

ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica*

Marjorie Schliebener Tobar

Universidad Mayor, Chile

marjorie.schliebener@umayor.cl

Recibido: 14 de mayo de 2025 | Aprobado: 14 de agosto de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360807>

Resumen: El siguiente artículo propone revisar una de las principales críticas de Levinas a Heidegger, relacionada con advertir una suerte de anulación de toda alteridad a partir de la comprensión de *Dasein* en cuanto ente que es cada vez el mío. Ésta es entendida, desde el filósofo francés, como un egoísmo esencial, ubicando a la ética como previa a la ontología, en tanto filosofía primera. Sin embargo, a través de la discusión de la diferencia ontológica y del *Mitsein* heideggeriano, veremos que, a nuestro juicio, la crítica de Levinas se encontraría más bien ubicada en un ámbito óntico de las cosas, a diferencia de Heidegger, quien cuida mantener su programa filosófico en el orden ontológico. Si bien, el presente trabajo se dedica a resaltar tales diferencias, no se busca tomar partido por uno o por otro filósofo, sino que, más bien, pretende aportar en la aclaración del suelo temático donde tales críticas se desenvuelven.

Palabras clave: Mitsein, egoísmo esencial, ontología, óntico, ética

Cómo citar este artículo:

Schliebener Tobar, M. (2026). Levinas y el co-estar heideggeriano: reflexiones desde la diferencia ontológica. *Estudios de Filosofía*, 73, 160-180. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.360807>

* Este trabajo se ha realizado en el marco del desarrollo del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

OPEN ACCESS



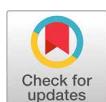
Levinas and heideggerian co-being: reflections from the ontological difference

Abstract: The following article proposes to review one of Levinas's main criticisms of Heidegger, which belongs to a sort of annulment of all alterity based on the understanding of *Dasein* as the being that is each time mine, interpreted by the French philosopher as an essential egoism, positioning ethics as prior to ontology, as the first philosophy. However, through a discussion of the ontological difference and Heidegger's *Mitsein*, we will see that, in our view, Levinas's criticism is situated in the ontic realm of things, unlike Heidegger, who strives to maintain his philosophical program in the ontological order. Although this work is dedicated to highlighting such differences, it does not aim to take sides with either philosopher but rather to contribute to clarifying the thematic ground on which such criticisms unfold.

Key words: *Mitsein*, essential selfishness, ontology, ontic, ethics

Marjorie Schliebener Tobar. Doctoranda en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera. Académica de la Universidad Mayor, Chile. Sus líneas de investigación corresponden a la fenomenología y la ocupación humana, Filosofía de la Medicina y Filosofía de la Psiquiatría.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7078-7759>



Introducción

Ya conocidas son las críticas que Levinas desarrolló al programa filosófico de Heidegger, específicamente el de *Ser y Tiempo*, que aparecen, por ejemplo, en sus obras: *El tiempo y el otro*, *Entre Nosotros* o, más claramente, en *Totalidad e Infinito*, la que podría ser considerada como una obra anti *Ser y Tiempo* (Peperzak, 2011, p. 151), dentro de la cual Heidegger sería el adversario por excelencia de Levinas (Sabrovsky, 2011, p. 56). Algunas de tales críticas cuestionan la comprensión de *Dasein* como el “ser del ente que cada vez es *mío*” (Heidegger, 2006, p. 41), en cuanto fenómeno que “contempla la soledad en el seno de una relación previa con otro” (Levinas, 1993, p. 78), el cual conduciría a un egoísmo esencial que terminaría por anular toda alteridad. Frente a tales advertencias, Levinas propone ubicar a la ética, como ética de la responsabilidad, previa a la ontología y como filosofía primera, determinando que el sentido de la orientación absoluta recaería en el Deseo del Otro (Levinas, 1974, p. 56), un otro con rostro que en su visitación interpelaría, de modo casi exhortativo, sus necesidades. Así “Levinas lee y critica a Heidegger como expresión de una comprensión, que no hace justicia a los fenómenos éticos, como estos se muestran, porque los somete a esquemas ontológicos” (Peperzak, 2011, p. 153), cuando, más bien, a lo que habría que atender, sería la respuesta al llamado del otro (Mena, 2015, p. 110).

En el contexto de dicha discusión nos preguntamos si acaso tales críticas se sitúan en el mismo suelo comprensivo o no, esto es, identificar si las exigencias de Levinas se encuentran en la misma dimensión de las cosas con respecto a lo que critica de Heidegger. De esta manera, atenderemos brevemente a las principales concepciones de la diferencia ontológica del filósofo alemán, así como también al *Mitsein*, con el propósito de reflexionar, posteriormente, desde el criterio óntico-ontológico, sobre el problema que Levinas desarrolla en torno a la anulación de toda alteridad. Nos detendremos, específicamente, en dos aspectos, a saber: 1) individuación del *Dasein* y el quiebre del *Mitsein* en la propiedad del *poder-ser* y 2) la ética como previa a la ontología.

1. El problema de la diferencia ontológica y el *Mitsein* de Heidegger

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 1997, p. 321), distingue cuatro problemas ontológicos fundamentales que, como unidad, constituirían la totalidad de la problemática ontológica fundamental. Estos son: la diferencia ontológica, la articulación fundamental del ser, las posibles modificaciones del ser y de la unidad de su concepto y, finalmente, el carácter de verdad del ser.

En dicho contexto, el primer problema que Heidegger mienta es la diferencia ontológica: la distinción entre el ser en general y el ente, advertencia fundamental

de su programa filosófico. Surge así la *necesidad* de plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser, en cuanto a que en el preguntar mismo ya se encontraría una comprensión previa de lo buscado, así como en el acto de preguntar mismo, el cual posee su propio carácter de ser (Heidegger, 2006, p. 5). Como afirma, “lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser” (Heidegger, 2006, p. 6), es decir, el ser del ente, no el ente mismo, sino aquello que lo hace ser. Por tanto, para interrogar al ente es preciso abordarlo desde su ser y no desde otro ente; “si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo” (Heidegger, 2006, p. 6). Ese ente que interroga, que somos nosotros, corresponde al *Dasein*.

Sin embargo, ¿cómo se distingue el ser en general y el ente? ¿Cómo es posible realizar, por una parte, la consideración óntica del ente y, por otra, la consideración ontológica del ser? Heidegger menciona al respecto que “captar la comprensión del ser significa comprender previamente *el ente* a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender el *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 322). Ésta permitiría determinar un comportamiento respecto del ente, en cuanto relación práctica con él; así, el trato mismo hablaría, a su vez, de la comprensión de ser del ente en cuanto ente. De esta manera “sólo a la luz de la comprensión del ser, puede comparecer el ente como ente” (Heidegger, 1997, p. 390). Aquí es posible distinguir una comprensión que se relaciona con el *Dasein* mismo, es decir, con un ente, el comprender óntico y, además, otra en la que el ser se comprende en el sentido de su existencia, el comprender existencial (Heidegger, 1997, p. 395).

En dicho contexto, conviene advertir que tales distinciones no corresponderían a subdivisiones o tipos de comprensión que puedan darse por separado o alternadamente, que puedan articularse o desarticularse. Tampoco se trataría de una oposición entre una esencia y su realización fáctica, sino de una diferencia entre la posibilidad estructural del ser del *Dasein* y la ejecución de su facticidad cotidiana. Así, el sí-mismo no correspondería a una entidad acabada, sino a una posibilidad que se actualiza en la ejecución fáctica del existir. De esta manera, la diferencia ontológica se despliega entre el horizonte de posibilidad que define la estructura del *Dasein* y sus múltiples modos de realización óntica. Por lo tanto, la primacía óntico-ontológica se daría como una sola unidad (Rodríguez, 2015, p. 54), es decir, en una relación de co-pertenencia.

En este sentido, Heidegger aclara que su objetivo es posibilitar una comprensión del ser en general, que atienda a la constitución existencial del *Dasein*, esto es, a su comprensión ontológica. Esta tendría la finalidad de “poner de manifiesto en qué se fundan las estructuras fundamentales del *Dasein* en su unidad y totalidad” (Heidegger, 1997, p. 322). A esta comprensión existencial le co-pertenece el comportamiento del *Dasein* con el ente, fenómeno que exige, a su vez, una comprensión óntica. En relación con esta co-pertenencia, Heidegger aclara que “sólo me puedo comportar

respecto del ente si el ente mismo puede comparecer a la luz de la comprensión del ser” (Heidegger, 1997, p. 397). Así, en todo *Dasein* fáctico el ser y el ente aparecen simultáneamente develados (Heidegger, 1994, p. 199).

En tal contexto ¿cuál es la relación con el ente que se descubre cuando la respuesta por lo que él es descansa en él mismo, omitiendo o desconociendo su ser mismo correspondiente a su sentido de ser? ¿Qué resulta de la fragmentación entre lo ontológico y lo óntico?

Un modo de ocultar la unidad íntima entre lo ontológico y lo óntico es, por ejemplo, según Heidegger, buscar explicar al ente a partir de un ente (Heidegger, 1997, p. 473), es decir, “determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente” (Heidegger, 2006, p. 6), ya que “el ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente” (Heidegger, 2006, p. 6). Así, se puede dar la posibilidad de que lo óntico se pierda y disuelva en lo ontológico o que lo ontológico se elimine o desaparezca cuando a éste se le explique a través de lo óntico (Heidegger, 1997, p. 466). Tales vías, pues, sólo permitirían comprender aquello que *hay* desde una relación teórica y objetivada o, en último caso, incompleta, que, según Heidegger, le pertenecería a la investigación positiva, propia de las ciencias, las cuales serían exclusivamente ónticas (Grondin, 2015, p. 22). Estas delimitarían sus distintas regiones con sus precisos objetos temáticos sólo desde un sector del ente mismo (Heidegger, 2006, p. 9); sin embargo, desconocería la investigación que a todas ellas les precede y que correspondería a aquella que fundamenta la posibilidad de que sus mismos objetos temáticos se donen, todos ellos, como entes.

Dichas comprensiones se alejarían de uno de los propósitos fundamentales del proyecto heideggeriano: desarrollar una analítica existencial, esto es, ontológica, derivada de la pregunta por el sentido del ser del ente y su acceso, pues “sólo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. Ésta es la condición necesaria” (Heidegger, 1997, p. 397).

Ahora bien, tal diferenciación ontológica podría parecer, en primera instancia, confusa en el contexto del trato cotidiano con el mundo, pues en nuestras ocupaciones nos relacionamos de inmediato con múltiples entes intramundanos y con los otros, experiencia que (Heidegger, 2006, p. 43) denomina “inmediatez óntica”. De este modo dicha experiencia se vivenciaría como un trato que ocurre de golpe, sin la posibilidad de poder salir de este modo de relación, es decir, de ausentarnos del trato cotidiano inmediato con los entes. Tal situación, entonces, podría generar que el acceso a un comprender óntico-ontológico del *Dasein* se presente con dificultad y tienda a la confusión, donde “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (Heidegger, 2006, p. 43). Aquí, el co-estar heideggeriano, podría, asimismo, permanecer lejano y oculto desde su comprensión existencial de cara a su despliegue fáctico y óntico.

La experiencia de *inmediatez* óntica, que corresponde a cómo el *Dasein* en su cotidianidad se comporta, esto es, “inmediata y regularmente absorbido por su mundo” (Heidegger, 2006, p. 113), ocurriría en el trato mismo con los entes intramundanos y los otros, en el horizonte del *cuidado*, siempre en el contexto de la estructura originaria y fundamental, a saber, comprender al *Dasein* como “estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2006, p. 53). Ahora bien, esta última indicación implica que no hay sujeto sin mundo y que, por consiguiente, no podría darse un yo aislado sin los otros (Heidegger, 2006, p. 116). Esto, de modo positivo, permitiría aclarar que el *Dasein* siempre se encuentra en una situación de *coexistencia* en la cotidianidad inmediata, en un mundo en común [*Mitwelt*], donde el *estar-en* significa un *coestar* con los otros. Asimismo, los otros, entonces, se desplegarían en el modo de la *coexistencia* [*Mitsein*] (Heidegger 1994, p. 325; 2006, p. 118; 1995, p. 94).

Así, por una parte, en el contexto del mundo circundante, los otros aparecen en cuanto relacionados con los útiles, en el sentido de la ocupación que los encuentra en tanto que productores/as, vendedores/as, proveedores/as, organizadores/as, etc. Por ejemplo, el libro que he obtenido hace un par de días remite a quien lo ha escrito, editado, impreso, distribuido, vendido, comprado y regalado. De esta manera:

Estos otros que así “comparcen” en el contexto de los útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí, sino que esas “cosas” comparcen desde el mundo en el que ellas están a la mano para otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío (Heidegger, 2006, p. 118).

Por otra parte, el modo de ser de los otros coincide con el del *Dasein* y se presenta como un modo de estar-en-el-mundo. Según (Heidegger, 2006, p. 119) ellos “comparcen desde el mundo en el que el *Dasein* circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia”. De este modo, al referirnos a los otros no hablamos de entes separados ni de meros objetos a la mano, sino de cómo el *Dasein* se comprende a sí mismo en el mundo. Así, los otros son coexistentes en su condición de coexistencia porque el *Dasein* es esencialmente coestar [*Mitsein*]. Esta coexistencia “no tiene otra posibilidad de acaecer sino ‘en’ el ahí originariamente abierto como público” (Johnson, 2012, p. 66).

Ahora, el modo de trato que el *Dasein* presenta con los útiles es circunspectivamente a la mano, a la manera de *ocupación* [*Besorgen*]. Sin embargo, el modo de ser del *Dasein* con respecto a los otros no corresponde a tal ocupación, sino que, más bien, el trato con los otros implicaría una relación con otro *Dasein*, por lo tanto, éstos no se pueden ‘ocupar’ entre ellos, sino que el modo de ser, en este caso, correspondería a la *solicitud* [*Fürsorge*] (Heidegger, 2006, p. 121). Aquí no habría decisión acerca de lo positivo o negativo que podría significar una relación específica con otros, sino que “solo se indica el hecho de que a la vida humana le

pertenece un tipo de trato característico con otras vidas distinto a la mera utilización” (Johnson, 2012, p. 52).

Así, el *Dasein* se mueve en distintos modos posibles de *solicitud*, a saber: “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” (Heidegger, 2006, p. 121). Tales ejemplos serían posibilidades deficientes de trato con el otro, sin embargo, Heidegger también considera posibilidades positivas de *solicitud*, como, por ejemplo, un modo de *solicitud* en el que uno puede anticiparse al poder-ser existentivo del otro devolviéndolo a su cuidado en sentido propio, ayudando a este otro a “hacerse transparente en su cuidado y *libre para él*” (Heidegger, 2006, p. 122).

La relación del *Dasein* con los otros en cuanto *solicitud* pertenece a una indicación originaria y existencial. Así, en tal consideración no cabría la posibilidad de comprender a los otros como un simple estar ahí de varios sujetos que se encuentran junto a otras cosas (Heidegger, 2006, p. 123), sino que en el estar con otros, vuelto hacia los otros hay una relación ontológica de *Dasein* a *Dasein*, donde los otros serían “aquellos con los que yo también me encuentro en una situación determinada, aquellos de los cuales no me ‘distingo’, pues ‘son como yo’, viven la situación ‘como yo la vivo’, a pesar de que luego se comporten de manera diferente a la mía respecto a ella” (Johnson, 2012, p. 53). Tal referencia nos muestra que, finalmente, aquel otro es antes que todo *coexistencia* [*Mitdasein*], es un *nosotros*, “concebido desde el principio como un momento del estar juntos en la forma de nosotros” (Peperzak, 2011, p. 157).

Ahora bien, luego de la breve exposición relacionada con la diferencia ontológica y el *Mitsein* de Heidegger, a continuación, revisaremos las principales críticas que Levinas realiza a esta comprensión de coexistencia con el propósito de, posteriormente, analizarlas desde el criterio de la diferencia ontológica. De esta manera, en lo que sigue, atenderemos a los aspectos que Levinas desarrolla de modo crítico: individuación del *Dasein* y el quiebre de la relación con el otro en el modo de la *Eigentlichkeit* y la consideración de una ética antes que la ontología.

2. La crítica de Levinas al *Mitsein*

A lo largo de la obra de Levinas se puede encontrar recurrentemente una crítica central al programa filosófico heideggeriano que, de modo general, acusa de una actitud de autorreferencia del *Dasein*, la que generaría una anulación de la alteridad, dando cuenta de un valor central en la analítica existencial de Heidegger, a saber: el egoísmo (Guibal, 1992, p. 342). Al respecto, Levinas menciona que “nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia el otro” (Levinas, 2001, p. 238). Aquí, el autor hace referencia a que, en Heidegger, se

daría una priorización del *Dasein*, en cuanto sí mismo, con relación a los otros, quienes quedarían de lado a la hora de acceder a un modo propio de ser.

Con el propósito, entonces, de exponer con mayor detalle la crítica central recién comentada, a continuación, nos detendremos en dos dimensiones de ésta, las que corresponden a: 1) individuación del *Dasein* y el quiebre de la relación con el otro en la propiedad del poder-ser; y 2) la consideración de la ética antes que a la ontología.

2.1. Individuación del *Dasein* y el quiebre del *Mitsein* en la propiedad del poder-ser

Uno de los aspectos que hace parte de la crítica de Levinas a Heidegger remite a la autorreferencia y priorización del sí-mismo antes que la responsabilidad por el otro (Levinas, 2001, p. 240). Esta tendencia se advertiría, por ejemplo, en el *por-mor-de-si* [Worumwillen], movimiento que apunta a una preocupación o cuidado de sí por parte del *Dasein*, “al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser” (Heidegger, 2006, p. 84). Tal expresión manifestaría una dimensión de interioridad que desconocería a los otros, en tanto que el *Dasein* buscaría sólo su propio poder-ser [Seinkönnen] (Levinas, 2002, p. 87). De este modo, los otros que comparecen en el mundo vivenciarían el sacrificio de la alteridad en virtud de un *Dasein* que sólo se preocuparía de sí. Aquí, el propósito de cumplir el más propio poder-ser, desde Levinas, implicaría una anulación del Otro que consistiría “en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad” (Levinas, 1974, p. 48).

Si bien Levinas reconoce que Heidegger considera el *coestar* [*Mitsein*] como estructura ontológica fundamental del *Dasein*, menciona que en la práctica “no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial” (Levinas, 1993, p. 78), sino que al final de cuentas siempre se trataría de un ser aislado, de una soledad previa a la relación con el otro. Al respecto, Levinas critica la preposición con [*mit*] presente en la expresión *Miteinandersein* [estar recíprocamente con los otros], aludiendo a que el *mit* da cuenta de una relación a propósito de algo en referencia al propio *Dasein*, para sí, y no para ese otro (Levinas, 1993, p. 79) falto de rostro y voz (Guibal, 1992, p. 343). Así, incluso en relación con los otros, Heidegger propondría que el movimiento final de ésta residiría en el retorno a la soledad del *Dasein*. De esta manera tales relaciones, para Levinas, serían únicamente transitivas:

Toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy (Levinas, 1993, p. 80).

De todas maneras, con relación al *Miteinandersein*, Levinas acentúa el componente de reciprocidad del concepto, preguntándose si acaso dicho modo de relación entre uno y otro no se refiere entonces a la paz y el amor al prójimo (Levinas, 2001, p. 236).

Levinas critica el *Mitsein* y también alude a la solicitud [Fürsorge]. Señala que, si bien este fenómeno implica la posibilidad de una preocupación fáctica y efectiva por un otro, en la práctica dicha relación se desarrollaría, más bien, exclusivamente para el cuidado del propio ser que para el ser del otro. De este modo, la reciprocidad auténtica, según Levinas, consiste en atender la solicitud del otro, ocupándose de “su hambre y su sed, por su vestido, por su salud, por su techo” (Levinas, 2001, p. 236).

Ahora bien, el filósofo advierte que la concreción de la Fürsorge sucede en la cotidianidad del *Dasein*, en el mundo del *Uno* [*das Man*] (Levinas, 2001, p. 237). Sin embargo, en la vía hacia la propiedad [Eigentlichkeit], al logro del más propio poder-ser, el *Dasein* ya no requeriría más el camino de la relación con los otros, ni al modo del *Miteinandersein*, ni al de la Fürsorge. De este modo se rompería toda relación con los demás para alcanzar la propiedad. Tal aseveración correspondería a una de las grandes evidencias que Levinas rescata: que, al final, para que el *Dasein* alcance la propiedad, debe abstraerse de los otros y retornar a sí mismo, a su ontológica soledad.

Para alcanzar ese propio poder-ser, el *Dasein* debe *adelantarse* a su muerte “mediante una determinación libre y resuelta tomada por el estar ahí que, por ello es ser-para-la-muerte que anticipa la muerte en el denuedo de la angustia” (Levinas, 2001, p. 237). Tal movimiento correspondería a un retorno completo del ser del ente a sí mismo, en el que, siguiendo a Levinas, el *Dasein* se priorizaría así mismo por sobre la *solicitud*. Así, “la mayor crítica dirigida por Levinas al ‘Dasein’ heideggeriano es que su pregunta por el ser lo mantendría siempre dentro de sus propios horizontes y le impediría abrirse efectivamente a la alteridad del otro hombre” (Guibal, 1992, p. 349).

Si bien Levinas concede que en el estar-en-el-mundo heideggeriano es innegable la *solicitud*, sin embargo, menciona que se trata de

Una solicitud que está, sin duda, garantizada, pero también condicionada por el estar-en-el-mundo; innegable proximidad al otro, pero a partir de las ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos (Levinas, 2001, p. 238).

Levinas distingue aquí la *solicitud* heideggeriana del fenómeno de la aparición del Otro que es rostro. Éste aparecería como una *visitación* donde el rostro se manifestaría como el primer discurso, como un absoluto que revela y expresa, que “trastorna el egoísmo del Yo” (Levinas, 1974, p. 61). En tal fenómeno, el Yo perdería su identificación en una recepción de lo absolutamente otro (Levinas, 1974, p. 62). De modo contrario, el filósofo menciona que Heidegger describe que, en la relación

con los otros, el *Dasein* se refugia en sí mismo, para reflexionar sobre sí y seguir siendo él Mismo.

Ahora bien, tal movimiento hacia sí mismo, correspondiente al cuidado de sí, daría cuenta de un profundo egoísmo, en el que constantemente estaría en primer lugar nuestra propia vida, nuestros propios deseos, intereses y felicidad. En este sentido, Levinas menciona que “la necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del Yo para sí, egoísmo, forma original de la identificación, asimilación del mundo, en vista de la coincidencia consigo, en vista de la felicidad” (Levinas, 1974, p. 55). De esta manera, el filósofo asevera que cuando Heidegger plantea con respecto al *Dasein* que “el ser de este ente es cada vez el mío” (Heidegger, 2006, p. 41), se refiere a una preocupación individual, donde el cuidado se orientaría al logro de la felicidad particular del *Dasein* en cuestión, esto es, para sí mismo, premisa que, para ser lograda, se opone al Deseo del Otro (Levinas, 1974, p. 61). Desde aquí aparece el llamado levinasiano a la responsabilidad que despierta el Otro (Levinas, 2001, p. 231).

2.2. La ética como previa a la ontología

Levinas, frente al egoísmo que advierte en la relación del *Dasein* consigo mismo, menciona que el sentido de dirección absoluta es hacia el Otro, orientación en la cual “el Yo ante otro es infinitamente responsable” (Levinas, 1974, p. 62). Por lo tanto, en la visitación del rostro del otro, comprendida como un fenómeno de encuentro absoluto, la ética ocuparía el primer lugar de significación (Levinas, 1974, p. 68), llamando a “reconocer la primacía de la ética de la preocupación por el Otro” (Guibal, 1992, p. 346).

Al respecto, una de las críticas centrales a Heidegger que conducen a Levinas a anteponer la ética a la ontología, además de la soledad o movimiento autorreferencial del *Dasein*, corresponde al ser-para-la-muerte. Aquí Levinas se pregunta si acaso Heidegger no ha optado ya valóricamente, en su programa filosófico, por el momento de comprender que en la *resolución* [*Entschlossenheit*] el *Dasein* debe, en su “libertad para sí, salvaje e ingenua” (Levinas, 1974, p. 62), tomarse a sí entre manos con independencia para lograr la propiedad [*Eigentlichkeit*]. Este movimiento originario sugiere que habría que decidir primero por el propio sí-mismo antes que por el otro. Por ello, Levinas plantea: ¿por qué no elegir al otro, o morir por el otro, en lugar de por uno mismo, como superación del *conatus essendi* que busca únicamente perseverar en el ser? De este modo, lo humano

se revelaría como responsabilidad respecto de otro hombre [...], en donde la inquietud por la muerte de otro importa más que la preocupación por sí mismo. Lo humano de morir por otro que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad respecto del prójimo y, quizás, la inflexión primordial de lo afectivo como tal (Levinas, 2001, p. 239).

En este mismo sentido, con respecto a la posibilidad de morir por, Levinas critica a Heidegger cuando menciona que “*nadie puede tomarle al otro su morir*” (Heidegger, 2006, p. 240), es decir, que la muerte misma no puede ser compartida ni transferida. Al respecto, si bien, Heidegger plantea que es posible morir por otro, éste lo entiende como un sacrificio. Sin embargo, Levinas se refiere a esto como un “simple sacrificio”, sin que la ‘muerte por otro’ pueda verdaderamente liberar al otro de morir” (Levinas, 2001, p. 240), aseverando que ni la ética del sacrificio convueve a la ontología de Heidegger.

Frente a la mismidad egoísta que desconocería toda alteridad, Levinas propondría un humanismo de la responsabilidad, reemplazando la trascendencia ontológica por la ética (Primiciero, 2021, p. 265). Para él, “al desarrollo del ser en general, como base del conocimiento, como sentido de ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (Levinas, 2002, p. 214). Así, el filósofo, transforma el ser-en-el-mundo por un ser-para-el-otro. En este mismo sentido, “se puede decir que nosotros estamos aquí para servir a *lo bueno*. La *idea de lo bueno* desborda la totalidad del ente; ésta domina *más allá del ser*” (Peperzak, 2011, p. 161).

Ahora bien, ya expuestas de forma breve dos críticas principales al programa de Heidegger centradas, principalmente, en la alteridad como secundaria y elegible para el *Dasein*, frente al llamado de una ética de la responsabilidad previa a la ontología; a continuación, desarrollaremos una reflexión con respecto a estas discusiones desde el criterio de la diferencia ontológica.

3. Reflexiones acerca de la crítica de Levinas al *Mitsein* desde el criterio de la diferencia ontológica

Ya hemos expuesto al inicio del presente texto, de modo breve, aquello a lo que se refiere Heidegger con la diferencia ontológica. Así pues, hemos demarcado que una comprensión óntico-ontológica implica advertir al ente y a su sentido de ser de modo unido y co-perteneciente. Desde aquí podríamos preguntarnos, a propósito de las críticas de Levinas al *Mitsein* de Heidegger ¿a qué ámbito de comprensión, desde la diferencia ontológica, pertenecen tales advertencias? ¿Será que Levinas desarrolla una objeción más bien óntica a un planteamiento ontológico? Y, finalmente, ¿la discusión se delimita en una misma dimensión problemática?

Así, con respecto a la individuación del *Dasein*, en cuanto una declarada renuncia al otro, lo primero que advertiremos es que tanto Heidegger como Levinas convienen en que hay presencia de un yo y un otro. Ahora bien, en el caso heideggeriano, el filósofo cuida que no se comprenda al *Dasein* como un “yo aislado” ni como un sujeto que, posterior a su existir, se le sumen relaciones con otros externos a él, sino que, más bien, busca plantear al yo-tú en cuanto una co-pertenencia dada de antemano

en una estructura ontológica fundamental reconocida como ser-en-el-mundo, en cuanto un nosotros. De esta manera

sólo en la medida en que el sujeto queda determinado a través del ser-en-el-mundo, puede convertirse, en tanto que tal yo, en un tú para otro yo. Sólo porque soy un yo existente, soy un posible tú para otro como yo. La condición fundamental de la posibilidad del yo de ser un posible tú en el ser-con otro, se funda en que el Dasein, en tanto que el yo que es sea de tal modo que exista como ser-en-el-mundo. Pues tú significa: tú, que eres conmigo en el mundo (Heidegger, 1997, p. 422).

El filósofo aclara que la relación del *Dasein* con los otros *Dasein* se encuentra en una dimensión ontológica y óntica inseparable. Comprender al *Dasein* como un yo individual podría explicar una comprensión en la que este, ópticamente, podría encontrarse en soledad con respecto a la compañía o no de otros, como un modo particular de relación. Sin embargo, para que el *Dasein* mismo exista, ya, de antemano, se encontraría co-existencialmente con otros, lo cual correspondería a su sentido ontológico.

Así, Levinas rechaza el principio heideggeriano que “contempla la soledad en el seno de una relación previa con otro” (Levinas, 1993, p. 78), afirmando que la concepción de *Dasein* mienta un ente aislado cuya existencia es un hecho privado. Si bien, Levinas acepta que el *Mitsein* expresa la consideración de la relación con los otros en el mundo, afirma no incide en el existir mismo, pues “ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir” (Levinas, 1993, p. 81).

Ahora, ¿dónde podría radicar esta distancia comprensiva en la relación yo-tú? Si bien, hasta el momento aún es posible advertir una discusión a nivel ontológico, Levinas, en el momento en el que valora este ensimismamiento del *Dasein* como un egoísmo, transita a una dimensión óntica en tanto que acoge una caracterización particular del ser, en el mundo, en su relación con los otros. Desde aquí es que podemos comprender la siguiente afirmación de Cai: “la ignorancia de Heidegger respecto a los otros decepciona profundamente a Levinas” (Cai, 2021, p.13). Aquí, la aclaración de Cai refuerza la mirada centrada sólo en lo óntico, y no en el *Mitsein* en cuanto estructura de posibilidad ontológica y ejecución óntica, ya que indicar que Heidegger ignora a los otros, implicaría que este hubiese obviado su propia noción de *Dasein*.

Al respecto, cuando Heidegger menciona que el *Dasein* “es el ente que yo soy cada vez yo mismo; su ser es siempre mío” (Heidegger, 2006, p. 114), esto correspondería a una indicación ontológica que, ópticamente, permite advertir que soy yo, y no otros, aquel quien se mantiene en su propia identidad a través del cambio de comportamientos y vivencias, relacionándose siempre con esta multiplicidad. Así, Heidegger sitúa el uno mismo como alguien distinto de los otros sí mismos, lo que

nos permite reconocer concretamente a otro que yo no soy. Levinas comparte esta distinción al hablar de responsabilidad frente al otro, esto es: para que otro se me presente debe haber un uno mismo. Con todo, Levinas declara que “el pensar del ser de Heidegger debe ser superado mediante un pensar que no reduce al otro al ser” (Peperzak, 2011, p. 157). Dastur aclara que Levinas “no acepta la idea de una posible participación del ser en el otro [...]. Quiere permanecer en el nivel de la dualidad entre el yo y el otro y no acepta la idea de una posible unificación” (Dastur, 2012, p. 135). De hecho, Bax afirma que Levinas sostiene que “el otro debe ser comprendido como otro, es decir, en sus propios términos y no en los de nadie ni de nada más” (Bax, 2017, p. 390).

Cuando Levinas acusa la autorreferencia del *Dasein*, se centra en la posible relación o no de un uno con otro, dando cuenta del egoísmo que éste asigna al programa de Heidegger. Sin embargo, al reconocer la multiplicidad ya mencionada, podríamos advertir que el egoísmo podría ser una posibilidad óntica de relación entre el yo y el tú, mas no el único modo de ser absoluto. De esta manera, cuando Heidegger habla de la individuación del *Dasein* se está refiriendo en términos ontológicos a tal fenómeno y cuando Levinas habla del egoísmo del ser estaría ubicando su crítica más bien desde un suelo óntico. No obstante, en *Totalidad e infinito*, Levinas sitúa el egoísmo sobre el trasfondo de una neutralidad impersonal, en la que el ser se manifiesta como anonimato, es decir, como un “susurro anónimo del hay” (Levinas, 2002, p. 177). Este anonimato remitiría a un fondo indiferenciado, un *hay* impersonal que antecede toda individuación o particularización, en el cual el ser no se presentaría todavía como rostro ni como relación ética, sino como pura existencia neutra. Desde aquí, podríamos advertir, que Levinas se refiere al egoísmo como un aspecto más bien ontológico.

Ahora bien, esta dimensión se vincula con la noción de *economía*, que describe la interioridad del yo en su morada y su goce. Dicha interioridad, podría cerrarse en un sesgo egoísta, como cuando el filósofo aclara que “es para sí, como en la expresión ‘cada uno para sí’, para sí, como es para sí ‘el vientre hambriento que no tiene orejas’ capaz de matar por un bocado de pan; para sí, como el saciado que no comprende al hambriento” (Levinas, 2002, p. 137). En este sentido, la economía levinasiana no trasciende de inmediato a lo ético, sino que describe un modo óntico de existir en el que la mismidad sostiene su propio interés.

Así, aunque Levinas reconozca un plano ontológico de diferenciación, lo decisivo, a nuestro juicio, es que el egoísmo se despliega en el nivel óntico de la facticidad del habitar, del goce y de la necesidad. Tal lectura, permitiría afirmar que el egoísmo no correspondería a la esencia última del ser, sino a una modalidad posible de su realización óntica. Ahora bien, incluso cuando Levinas tematiza el egoísmo en un registro ontológico, lo hace atribuyendo a ese plano un contenido específico, es decir, un modo de ser en particular. De esta manera, la crítica levinasiana introduce en el

nivel óntico una determinación que ya describe un modo de existencia, colocando así un aspecto de la esfera óntica en el ámbito de lo ontológico.

En este punto, relevante resulta contrastar con la analítica existencial de Heidegger. Así, cuando el filósofo se refiere al por-mor-de-sí

no le está asignando un contenido, sino, por el contrario, está manifestando una *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 éstos, y, además, toda posible conducta dentro de aquella coexistencia [Mitudasein] (Primiciero, 2021, p. 274).

De este modo Heidegger, busca determinar *cómo* el Dasein se abre y despliega mundo, para comprender al existente que lo singulariza en la vida cotidiana. Así se lograría acceder al contenido, como, por ejemplo, cualquier modo particular de comportamiento, desde su sentido. De esta manera, el egoísmo, la solidaridad, la amistad o la violencia se comprenderían como posibles desde tal indicación formal, en la que ya está constituida de antemano una mismidad originaria.

A partir de dicha discusión, y del énfasis de Levinas en lo óntico, quizás, podemos comprender, desde el egoísmo, su crítica con respecto al ser-para-la-muerte heideggeriano, que lo interpreta como ser-para-mi-muerte y no morir por o para otro. Al respecto, afirma que en Heidegger “cada uno muere para sí” (Levinas, 2001, p. 240), sin asumir que la propia muerte podría liberar al otro de morir, dejando de lado la prioridad del otro sobre mí. Así, cuando Levinas menciona *por su muerte, morir por él o morir su muerte* (Levinas, 2001, p. 240), se estaría refiriendo a un otro fáctico, a éste o a aquel, situándose en el campo del contenido, del qué, de lo óntico. Por otra parte, cuando Heidegger habla del ser-para-la-muerte, manifiesta que “la muerte es sólo un existentivo *estar vuelto hacia la muerte*” (Heidegger, 2006, p. 234), no desde una significación biológica que, por ejemplo, implique comprender la muerte del cuerpo orgánico, sino desde el nivel ontológico-existencial, en el que el Dasein se adelanta a la posibilidad de experimentar su finitud, pero sin dar el paso a un no-existir-más que le significaría una pérdida del ser-en-el-mundo. De este modo, “el fin del ente *qua* Dasein es el *comienzo* de este ente *qua* mero estar-ahí” (Heidegger, 2006, p. 238).

Ahora bien, en relación con el morir por otro o para otro, Heidegger refiere que

bien podría alguien ir a la muerte por otro. Sin embargo, esto siempre significa: sacrificarse por el otro “*en una causa determinada*”. Semejante morir por... no puede empero significar jamás que de este modo le sea tomada al otro su muerte. El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del Dasein (Heidegger, 2006, p. 240).

Aquí, Heidegger se plantea la posibilidad de morir a causa de otro, de entregar la vida en razón de otro, pero niega que se pueda experimentar el morir del otro o, más bien, que muera la muerte de otro. En este sentido, Levinas, a nuestro parecer, cuando se refiere al morir por otro, “a la desmesura del sacrificio, la santidad de la caridad y la misericordia” (Levinas, 2001, p. 240), se refiere ónticamente a morir por éste o por aquél. En cambio, Heidegger se refiere al sentido ontológico del anticiparse a la muerte en cuanto por-mor-de-sí-mismo, como posibilidad de acceder al más propio poder-ser. Dado que el *Dasein* es cada vez el mío en cada ocasión, es que éste no podría vivenciar el despliegue en el mundo de otro *Dasein* de cara a su muerte: yo no soy tú, sin embargo, ambos somos *Dasein* y concretamos nuestros sentidos de modo singular en la vida cotidiana, coexistiendo en función de nuestra propia finitud. Así: “individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados, sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia” (Heidegger, 1997, p. 408).

Dicha discusión acerca de la muerte, en síntesis, da cuenta de la diferenciación que Heidegger realiza en tanto muerte inauténtica y muerte auténtica, en la segunda sección de *Ser y Tiempo*.

Respecto a la muerte inauténtica, Heidegger se pregunta respecto a cómo el *uno* [*Das Man*] se comporta frente a la posibilidad de la muerte. En este contexto, tal interrogante debiera ubicarse en la estructura de la *habladuría* [Gerede] (Heidegger, 2006, p. 169), ya que sería justamente allí donde el *Dasein* cotidiano daría a conocer cómo interpreta su estar-vuelto-hacia-la-muerte. Aquí, la publicidad del convivir cotidiano “conoce” la muerte como en cada caso, esto es, como un caso o un hecho de muerte, en cuanto éste o aquél muere o en cuanto “todos los días personas mueren”. De este modo, la muerte se presentaría como un hecho habitual, pero lejano a quien se interroga, ya que “otros son los que mueren” o yo “moriré alguna vez, sin embargo, ahora no”. Así la estructura del “*uno* se muere” daría cuenta del modo cotidiano de ser del estar-vuelto-hacia-la-muerte, en cuanto “la muerte llegará algún día, pero aún no está aquí”. Quizás sea tal comprensión del ser-para-para-la-muerte, esto es, la inauténtica, aquella que Levinas discute al momento de advertir que Heidegger niega la posibilidad de morir por otro fáctico, por ejemplo, cuando se refiere al sacrificio.

En este sentido, Ciocan (2007) plantea el problema de la primera y segunda muerte entre Heidegger y Levinas. En concreto, Ciocan menciona que, para Heidegger, la primera muerte es la propia muerte, siendo que para Levinas la muerte del otro recibiría el estatuto de primera muerte (Ciocan, 2007, p. 267). Así, la muerte del otro, para Heidegger, no ofrecería sentido alguno para la propia muerte. Mas, sólo podríamos equiparar y jerarquizar las comprensiones de muerte entre un filósofo y el otro si es que, efectivamente, habláramos de la muerte de dos sujetos (*yoes*) distintos y luego discutiéramos la relevancia de la muerte de uno para el otro y viceversa. Sin embargo, no podríamos comparar una muerte con la otra si es que la primera

se interroga ontológicamente, en cuanto un adelantarse-a-la-muerte, y la segunda, como una experiencia óntica de muerte, esto es, del fallecimiento del uno o del otro.

Ahora bien, respecto de la muerte auténtica, Heidegger aclara que el estar-vuelto-hacia-la-muerte debe comprenderse como un estar vuelto hacia una posibilidad propia (Heidegger, 2006, p. 260), distinta a aquello posible de concretar en el mundo circunspectivo de los útiles. De esta manera, el estar-vuelto-hacia-la-muerte no se encontraría al modo de un ente a la mano o como algo que está-ahí. Ya que si la muerte estuviera-ahí, entonces su posibilidad se acabaría con su realización; sin embargo, el estar-vuelto-hacia-la-muerte misma es ella la posibilidad, que debe ser interpretada y sobrellevada como posibilidad.

Tal referencia a la posibilidad de la muerte auténtica nos remite, finalmente, a la propiedad o autenticidad [*Eigentlichkeit*], y a la crítica que Levinas realiza a la anulación completa del *Mitsein* en la estructura de la *resolución* [*Erschlossenheit*], en el movimiento auténtico donde el *Dasein* elige, libremente, encontrarse y tomarse entre manos. En *Entre Nosotros* se menciona: “nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia otro” (Levinas, 2001, p. 238). Aquí el filósofo enfatiza la elección de *sí mismo que ocurriría en el modo de la autenticidad*, en desmedro de la elección por la solicitud o por el otro. Al respecto, destaca la desvinculación de toda relación del *Dasein* con el otro en el poder-ser-más propio, afirmando la tesis del existir egoísta. Como alternativa, Levinas acude a plantear “lo humano de morir por otro que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad respecto del prójimo y, quizás, la inflexión primordial de lo afectivo como tal” (Levinas, 1974, p. 239).

Ahora bien, con respecto a esta última discusión, y en vistas del criterio de diferencia ontológica, Heidegger advierte que, en el contexto del modo propio de ser,

el fracaso de la ocupación y de la solicitud no significa de ningún modo una desvinculación de estas maneras de ser del *Dasein* respecto del ser-sí-mismo propio. Como estructuras esenciales de la constitución del *Dasein*, ellas forman parte de la condición de posibilidad de la existencia como tal. El *Dasein* es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que *en cuanto* ocupado estar en medio de... y solicito estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del mismo-uno (Heidegger, 2006, p. 263).

Así, la mentada desvinculación provocada por la angustia [*Angst*], donde el mundo de la ocupación y de la solicitud “no ofrecen nada”, refiere a que esta disposición afectiva [*Befindlichkeit*] le quita la posibilidad al *Dasein* de comprenderse *cadentemente* a partir del “mundo” y de la interpretación pública (Heidegger, 2006, p. 187), mas sin que el *Dasein* pierda su estructura fundamental que corresponde siempre a ser-en-el-mundo, pues

no se trata, por lo tanto, de despreciar o de dejar el “Mitwelt” o el “Mitsein”, sino que de hacerlos pasar, en la medida de lo posible, de la modalidad dominante del ‘Man’ anónimo e impersonal a la modalidad y al espacio del “Selbst”, o sea de la relación entre libertades radicalmente distintas ([Guibal, 1992, p. 350](#)).

De esta manera, Heidegger se refiere a una individuación contraria a que una “cosa-sujeto” quede efectivamente aislada en un vacío sin mundo, sino que el *Dasein*, en esta situación, experimentaría extremadamente el mundo como mundo, en cuanto modificación existentiva que se abre a “la más propia posibilidad fáctica del poder-estar-en-el-mundo” ([Heidegger, 2006, p. 295](#)). En este sentido, la individuación que comprende al mundo, su mundo, como ya no cadente, permitiría asumir la *actitud* auténtica de ser libre para elegirse y concretarse en su máxima posibilidad de ser en el mundo. De esta manera, sí-mismo y mundo nunca dejan de co-pertenecer ([Cornejo, 2021, p.56](#)). En palabras del filósofo

en tanto posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el *Dasein* pueda comprender, como coestar, el poder-ser de los otros. Puesto que el adelantarse hasta la posibilidad insuperable abre también todas las posibilidades que le están antepuestas, en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existentiva del *Dasein entero*, es decir, la posibilidad de existir como *poder-ser-entero* ([Heidegger, 2006, p. 280](#)).

Tal posibilidad propia o auténtica bien puede concretarse, por ejemplo, a la manera de un *Dasein* entregado al altruismo y a la ayuda incondicional a los otros, o a una relación solícita guiada por la responsabilidad y sacrificio hacia los otros. Tales ejemplos darían cuenta de modos de relación fácticas y singulares, ónticas, que se pueden dar sin problemas desde un ente que se cuida propiamente en el cuidado de los otros. Así, desde Heidegger, en este caso, se atiende más a la dimensión ontológica –sin olvidar la co-pertenencia de la diferencia ontológica– y, desde Levinas, a una posibilidad óntica, dentro de todas las otras posibilidades que se puedan manifestar en la multiplicidad característica de los existentes en el mundo.

Para Ciocan, una de las distinciones fundamentales entre Heidegger y Levinas, es que “si Heidegger parte del olvido del ser, Levinas parte, en cambio, del olvido del otro” ([Ciocan, 2007, p. 248](#)). A partir de dicha referencia, podríamos afirmar que la pregunta por el ser mismo, en cuanto ontología, busca aclarar, entre otras cuestiones, el hecho de que sea posible, en la vida cotidiana, tener a un otro cara a cara, en distintos posibles modos de relación. Aquí, *ser* y *otro*, tampoco podrían compararse desde un mismo suelo temático, siguiendo la vía de nuestras discusiones, ya que, desde la misma pregunta por el ser, en general, es que podría, luego, surgir la pregunta por el otro e incluso, si queremos, desde éste, lograr una mayor y profunda comprensión del ser.

Conclusiones

En primer lugar, se ha presentado la diferencia ontológica heideggeriana y su concepto de *Mitsein*; en segundo lugar, se han expuesto las dos críticas centrales de Levinas relativas a la soledad del *Dasein* y a la anulación de la alteridad. Con este recorrido, es posible sostener que dichas críticas –la autorreferencia egoísta del *Dasein* y la ética de la responsabilidad previa a la ontología– se encuentran en un suelo problemático más bien óntico. De esta manera, Heidegger, a través de la diferencia ontológica, busca indicar aquellos aspectos formales y existenciales que posibilitan la existencia humana, esto, desde un nivel ontológico en co-pertenencia con el nivel óntico; en cambio, Levinas, busca acceder a una descripción detallada de cómo se desarrolla la vida humana en un modo de ser específico, esto es, óntico.

Así, las advertencias levinasianas que se ubican en un ámbito óntico de comprensión apelarían a cuestiones ubicadas en un suelo problemático más bien ontológico. En este sentido, podríamos advertir que las objeciones de Levinas, tratadas en el presente texto, con respecto a Heidegger, no se encontrarían en un mismo suelo comprensivo que permita una discusión delimitada dentro de una misma dimensión de las cosas, sino que, a nuestro juicio, las comprensiones involucradas en el intercambio crítico pertenecerían a dos naturalezas temáticas diferentes.

Tales afirmaciones se muestran, por ejemplo, en la caracterización del egoísmo frente a una indicación formal del cómo ontológico y óntico del *Dasein*. Aquí, tal comportamiento humano, desde Heidegger, comprendería una posibilidad óntica de ser en la cotidianidad, como cuantas otras distintas se pueden desplegar, a saber: el altruismo, la indiferencia, la solidaridad, etc., ya que “la precedencia del ser no es ni óntica ni ética, sino precisamente onto-lógica” (Guibal, 1992, p. 354). Asimismo, tanto Ciocan (2025) como Bambach (2007) afirman que Heidegger se mueve dentro de un enfoque ontológico y Levinas lo hace dentro del campo de la interrogación ética (Ciocan, 2025, p.17), donde el *Mitsein* quedaría, para Heidegger, ubicado como una categoría ontológica éticamente neutral y, por el contrario, para Levinas, correspondería a la base misma de la ética (Bambach, 2007, p.211).

También podemos advertir el ejemplo del ser-para-la-muerte frente al planteamiento de morir por otro de Levinas. En este caso, el primer carácter heideggeriano acerca de la muerte mienta un movimiento existencial en el que, nuevamente, una de sus posibilidades fácticas de despliegue en la vida cotidiana puede ser, efectivamente, morir por otro o para otro. Sin embargo, aquello que no podría suceder es morir la muerte del otro, ya que correspondería a una imposibilidad ontológica. En efecto, sería posible que, ónticamente, el *Dasein* pudiera morir por o para otro, sacrificando su ser-en-el-mundo, sin embargo, ontológicamente este no puede experimentar la finitud del otro, esto es, morir su muerte.

En este contexto, es importante destacar que tales conclusiones sólo se delimitan a las críticas que Levinas realizó a Heidegger aquí desarrolladas, y no a los programas filosóficos de ambos en su totalidad. Al respecto, resultaría interesante profundizar más detalladamente, por ejemplo, en el salto que realiza Levinas en su crítica desde la ontología heideggeriana a una exigencia óntica que termina centrándose en una máxima ética y, advertir en su desarrollo, las principales comprensiones que permiten realizar un puente entre lo ontológico y lo óntico. Por otra parte, hemos dejado de lado, por ejemplo, el problema de la libertad en Heidegger y su crítica levinasiana, así como también el tema de la paz y el amor que el próximo despertaría y que definiría al ser-por-el-otro (Levinas, 2001, p. 236), temáticas que, para los fines de las presentes reflexiones exigen mayor detención y consideración de otros aspectos de los que aquí hemos delimitado.

Ahora bien, otro ámbito problemático que aquí se ha dejado de lado, con el propósito de circunscribir la discusión respecto de la diferencia ontológica, principalmente desarrollada a partir de *Ser y Tiempo*, corresponde a las directas implicancias de la crítica levinasiana al *Mitsein* en el contexto del pensamiento ulterior del Heidegger, denominado *Kehre*. Aquí, la apertura al ser ya no depende de un proyecto existencial particular del *Dasein* (Heidegger, 1989, p.292), sino de un acontecer impersonal que hace posible toda comprensión sin reducirla a la iniciativa de un ego. Así, el acontecimiento (*Ereignis*) desautoriza toda centralidad del *Dasein*, hecho que subvierte cualquier posible lectura subjetivista o egoica que Levinas le pueda atribuir a Heidegger. En dicho contexto, el otro no aparece como un “tú” frente a un “yo”, sino como un co-apropiado llamado por el ser y que habita la misma apertura en una relación de co-pertenencia (Heidegger, 1989, p. 310). Si bien, la profundización de tales discusiones excede los propósitos del presente texto, detenerse en estos podría bien argumentar nuestras principales conclusiones.

Finalmente, como ya lo hemos planteado, llegamos a la conclusión de que, efectivamente, las comprensiones que aquí se confrontan distan de la posibilidad de un intercambio que se encuentre en el mismo ámbito y horizonte temático. Situación en la que quizás se reconozca la advertencia de Heidegger, a propósito del ocultamiento de la unidad íntima entre lo ontológico y lo óntico, precisamente en la manera de hacer desaparecer a lo ontológico explicándolo a través de lo óntico.

Referencias

- Bambach, C. (2007). Bordercrossings: Levinas, Heidegger, and the Ethics of the Others. *Modern Intellectual History*, 4(1), 205-217. <https://doi.org/10.1017/S1479244306001144>
- Bax, C. (2017). Otherwiaw than Being-with: Levinas on Heidegger and Community. *Hum stud*, 40, 381-400. <https://doi.org/10.1007/s10746-017-9432-x>

- Cai, W. (2021). Freedom, Normativity and Finitude: Between Heidegger and Levinas. *Hum Stud*, 44, 397–411. <https://doi.org/10.1007/s10746-021-09580-9>
- Ciocan, C. (2025). Heidegger and Levinas on the Phenomenology of the Hand: between work and responsibility. *South J Philos*. <https://doi.org/10.1111/SJP.70000>
- Ciocan, C. (2007). Les repères d'une symétrie renversée : La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Lévinas. *Studia Phaenomenologica*, Special Issue, 241-278. <https://doi.org/10.5840/zeta-emmanuel200710>
- Cornejo, J. (2021). La forma del sí mismo como autoafección. *Studia Heideggeriana*, 10, 53-69. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.145>
- Dastur, F. (2012). Levinas and Heidegger. ¿Ethics or Ontology? In F. Raffoul & D. Nelson (Eds.), *Heidegger and Levinas: Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other* (pp. 133-158). University Press.
- Grondin, J. (2015). La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser. En R. Rodríguez (Ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 15–35). Tecnos.
- Guibal, F. (1992). Entre Levinas y Heidegger. *Arete*, 4(2), 337–376. <https://doi.org/10.18800/arete.199202.002>
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Johnson, F. (2012). La investigación acerca del otro y la filosofía existencial. *Actuel Marx*, 12, 45–69.
- Levinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Levinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Paidós Ibérica.
- Levinas, E. (2001). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (6º). Sígueme.
- Mena, P. (2015). El fenómeno de la apelación. *Co-herencia*, 12(23), 107–137. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.5>
- Peperzak, A. (2011). Algunas Tesis para la Crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger. *Signos Filosóficos*, 13, 151–168.
- Primiciero, J. A. (2021). Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y libertad ontológica son trascendentales a la ética. *Studia Heideggeriana*, 10, 263–281. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.124>

- Rodríguez, R. (2015). La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein. En R. Rodríguez (Ed.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (pp. 51–70). Tecnos.
- Sabrovsky, E. (2011). La crítica de Lévinas a Heidegger en Totalidad e Infinito. *Ideas y Valores*, 45, 55–68.