denomina “separación”. Lévinas introduce el concepto de separación o de ateísmo en la mitad de *Totalidad e infinito* al mencionar lo siguiente en relación con el encuentro con el Otro:

La independencia atea del ser separado (...) sólo hace posible esta relación. La separación atea es exigida por la idea de lo Infinito, que no suscita sin embargo dialécticamente al ser separado. La idea de lo Infinito - la relación entre el Mismo y el Otro- no anula la separación. (Lévinas, 2006, p. 83-84)

La independencia, la separación, o el ateísmo que hace posible la relación ética entre el Mismo y el Otro, sólo puede darse a partir de una mismidad que se da previamente a partir del proyecto existencial del cual tiene que hacerse cargo de forma primigenia, y que en términos de Heidegger parecen emular la preocupación por sí mismo. La inseguridad e inestabilidad del mundo a la que el individuo se ve sometido, y que debe sortear para poder cumplir sus necesidades, establecen para Lévinas la separación, donde el individuo, al trabajar, genera al mismo tiempo su existencia como proyecto. Esta separación donde la libertad ocupa su núcleo central, al ser libertad para trabajar, libertad para el gozo, y, por lo tanto, libertad para llevar a cabo la destinación de tener-que-ser, es el ateísmo del que requiere toda teología ética del Otro. El deseo metafísico, que trasciende a la necesidad y a la felicidad, solamente puede ser ello en la medida en que el individuo se sepa ya como “sí mismo”, y en el encuentro con el Otro, vea a este como Otro “sí mismo” y no como un ente más del mundo circundante que hace parte del reino de lo Mismo. Este encuentro de mismidades hace que se vea cuestionado el proyecto individual regido por la libertad para dar paso a un proyecto de la responsabilidad por el Otro trascendental y auténticamente humano. En *Totalidad e Infinito* Lévinas sintetiza esta relación dialéctica entre la separación y la responsabilidad, que confirma la tesis de Marko sobre la trascendencia ética como autenticidad:

Ni el ser separado, ni el ser infinito, se producen como términos antitéticos. Es necesario que la interioridad que asegura la separación (...) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada. Hace falta que el encierro del ser separado sea lo bastante ambiguo para que, por una parte, la interioridad necesaria para la idea de lo Infinito siga siendo *real* y no solo aparente (...). Pero hace falta, por otra parte, que *en la interioridad misma* que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite a otro destino distinto del de la complacencia animal en sí. Si la dimensión de la interioridad no puede desmentir su interioridad por la aparición de un elemento heterogéneo en el curso de este descenso en sí por la pendiente del placer (...), hace falta sin embargo que en este descenso se produzca una dificultad que, sin invertir, el movimiento de la interiorización, sin romper la trama de la sustancia interior, provea la *ocasión* para una recuperación de la relación con la exterioridad. La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despertar de la condición animal. (Lévinas, 2006. p.167)⁴⁰

Para que se lleve a cabo la dialéctica de la autenticidad ética, lo que es en otras palabras el plano metafísico de la humanidad, se requiere tanto la ipseidad metafísica del ser-separado de cada uno de los seres, como la posibilidad de apertura al Otro para que cuestione su libertad y su mismidad. Los caminos de Heidegger y Lévinas en este sentido parecen encontrarse, pues ambos tienen como presupuesto en sus filosofías la mismidad. Sin embargo, el paralelismo sobre este punto de partida es ilusorio, pues Lévinas no estaría de acuerdo con la tesis de que el encuentro “yo-tú” es uno en el que el Dasein se comprende a sí mismo y al otro como proyectos

⁴⁰ Lévinas reivindica dicha tesis en *De otro modo que ser*: “el para-el-otro contraría al sujeto y, a la vez, lo afecta en su intimidad por medio del dolor. El gozo en su posibilidad de complacerse a sí mismo, exento de tensiones dialécticas, es la condición del para-el-otro de la sensibilidad y de su vulnerabilidad en tanto que exposición al Otro. Este no tiene sentido si no es como un <cuidarse de la necesidad del otro>, de sus desdichas y sus faltas; es decir, como un dar. Pero el dar no tiene sentido más que como un arrancarse a sí mismo *a su pesar* y no solamente *sin* mí; pero arrancarse a sí mismo a su pesar no tiene sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre” (Lévinas, 2003, p. 132)

arrojados al mundo destinados a la libertad de ganarse o perderse en su finitud, pues, por lo contrario, el encuentro ético debe ser asimétrico; el Otro me sobrepasa en su alteridad y me instiga a hacerme responsable de él sobreponiendo su vida a la mía. En ello consiste la ética, en el cuestionamiento de la libertad y la igualdad por causa de la justicia y la asimetría de la responsabilidad. Los términos que usa Lévinas, como lo son “cuestionamiento”, “traumatismo”, “revelación”, entre otros, que quieren exponer la intersubjetividad ética de los individuos, presuponen un “encuentro” inédito con el otro que no se daba previamente por el encerramiento de lo Mismo, es decir, presuponen una existencia aislada en la que el encuentro con el Otro no es algo propio de la facticidad de la vida, sino, por lo contrario, extraño a ella. Lévinas parece radicalizar el carácter de la egoidad del Dasein en una fenomenología de su separación frente a los otros. Rafael Fernández confirma dicha situación con las siguientes palabras:

La socialidad sería imposible si no hubiera separación previa como condición. Si no hubiese separación, la noción de una exterioridad que podría revelarse y prescribir estaría condenada al fracaso. En efecto, el punto de partida es la afirmación de un yo separado. Yo soy un ser separado, incluso ateo. El punto de partida nos hace entrar en el campo de la ontología porque señala la oposición primera del ente, su posición atea donde no hay fusión, sino una distancia, una separación. [...] Es por tal razón que Lévinas forja el concepto de *egoísmo* que no debe comprenderse como una calificación de orden moral: es un egoísmo ontológico que asegura la separación primera del ente, su ateísmo; es decir, no quiere decir que se rechace a Dios, sino que designa el hecho primero de la inmanencia: estoy anclado a mí. (Fernández, 2015, p. 205-206)

Las explicaciones de Fernández y Marko nos permiten elucidar que el ser-separado de Lévinas acentúa demasiado la egoidad del Dasein, para luego proponer el advenimiento del otro de manera dramática. Así, el ser con otros, propio del Dasein, queda oscurecido en la construcción levinasiana. Para Heidegger, no se puede partir de un momento previo del Dasein en soledad a uno en el que convive con otros para su solicitud. Al igual que la crítica que Heidegger hace a Max Scheler sobre su teoría de la empatía, el Dasein ya está ahí con los otros hasta el punto de perderse en dicha

sociabilidad. Como se afirmó previamente, en la preocupación por sí mismo del Dasein ya está inmersa la solicitud hacia el otro. Esto es algo que radicaliza Lévinas, posiblemente porque Heidegger mismo no lo desarrolló demasiado; por eso su individuo se mueve en los modos de ser de la indiferencia y la falta de respeto, y en otros momentos en la indulgencia y el respeto. En Heidegger esto solo sería posible de forma plena y verdadera a partir de la autenticidad del Dasein.

De otro modo que ser 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, “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). Si bien Lévinas en *Totalidad e infinito* expuso la sensibilidad como gozo y en parte como sensibilidad, es en *De otro modo que ser* donde 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.

Lévinas se consideró en sus primeras obras como deudor de la fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger. Sin embargo, con el transcurrir de sus estudios abandonaría los postulados de ambos autores llevándolo hasta el punto de una explosión radical de la fenomenología. La fenomenología husserliana tenía como objetivo analizar la “actitud natural” de la existencia para determinar las estructuras profundas de la vida intencional y de la conciencia, que denomina el estudio de lo concreto en cuanto a priori de toda experiencia. Sin embargo, Heidegger, que en *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* otorga ciertos honores a su maestro por su análisis de la intencionalidad, le criticaría el hecho de que su fenomenología no diera cuenta sobre las preguntas fundamentales, a saber, la

pregunta por el ser del hombre y la pregunta por el ser mismo, a las que él se dedicaría en *SyT*. Así pues, la crítica a la fenomenología husserliana era por su corto alcance ontológico, pues el lema de “ir a las cosas mismas de la fenomenología” debe dar cuenta de los principios ontológicos que subyacen la existencia y a todo estudio filosófico. Teniendo como principios conceptuales la definición de fenómeno como aquello que se muestra (*pháínesthai*), y el decir del *logos* como el poner de manifiesto el ser de aquello de lo que se habla, la fenomenología es *aletheia* en la medida que en el comparecer fáctico del ente se descubre al ser que subyace a este y que a la vez es su estructura constitutiva. Heidegger explica esta reducción fenomenológica esto en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

La mirada fenomenológica debe dirigirse a un ente, pero de tal manera que el ser de ese ente pueda ponerse en descubierto y quepa llegar a una posible tematización. La comprensión del ser, esto es, la investigación ontológica se dirige primero y necesariamente al ente, pero después *se aleja, de algún modo, de ese ente y se vuelve al ser de ese ente*. El componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como *reducción fenomenológica*. (Heidegger, 2000a, § 5, p. 46-47)

A pesar de que la fenomenología de Heidegger fue un paso más allá de la de Husserl al agregar tanto su aspecto ontológico como el principio de la vida fáctica como fundamento básico de toda investigación filosófica, y que tuvo como resultado la analítica del Dasein, Lévinas no estuvo de acuerdo en que su finalidad debiera ser la manifestación y comprensión del ser, sino por lo contrario, debe dar cuenta de mi relación con el otro. Su punto de partida es que, a diferencia de Husserl donde los objetos y el otro son correlatos de la conciencia, y a diferencia de Heidegger donde la totalidad es un correlato de la comprensión del ser, el otro no es tematizable, pues el otro no es un fenómeno, sino un enigma que escapa de toda intencionalidad y de toda comprensión. Previa a toda comprensión del ser existe una relación ética de responsabilidad con el Otro; ella es la significatividad de todo diálogo y toda relación. Así pues, la reducción fenomenológico-ontológica es fundamentalmente ética.

La reducción ética que realiza Lévinas parte de su comprensión de sensibilidad. Como ya se mencionó en el primer capítulo, Lévinas no considera la sensibilidad como la capacidad de objetivar los datos que vienen del mundo, tal como ocurre en Kant, sino que es la corporeidad vulnerable del otro ante la enfermedad, el maltrato, y el hambre. En este retroceso hacia la corporeidad emerge el otro que me llama a la hospitalidad hasta el punto de convocarme a ser-para-el-otro. 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”, como 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 subjetividad en cuanto sensibilidad, en cuanto cuerpo y sangre, sufre el desnucleamiento de su propio *conatus* para quedar ante la desnudez de su pasividad; desnudo de libertad y de poder ante el otro. Esta pasividad, que es cuerpo sufriente, es el retraimiento total y originario que nos saca de nosotros mismos y nos posiciona en la proximidad del extranjero y del desamparado hasta embarazarnos del cuidado de su corporalidad. La subjetividad como pasividad es la constitución misma de la humanidad, pues se manifiesta incluso en el acontecimiento primigenio de la maternidad. Como Heidegger lo reconoce, el hombre vive su existencia entre nacer y morir; pero no es arrojado al mundo para preocuparse de sí mismo, sino que

propiamente es traído al mundo⁴¹ mediante el cuidado de su portadora señalando con ello su condición pasiva, social y ética, que precede a su libertad y mismidad. Este acontecimiento es la huella proveniente de un tiempo an-arquico que se instala como ley divina en el hombre y que le acusa ante el cuidado por el otro:

El sí mismo no puede hacerse, sino que ya está hecho de pasividad absoluta y, en este sentido, es víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiese despertarse en él para ponerlo para sí, pasividad del apego ya tejido como irreversiblemente pasado, al margen de toda memoria, de todo recuerdo. Tejido en un tiempo irrecuperable que el presente, representado por el recuerdo, no iguala, en un tiempo del nacimiento o de la creación de la cual la naturaleza y la criatura conservan una huella que no se puede convertir en recuerdo. (Lévinas, 2003, p. 170-171)

La subjetividad al ser pasividad es cuerpo, no en la medida en que es imagen o rasgo físico, sino en la medida en que es estallido de la ipseidad. La subjetividad comprendida como ser-para-el-otro es subjetividad en modo acusativo, que despoja al yo de toda libertad para indicarle un deber que no es moral, sino que es trascendencia sin posible satisfacción, pues somos portadores de una deuda impagable que no es contraída por voluntad y a la que se le debe obediencia sin huida alguna. En este sentido no somos sólo ni de manera primaria existentes enfocados al cuidado de nosotros mismos, sino que hemos sido substituidos por-el-otro, que nos hace responsables de su vida. Esta pasividad que me hace responsable replantea mi ipseidad como illeidad. Yo me descubro como el rehén del otro, respondo al mandato divino de “no matarás” con la heteronomía del “heme aquí”:

Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto

⁴¹ Hannah Arendt en diferentes momentos critica la obra de Heidegger por definir al hombre como un ser para la muerte en vez de un ser para el inicio, para el nacimiento, o como ella lo expresa en *La condición humana*, para la natalidad y para la acción. Dicha crítica va acompañada a su vez por la tesis de que el hombre no es un ser arrojado, sino por lo contrario, es traído y recibido en una trama de relaciones humanas. Ver Arendt, *Condición humana*, Cap. V Acción, 1993, Barcelona, Editorial Paidós.

constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable; cuanto más justo soy, también soy más culpable. Yo estoy 'en sí' por los otros. (Lévinas, 2003, p. 180)

A diferencia de Kant, que considera como acto moral aquel que es producto de los principios que se otorga el individuo a sí mismo a partir de su buena voluntad, Lévinas realiza un gran esfuerzo por aclarar que la pasividad de la experiencia ética en sí misma no es acto, no es producto de la libertad del individuo, sino por lo contrario es traumatismo de la misma, que señala su finitud⁴². En este sentido, el Bien es previo al ser, como la justicia es previa a la libertad. El mandato moral que se encarna en el rostro y en la vulnerabilidad del cuerpo del otro señala la finitud de la libertad del yo para demostrar la heteronomía en la que se encuentra frente al otro. La libertad finita es consecuencia de la diacronía entre el bien y el yo. El primero se ubica de forma previa a cualquier decisión y a cualquier voluntad libre. Es la responsabilidad ilimitada que recubre de obediencia el ser, y que devela la reducción ética por parte de Lévinas en oposición a la reducción fenomenológica de la ontología heideggeriana. La elucidación de la libertad del yo como finita, como difícil libertad, o lo que es, en otras palabras, la definición de la subjetividad como substitución, es el punto último de esta reducción ética.

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 y teológica que el mismo Lévinas expone por medio de conceptos como lo son deseo metafísico, revelación, kerigma,

⁴² Paul Ricoeur revisa así esta posición de Lévinas: “¿Se puede despojar al Decir de su carácter de acto para conciliarlo con la pasividad más pasiva que cualquier pasividad, propia de la recepción de la responsabilidad de uno mismo por lo otro que uno mismo? Comoquiera que sea el precio, con la razón de introducir en la discusión el *pre-* de <pre-original>. El cual trae consigo el *an...* de la *an-*arquía. La *an-*arquía del Decir ético se sustrae al *arché*, a la *arquía* de la enunciación, reducida a una mera excrecencia del dicho apofántico.” (Ricoeur, 2011, p. 9)

encarnación, entre otros, que van más allá del fenómeno de la aproximación entre dos individuos. Este plano trascendente, que es fundamental en la reducción ética, termina definiendo la subjetividad como substitución. Lévinas lo describía en *Totalidad e infinito* como el exceso de la infinitud del otro sobre la sincronización de lo Mismo⁴³, o como 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, o en una espiritualidad previa a la fenomenología. Lévinas confirma este cambio de plano de su reducción ética a partir del siguiente apartado que, además, reitera la influencia del judaísmo en su filosofía:

Seguir al altísimo, en tanto nada supera el contacto con el prójimo, la preocupación por la suerte “de la viuda, del huérfano, del extranjero y del pobre” y ningún acercamiento “con las manos vacías” puede considerarse tal. Es en la tierra, entre los hombres, donde se despliega la aventura del espíritu. El traumatismo de mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad misma –aquello que me acerca a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra-. En mi responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma. (Lévinas, 2008, p.73)

Esta cita está inscrita en su obra *Difícil libertad*, que tiene como una de sus principales tesis exponer al judaísmo como humanismo, y sostiene que la relación ética es una relación religiosa. De esta manera, si la reducción fenomenológica pretendía establecer el ser que se esconde en todo dato óntico o experiencia fáctica, la reducción ética, queriendo ir a lo a priori de todo a priori, queriendo estipular la significancia de toda significancia, termina no en una fenomenología, sino en una

⁴³ Derrida explica este concepto de la siguiente manera: “En 1947, a este movimiento que no es teológico, que no es trascendencia hacia una <existencia superior>, Lévinas lo llama ex-cedencia. Apoyándose en el ser, la excedencia es <una salida del ser y de las categorías que lo describen>. Esta ex-cedencia ética dibuja ya el lugar –más bien el no-lugar- de la metafísica como meta-teología, meta-ontología, meta-fenomenología. (...) Anotemos de momento, puesto que se trata de luz, que el movimiento platónico se interpreta de tal manera que no conduce ya al sol, sino al más allá mismo de la luz y del ser, de la luz *del* ser” (Derrida, 1989, p115).

metafísica que el mismo Lévinas confiesa de la siguiente manera en su entrevista publicada como *Ética e infinito*:

No sé si uno puede hablar de una “fenomenología” del rostro, ya que la fenomenología describe lo que aparece. Así también me pregunto si uno puede hablar de una mirada dirigida directamente al rostro, pues la mirada es percepción de conocimiento. Pienso mejor que el acceso al rostro es directamente ético. Tú te vuelves hacia el Otro como hacia un objeto cuando ves una nariz, ojos, una frente, un mentón, y puedes descubrirlos ¡La mejor manera de encontrar al Otro no es percatarse del color de sus ojos! Cuando uno observa el color de los ojos uno no está en relación social con el Otro. La relación con el rostro puede seguramente estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente el rostro es lo que no puede ser reducido a esto. (Lévinas, 1991, p. 79)⁴⁴

El rostro del otro está por fuera de la luz del ser, del reino de la visibilidad y de la aprehensión. Por tanto, está por fuera de la ipseidad y de la unidad originaria de la libertad para configurar un mundo en consideración de sí. La trascendencia para Lévinas está en lo absolutamente más allá, altísimo, e invisible del rostro del Otro que comparece por medio de la sensibilidad y que hace visible la insuficiencia de la comprensión. En síntesis, la comprensión de sensibilidad y corporeidad por parte de Lévinas muestra una lucha desde la fenomenología del sujeto sensible hacia una ética de la trascendencia, de la metafísica-teológica.

La virtud de Lévinas en sus obras está en señalar que la muerte, tal como la expone Heidegger, encierra al Dasein en su propia angustia hasta el punto de no percibir la responsabilidad por la muerte del otro. Lévinas en este sentido asegura que si bien el Dasein es trascendencia en la medida en que es ser-en-el-mundo, su valor trascendental está en la superación de la necrología heideggeriana. La justicia, exige la responsabilidad con el dolor del otro invirtiendo el tiempo del Dasein; invirtiendo su finitud por la infinitud del pretérito como también por el tiempo de la esperanza.

⁴⁴ Derrida confirma esta situación no fenomenológica a partir de las siguientes palabras: “El rostro no es sólo la cara que puede ser superficie de las cosas o *facies* animal, aspecto o especie. No es solamente, como quiere el origen de la palabra, lo que es visto, visto porque desnudo. Es también lo que ve. No tanto lo que ve las cosas –relación teórica- sino lo que intercambia su mirada. La cara no es rostro más que en el cara a cara. Como decía Scheler (...): “yo no veo sólo los ojos de otro, veo también que me mira” (Derrida, 1989, p. 133).

La muerte en el rostro del otro representa un desafío a la ontología, señala su olvido de hospitalidad. Es en este sentido que recurrimos, para finalizar la presente investigación, al trabajo *Angustia, responsabilidad y aporía* de Luis Fernando Cardona, que atiende tanto a las tesis por parte de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte como a la exigencia por parte de Lévinas para repensar esta desde la muerte del otro. Cardona en la última parte de su artículo apunta hacia una ontología de la hospitalidad. Para ello afirma que la muerte del otro no es de forma determinante algo impropio, como lo señaló Heidegger, pues la muerte del prójimo nos afecta con un dolor profundo hasta el punto de volcar nuestra existencia. Es por tal razón que debe darse una ontología y una política de la hospitalidad en la que se dé la apertura al otro desde su vulnerabilidad (Cardona, 2010, p. 216). La finitud de la existencia no puede dejar a un lado su responsabilidad por el otro, pues a esta finitud en la que el Dasein se ve arrojado, le acompaña en cada momento el prójimo que duele en su sufrimiento y en su partir:

[La] limitación no se puede reducir simplemente a la vivencia angustiosa del puro-estar-volcado-hacia-la-muerte individual, aunque se trata de un modo de ser propio con una supuesta validez ontológica para asumir en la comprensión de las formas colectivas del buen morir, pues si bien la muerte es un asunto siempre de incumbencia propia, nos revela al mismo tiempo nuestra inevitable condición de ser-con-otros y, por tanto, nuestra pertenencia a un mundo originariamente compartido. Esta situación conlleva necesariamente a reformular los presupuestos metodológicos y temáticos de una comprensión ontológica de la muerte anclada en la supuesta preeminencia originaria de un modo de ser propio distinto cualitativamente de nuestra forma de existir cotidiana y colectiva. (Cardona, 2010, p. 216)

En este texto Cardona propone que la ontología debe reformular tanto sus presupuestos metodológicos y temáticos para dar apertura a una ontología de la hospitalidad. Esta tesis se ve continuada en otro de sus textos titulado “*Deja de llorar y habla*”: *existencia, vulnerabilidad y delegación*, en donde tiene como propósito analizar las condiciones de posibilidad para hablar del dolor en el espacio público con el fin de establecer el terreno para una ontología de la vulnerabilidad, o como lo

indicó en el anterior texto, de la hospitalidad. Es en este sentido que su objetivo se puede transcribir como el análisis de los elementos que le permitan formular la vulnerabilidad corporal como complemento de la analítica existencial de Heidegger. Luego de haber expuesto el dolor como uno de los principios ontológicos de la existencia humana⁴⁵, afirma que “el cuerpo es el lugar en el cual esta precariedad de la vida se hace presente” (Cardona, 2016, p.101). A partir de allí se dirige al terreno ya trazado por Lévinas y en el cual se respalda para constatar lo ya mencionado, a saber, que la angustia como disposición afectiva ante la propia muerte, y como condición de apertura a su autenticidad, termina encerrando al *Dasein* en una necrología que desprecia el ser con otros, pues lo vuelca hacia la dictadura de lo “uno”⁴⁶.

El seguimiento a la corporeidad del dolor le permite a Cardona analizar dicho fenómeno por medio de la facticidad. Así se adentra en esta esfera a partir del carácter previo de la maternidad abordado por Lévinas en el que establece que previo al ser tengo un vínculo de responsabilidad con el otro con el cual se debe mi

⁴⁵ “Como vemos, no puede darse la existencia humana separada del dolor. Esto puede ser confirmado con el examen de lo que sucede a diario en nuestro mundo, ya que el hombre sometido inevitablemente al tiempo, al devenir y al desarrollo, sólo puede madurar por medio de los dolores, errores, desaciertos y sufrimientos. Sólo así convirtiéndose en un ser mundano puede llegar a conseguir la felicidad que le es posible, porque en este mundo, “en el mundo de la vida de los hombres, la felicidad –la propia, la de los demás o ambas, si están unidas-siempre está junto a la infelicidad, a pesar de la infelicidad o directamente por la infelicidad. Dicho de manera sencilla: la felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad” (Marquard, 1995, p. 11). Aunque emprendamos múltiples empresas, todo lo que conseguimos no está exento de nuevos peligros, que amenazan derrumbar lo que con tanto ahínco hemos logrado levantar. Ciertamente, el naufragio amenaza constantemente nuestra vida, pues “es una suerte de legítima consecuencia de la navegación” (Blumenberg, 1997, p. 13), en la medida en que puede desgarrar en un instante nuestro estar en el mundo” (Cardona, 2016, p.101).

⁴⁶ Theunissen afirma lo siguiente: “En cuanto la muerte es, en un sentido excepcional, <esencialmente siempre-mía-propia>, no sólo no la puede experimentar otro, sino, como <lo más propio> [*die eigenste*], es también la posibilidad con la que uno no puede relacionarse, aquella en la que <cualquier relación con otro *Dasein* se deshace>. La soledad que adviene debido a tal no relacionalidad es el hecho originario [*Urfaktum*] del auténtico ser-sí-mismo, porque, en el ser-sí-mismo auténtico, este adelantarse hacia la muerte tiene que acontecer de manera continua, no puede suspenderse por cuanto dura el auténtico ser-sí-mismo. Esto, sin embargo, significa, aunque el *Dasein* auténtico fuera también formalmente ser-uno-con-otro, que no puede nunca llegar a su ser <más propio> [*sein eigenstes*]. <El carácter no relacional de la muerte, como se le comprende en la anticipación, individualiza al *Dasein* hasta [que llega] a [ser] sí mismo [*auf es selbst*]. Esta individualización [...] hace manifiesto que todo ser-cabe de lo que se cura [*bei dem Besorgen*] y todo ser-con con otro nos fallarán cuando se trata de nuestro poder-ser-más-propio” (Theunissen, 2013, p.207)

arrojamiento al mundo. Así, de esta manera, “lo que le sucede me concierne, pues nada de lo que le pase me puede ser indiferente. Si lo llegase a ser, no solo se abriría una distancia entre mi ser y el otro, sino que se perdería también mi propio ser” (Cardona, 2016, p. 106-107). Sin embargo, y es el punto de inflexión que Cardona ve que posibilitaría la forma de complementar a Heidegger desde una perspectiva levinasiana, o lo que es, en otras palabras, establecer una ontología de la hospitalidad, el estar expuesto hacia el otro, o lo que es la fenomenología de la pasividad, “puede ser (...) el anclaje de una auténtica solidaridad en sentido político [y ético]” (Cardona, 2016, p.108). Cardona no desarrolla en su texto en qué consiste esta auténtica solidaridad en sentido político y ético, pues se concentra en analizar el papel de la retórica como descarga del dolor según los postulados de Blumenberg. Sin embargo, ofrece el horizonte de la investigación: la autenticidad como condición de posibilidad para constituir un trato genuino con el otro, o, en otras palabras, el análisis de la posible ética o política en Heidegger, tema que el mismo autor rechazó como su objetivo desde la década del veinte hasta *Carta sobre el humanismo* donde se refiere puntualmente a dicha discusión⁴⁷.

⁴⁷ Si bien adentrarnos en esta solidaridad auténtica en sentido político y ético, o lo que es lo mismo, identificar en la ontología heideggeriana una ética, está por fuera de nuestro campo de investigación vale señalar, sin embargo, que esta solidaridad auténtica presupone el carácter individual de la muerte como condición para el auténtico ser-con-otro. Esta coexistencia, así pues, hace que el Dasein trate con el otro en el modo de ser anticipativo libertador, pues permite cuidar y devolverle al otro su capacidad de encarar sus propias posibilidades bajo su propia resolución (*Entschlossenheit*). Al respecto Vigo afirma: “Aquí se apunta de modo directo a la dimensión del “nosotros” propio. Pero no puede haber un “nosotros” propio, sin que haya existencia individual propia: sólo individuos que se hacen cargo de su propio ser en el modo de la “propiedad” pueden entrar, a juicio de Heidegger, a formar parte de un genuino “nosotros”, pues la autotransparencia en el nivel individual e indelegable, corresponde al genuino hacerse cargo de sí, en el modo de la “propiedad”. Esto no debe entenderse, por cierto, como si apuntara a establecer una sucesión de pasos o momentos en un proceso. Por el contrario, lo que Heidegger tiene aquí en vista son, más bien, fenómenos, por así decir, de convención radical, que en su estructura interna resultan, como tales, refractarios a toda posible mediación procesual. Desde este punto de vista, una y la misma situación puede ser la ocasión para empuñarse, cada uno de “nosotros”, propiamente a sí mismo, y para ingresar de ese modo, y al mismo tiempo, también en un genuino “nosotros” (Vigo, 2014, p. 331-332).

CONCLUSIÓN: VOLVIENDO A LEER EL PROBLEMA DESDE HEIDEGGER

Para finalizar quisiéramos señalar, a partir de la filosofía de Heidegger lo que podrían ser inconsistencias en la reducción ética de Lévinas expuesta a la hora de abordar la relación con el otro en *De otro modo que ser*. Ya se había expuesto cómo en *Totalidad e infinito* Lévinas, a la hora de exponer el encuentro con el otro, partía de presupuestos ajenos a una fenomenología del estar-con-otros, pues acentuaba un trayecto de un solipsismo de goce a uno de sociedad auténtica, que olvidaba con ello el existencial del Dasein del ser-ya-con-otros. Ahora, quisiéramos reivindicar dicha crítica siguiendo el camino fenomenológico que hemos llevado hasta aquí al analizar la intersubjetividad.

La pregunta por el sí mismo del Dasein evocada en el parágrafo §25 de *SyT*, remitió a Heidegger al estudio de la intersubjetividad a razón de que la existencia del Dasein como ser-en-el-mundo es un ser-ya-con-otros. Dicha investigación, que señaló por el modo de darse el papel secundario de la sociabilidad en la investigación ontológica por parte de Heidegger, quiso exponer la forma precisa de adentrarnos al quíen del Dasein de forma fenomenológica. Heidegger contrapuso a los fundamentos egológicos de la conciencia y del sujeto, la vida fáctica ex – puesta en el mundo, y rechazó con ello también la relación “yo-tú” como punto de partida de la intersubjetividad, pues presupone una realidad independiente y previa de cada individuo, como si fuesen cosas subsistentes por sí mismas, haciendo de su encuentro algo inesperado o inédito. Para ello determinó como acceso adecuado a la

intersubjetividad el dato fenomenológico y ontológico del “uno” (*Das Man*) como la forma que comparece el Dasein en la cotidianidad.

Aunque ontológicamente el Dasein es trascendencia en la medida en que se preocupa por sí mismo, *ab origine* el mundo es compartido y *ab origine* el Dasein es ser-con-otros hasta el punto de su indistinción. El sujeto de la cotidianidad, al ocuparse junto a los otros de los diferentes asuntos humanos, sufre una absorción que le iguala con sus congéneres hasta el punto de ser indistinto a ellos; en otras palabras, su ipseidad es embargada hasta el anonimato. A dicho fenómeno Heidegger lo determina como el “uno” (*das Man*). Este “uno” no es uno mismo, ni el otro, ni el nosotros; es el carácter impersonal de la comunidad que bajo su publicidad (*Öffentlichkeit*) anticipa, domina y oculta la mismidad del Dasein por medio del “se”: se dice que hay que visitar determinado lugar, se dice que hay que ser un buen ciudadano democrático, se dice lo que es el progreso, etcétera. Así pues, el *das Man* como dato fenomenológico de la medianía del Dasein, indica lo pensado, dicho, o realizado por cualquier persona de esta colectividad, y en este sentido hace que el Dasein no sea él mismo, sino uno entre ellos, liberándolo de su responsabilidad de tener-que-ser-en-cada-momento, pues hace que sus posibilidades sean ajenas y anónimas. En palabras de Heidegger: “el *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros” (Heidegger, 2015, §27, p. 154).

El *das Man* no es un concepto sociológico ni ético. Por lo contrario, es la concreción fenomenológica de cómo comparece el Dasein en su vivencia inmediata que permite encontrar las estructuras ontológicas de la intersubjetividad. El *das Man* en este sentido es un aspecto que señala el olvido del método fenomenológico por parte de diferentes filósofos entre los que se encuentra Lévinas, pues en ninguna de sus obras analiza la medianía del existente en su concreción fáctica que le ayude a reconocer no el acto revelador del encuentro de dos existentes desconocidos y asimétricos, sino que, por lo contrario, la relación abarcadora que impone el impersonal “uno” sobre los individuos hasta el punto de su indistinción y su alivianamiento de responsabilidad tanto por el Dasein mismo como por los otros.

Esto último se evidencia en la virtud fenomenológica de Heidegger al indicar los diferentes tipos de solicitud con los que el Dasein se encuentra en esta medianía permeada por la tiranía del uno:

La *Fürsorge* (...) se funda en la estructura de ser del Dasein que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud. Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud. Y precisamente los modos de deficiencia y la indiferencia mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio. (Heidegger, 2015, §26, p. 148)

Fenomenológicamente el ser-con-el-otro 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 anárquico⁴⁸. Es en este sentido

⁴⁸ Muchas de las críticas realizadas a Heidegger proviene 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 *SyT*, 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, Adrián afirma que una de las razones por las que Heidegger no abordó el problema de cuerpo en *SyT*, 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

que Heidegger afirma que el ser-con-otro 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. De esta manera, la intersubjetividad fenomenológicamente hablando no se mueve ni en un antagonismo de tipo schmittiano ni en una responsabilidad metafísica de tipo levinasiano. 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 obiedad y la no llamatividad de la cotidianidad no se manifiesta originariamente una solicitud positiva, sino una relación impropia consigo mismo y con el otro.

Ahora bien, en relación con los modos positivos de la intersubjetividad en los que se podría rastrear una forma de ética en Heidegger, el pensador alemán expone dos que se pueden analizar a la luz de la substitución levinasiana. Por un lado, está el substitutivo-dominante el cual, como su nombre lo indica, tiene como principio substituir al otro en su cuidado para hacerse cargo de él de forma proteccionista asumiendo sus circunstancias de desamparado hasta el punto de alivianar su existencia. Por el otro lado, se encuentra el modo positivo de solicitud anticipativo-liberador, el cual tiene como fin el cuidar del otro para devolverle la posibilidad de cuidar de sí mismo, y con ello dejarle en libertad de asumir sus circunstancias, sus posibilidades, y por ende su mismidad. Siguiendo el ejemplo de Theunissen, este tipo de solicitud es una asistencia indirecta en la que yo libero al otro de mí como lo hace el servicio de partera socrático (Theunissen, 2013, p. 209).

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.

Según lo dicho, la descripción levinasiana de responsabilidad está inclinada por la solicitud sustitutivo-dominante; ella representa la subjetividad como el ser-para-el-otro, pues es una responsabilidad que se encarna como deuda impagable que tengo con el prójimo. Sin embargo, a este tipo de solicitud Heidegger le reclamará la heteronomía que en ella acontece. Heidegger la rechaza a razón de que genera un dominio sobre el otro hasta el punto de apropiarse de sus posibilidades y junto a ello de su alteridad, de su poder de decisión y, por último, de ganar su existencia, es decir, de ser auténtico. Theunissen explica esta crítica de Heidegger a partir de lo siguiente:

Este <sustituir> sólo puede ser una dominación en la medida en que al mismo tiempo en un *volverse* dominado. En el cotidiano e inauténtico ser-uno-con-otro, los otros ejercen una dominación sobre mí por el hecho de que me disuelven en su modo-de-ser. Yo soy dominado por los otros en el procurar-por cotidiano en el que Yo actúo en lugar del otro o como otro. El <sustituir> para otro significa: <ponerse en su lugar en el curar-de [*im Besorgen*]>. (...) Al ponerme a mí mismo en su lugar, robo su otredad al otro, y hago que sus posibilidades sean mías. Al otro <se le echa de su lugar>. (Theunissen, 2013, p. 209)⁴⁹

El riesgo de heteronomía en la relación con el otro por parte de Lévinas obedece a su intención de querer dotar a la esencia del Dasein con un contenido como substitución y pasividad. 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

⁴⁹ Paul Ricoeur, en su comentario a la obra *De otro modo que ser* de Lévinas, concibe el papel de la heteronomía ya no por parte del solicitante, sino por parte de aquel que atiende a la solicitud, pues este, al constituirse como substitución a partir de una deuda que nunca contrajo, y que se le impone anulando todo tipo de libertad y de decisión, se ve sometido a ser-para-el-otro como desnucleamiento de su mismidad. Esto lo confirma en pensador francés al decir que: El Sí mismo ocupa el lugar del otro sin hacerlo decidido ni querido. El a pesar suyo de la condición de rehén significa la extrema pasividad de la conminación. Debería resultar chocante la paradoja de una condición de inhumanidad destinada a expresar la conminación ética. Lo no-ético expresa lo ético únicamente en virtud de su valencia de exceso. Si la substitución ha de significar algo irreductible a un querer-sufrir en el que el Sí mismo recuperaría el dominio sobre sí mismo en el gesto soberano de la ofrenda y la oblación, es necesario que siga siendo una <expulsión de sí fuera de sí...; el sí mismo vaciándose de sí mismo. En pocas palabras, es necesario que sea en virtud de su propia maldad como el <odio perseguidor>, *significa* el <sufrir por el prójimo> de la conminación al estandarte del Bien. (...) <Gracias a la condición de rehén puede haber en el mundo piedad, compasión perdón y proximidad>. (Ricoeur, 2011, p. 20-21)

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 existencia 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)⁵⁰

La substitución, en este sentido, configura 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. Lévinas que deseaba superar la esencia de la mismidad por parte de Lévinas queda, paradójicamente, encerrado en la esencia de la illeidad anulando con ello el existencial del Dasein de ser pura posibilidad, es decir, de ser incompleto hasta su muerte. De esta manera, las reflexiones ofrecidas a lo largo de este trabajo nos arrojaron a la apertura de *Carta sobre el humanismo*, que invita a analizar, por medio de la destrucción fenomenológica que Heidegger realiza, la metafísica del concepto de “humanismo del otro”, abriendo con ello de nuevo la discusión entre ontología y ética:

Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y

⁵⁰ “I think that he is seeking to give an account of a basic existential demand, a lived fundamental obligation that should be at the basis of all moral theory and moral action. In my view, it is a powerful and compelling account. The ethical demand is impossibly demanding. It has to be” (Critchley & Bernasconi, 2002, p. 28)

propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no solo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esta pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. (Heidegger, 2000, p.24)

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Heidegger

- Heidegger, M. (2000a). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Heidegger, M. (2000b). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001a). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001b). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Obras de Lévinas

- Levinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor Distribuciones, S.A.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*. España: Pre-Textos.
- Lévinas, E. (1995). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparros Editores.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2005). *Difícil libertad*. Buenos Aires : Ediciones Lilmod.

- Lévinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2008). *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*. Buenos aires: Editorial Lilmod.
- Levinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre*. España: Siglo Ventiuno Editores.

Bibliografía secundaria

- Adrián, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Adrián, J. (2011). *Heidegger y el olvido del cuerpo*. Barcelona: Lectora: revista de dones i textualitat, ISSN 1136-5781, N°. 17, 2011.
- Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, vol I*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (1993). *La condición Humana*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Cardona, F. (2010). *Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad*. Bogotá: Universitas Philosophica, 27(54).
- Cardona, F. (2016). *“Deja de llorar y habla”: existencia, vulnerabilidad y delegación*. Sao Paulo: Naturaleza humana .
- Cardona, L. F. (2013). *Mal y sufrimiento humano, un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Editoria Pornificia Universidad Javeriana.
- Critchley, S., & Bernasconi, R. (2002). *The Cambridge Companion to Levinas*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World*. Massachusetts: The MIT Press.
- Fernández, R. (2013). *Creo, luego existo revelación y religión en Lévinas*. Perú: Litho y Artes S.A.C.
- Gadamer, G. (2005). *Verdad y método I*. Salamanca: Editorial sígueme.
- Garrido, J. (2014). *Aperturidad e iluminación: el Dasein como ente iluminado. Aportaciones a Sein und Zeit de Martin Heidegger bajo el horizonte del claro*

- del ser*. España: Eikasia: revista de filosofía, ISSN-e 1885-5679, N°. 56, 2014, págs. 203-216.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1994). *Filosofía de la historia*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Marko, M. (2006). *The dialectic of being in Levinas* . Roma: Pontificia Universitatis Gregoriana.
- Martín, H. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial .
- Mensch, J. (2015). *Levinas's Existential Analytic*. USA: Northwestern University Press.
- Michael, I. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc. .
- Muñoz, E. (2015). *Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Chile: Veritas N.32.
- Peperzak, A. (30 de 08 de 2011). Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger. *Sig. Fil vol.13 no.25 México ene./jun. 2011*, 152-168. Obtenido de www.scielo.org.mx:
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242011000100006
- Ricoeur, P. (2011). *De otro modo, lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Rodriguez, R. (2015). El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno. En R. Rodriguez, *Ser y tiempo de Martín Heidegger, un comentario fenomenológico* (págs. 119-144). Madrid: Tecnos.
- Santiesteban, L. C. (2009). *Heidegger y la ética*. México D.F: Editorial Aldus, S.A.
- Shepherd, A. (2014). *The gif of the other*. Princeton Theological Monograph Series.
- Shepherd, A. (2014). *The Gift of the Other*. Oregon: Princeton theological monograph series.
- Theunissen, M. (2013). *El otro estudios sobre la ontología social contemporanea*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Vigo, A. (2010). Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad. *Anuario filosófico*, p.161-181.
- Vigo, A. G. (2014). *Arqueología y aleteiología estudios heideggerianos*. Berlin: Logos Verlag Berlin.
- Wahlsens, A. d. (1945). *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Xolocótzí, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. Barcelona: Plaza y Valdés, S.A. .