

## La crítica de Emmanuel Lévinas a la concepción del habitar en Martín Heidegger<sup>1</sup>

ARQ  
74

*Esta presentación confronta el pensamiento de dos filósofos, y las implicancias que sus postulados han tenido especialmente en el campo del diseño. Ornamento e instrumentalidad marcan respectivamente las dos corrientes, planteando ideas encontradas sobre la relación entre el hombre y el espacio que habita.*

Palabras clave: Filosofía, interfaz, habitar, ornamento, mundaneidad, filosofía del diseño.

*This text presents the thinking of two philosophers, and the links their ideas have with design issues. Ornament and instrumentality are confronted, giving opposite visions on human kind and the space we inhabit.*

Key words: Philosophy, interface, dwelling, ornament, mundanity, design philosophy.

<sup>1</sup> Este texto registra resultados del Proyecto de Investigación Fondecyt 1030201, años 2003 a 2004, *Filosofía heideggeriana de la técnica, teoría del diseño y ciencia de lo artificial: elementos para una comprensión filosófica de la técnica en el mundo contemporáneo*.

<sup>2</sup> "Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es

el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado".

<sup>3</sup> La traducción de *vorhandensein* por "ser-ante-los-ojos" corresponde a José Gaos (*Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951). Por su poder de evocar inmediatamente la contemplación, la hemos

preferido a la traducción de Jorge E. Rivera (*Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago, 1995): "estar-ahí" o "pura presencia". Respecto a la traducción de *zuhausein*, Gaos y Rivera coinciden. Más adelante, estos términos aparecerán también (en Gui Bonsiepe) como "simple presencia física" y "disponibilidad", respectivamente.

<sup>4</sup> Ver para esto: Hubert Dreyfus, Richard Rorty, Robert Brandom y Mark Okrent. Con su énfasis en la angustia, la

determinación y el ser-para-la-muerte, la sección segunda de *Ser y tiempo* puede a su vez ser interpretada como un intento, al borde del abismo (y afín sin duda a las filosofías de la existencia, de las cuales Heidegger se quiso luego desmarcar), por rescatar al *dasein* del marasmo del pragmatismo.

<sup>5</sup> Con su determinación de la interfaz como elemento constitutivo primordial del diseño, Bonsiepe se aproxima a las conclusiones a las que, desde otra

En busca de fundamento, la reflexión teórica sobre la arquitectura recurre a menudo al pensamiento del *segundo Heidegger* (el de la *historia del ser*, desarrollada a partir de los años treinta). No obstante, los rendimientos suelen ser decepcionantes. En efecto, los dos textos más citados son *El origen de la obra de arte* (1938) y *Construir, habitar, pensar* (1951). En el primero de ellos se trata sólo de templos y monumentos, y ello en cuanto hitos que *abrirían un claro (lichtung)*, una forma histórica de *dársenos* la verdad del ser (otra forma sería *la acción que funda un Estado*<sup>2</sup>). El segundo se limita a ciertas conjeturas etimológicas sobre la relación entre *construir (bauen)*, *habitar (wohnen)* y la palabra alemana *ser (sein)*, de modo, se nos dice (¿pero desde dónde?), que el *habitar* y el *construir* no serían fenómenos contingentes, sino determinaciones fundamentales del ser.

Más provocadores teóricamente son los intentos por productivizar las distinciones ofrecidas por Heidegger en la sección Primera, capítulo III (*La mundaneidad del mundo*) de su gran obra sistemática, *Ser y tiempo* (1927). Ello, en la perspectiva de desarrollar una teorización amplia sobre la actividad proyectual (*design*), en la cual queda incluida obviamente la arquitectura. En efecto, al privilegio otorgado por la tradición filosófica al *ser-ante-los-ojos (vorhandensein)* como objeto de contemplación, Heidegger contrapone la prioridad ontológica del *ser-a-la-mano (zubandensein)*<sup>3</sup>. De tal manera, el modo de estar en el mundo del *dasein*—el ser humano heideggeriano, pensado fuera de las coordenadas del humanismo clásico—resulta primordialmente el de un usuario de equipamiento (*zeuge*, traducción alemana de la palabra griega *pragmata*, objetos de uso), que se mueve transparentemente (pre-reflexivamente) en el medio una totalidad equipamental (*zeugganze, zeugganzheit*) que abarca incluso a la naturaleza. De hecho, para *Ser y tiempo*: "El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento 'en las velas'...El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente, tal como es 'en sí'".

Muchas son las consecuencias de esta opción heideggeriana, que no cabría en rigor interpretar sino como filosóficamente pragmática<sup>4</sup>. Y es mérito de Gui Bonsiepe, teórico del diseño proveniente de la Escuela de Ulm, haber extraído sus consecuencias para una teoría del diseño (*design*), en obras publicadas desde fines de la década de los ochenta (pero cuya continuidad con su etapa *ulmiana* puede ser establecida). En estas obras, Bonsiepe concluye que, más allá del dilema forma vs. función que hasta entonces había mantenido ocupados a los teóricos, el diseño debiera ser entendido como diseño de *interfaces*<sup>5</sup>. La interfaz, explica

Bonsiepe aludiendo directamente al Heidegger del cap. III de *Ser y tiempo*, "*vuelve accesible el carácter instrumental de los objetos y el contenido comunicativo de la información. Transforma los objetos en productos; transforma la simple existencia física (vorhandenheit) en el sentido de Heidegger, en disponibilidad (zubandenheit)*" (Bonsiepe, 1999).

El concepto de interfaz entre estos dominios heideggerianos permite extender la idea clásica ulmiana del diseño, todavía anclada en el postulado del uso (valor de uso) como suerte de invariante propia a la naturaleza humana. Así, una silla puede ahora ser pensada como la interfaz entre un sistema de medios técnicos y la institución social del sentarse (institución social, dado que el cuerpo ha sido formado al interior de una cultura, de una sociedad). Aquello que caracterizaría a la arquitectura y el diseño no serían sus disciplinas auxiliares como el cálculo y la ingeniería estructural, la ciencia de los materiales, el dibujo o el ordenador, sino el trabajo con interfaces de usuario. Una casa, un edificio, pueden ser entendidos provechosamente como interfaces para habitar o trabajar. El diseño y la arquitectura se distinguirían en todo caso de la ingeniería por cuanto las interfaces que desarrollan se orientan, no a otros especialistas, sino al usuario final. El ingeniero diseña para otro especialista (por ejemplo, una estructura para un arquitecto). Un arquitecto o un diseñador, en cambio, efectúa una traducción (traducción o interpretación: ésta es la operación que caracteriza a una interfaz) entre el dominio de las demandas expresadas por el del público, y el dominio de las tecnologías.

No obstante su poder interpretativo, la tesis de Bonsiepe *importa* hacia el ámbito del diseño y la arquitectura las limitaciones de la ontología pragmática de *Ser y tiempo*. En efecto, tanto por los ejemplos que Heidegger proporciona como por el contexto de cuestiones culturales, sociales y políticas en respuesta a las cuales surgió *Ser y tiempo*, es posible sostener que en el centro de su planteamiento filosófico, se halla una interpretación abstracta, des-historizada y ontologizada, de la experiencia del taller fabril moderno, que adquiere en su obra dimensiones planetarias.

Estas limitaciones han sido advertidas por el filósofo judío-francés Emmanuel Lévinas (1920-1996), cuya filosofía puede ser entendida como un intento de superación global de la ontología heideggeriana. De hecho, más allá de su función en el contexto de las preocupaciones filosóficas levinasianas (establecer la prioridad de la ética sobre la ontología), el capítulo II (*Interioridad y economía*) de una de sus obras

perspectiva, llega Herbert Simon, Premio Nobel de Economía y uno de los padres fundadores de las investigaciones en inteligencia artificial. En *The sciences of the artificial*, recopilación de conferencias dictadas en el MIT y en Berkeley en 1968 y 1980, Simon se propone distinguir conceptualmente entre las ciencias que tratan del ser (de constataciones de hechos, de lo que es el caso: las ciencias duras) de otras disciplinas que tratan

más bien del *deber ser*. A éstas las llama *ciencias de lo artificial*, y a la actividad proyectual que desarrollan tiende a llamarlas *diseño* (*the science of design*). En el límite, descontando lo que hay en él de naturaleza, la interfaz, y sólo ella, define al artefacto en cuanto tal. Escribe Simon: "Un artefacto puede ser pensado como un punto de encuentro —una interfaz, en la terminología actual— entre un ambiente 'interno', la sustancia

y la organización del artefacto mismo, y un ambiente 'externo', el entorno al interior del cual opera" (p. 9).

<sup>6</sup> Las citas de la obra están tomadas directamente de la edición francesa, y traducidas por el autor que suscribe. En adelante, se menciona sólo la página a la cual corresponde la cita.

<sup>7</sup> "El caso límite en el cual la necesidad se impone por sobre el goce, la condición proletaria

condenada al trabajo maldito en la cual la indigencia de la existencia corporal no encuentra ni refugio ni descanso en lo suyo, ese es el mundo absurdo de la *geworfenheit*" (Lévinas, op.cit., p. 156). *Geworfenheit*, condición de arrojado es, según *Ser y tiempo*, una de las determinaciones primordiales del *dasein*, es decir, en la terminología heideggeriana, un existencial (existencial). "El término condición de arrojado mienta la facticidad de la entrega

a sí mismo... La facticidad... [es]... un carácter del ser del *dasein*, asumido en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido." (*Ser y tiempo*, pp. 135 y 159 en la traducción de Jorge E. Rivera, que aquí estamos citando).  
<sup>8</sup> "El rechazo del concepto, aquí, no es solamente uno de los aspectos de su ser, sino que constituye todo su contenido: es interioridad" (p. 122).

<sup>9</sup> Por cierto, *económico* significa aquí primordialmente lo que concierne al *oikos*, a la morada.

<sup>10</sup> "El trabajo...extraerá las cosas de los elementos, y de este modo descubrirá el mundo. Esta aprehensión original, esta influencia del trabajo, que suscita las cosas y transforma la naturaleza en mundo, supone, así como la contemplación de la mirada, el recogimiento del yo en su morada" (p. 168).

principales (*Totalidad e infinito*<sup>6</sup>) constituye una confrontación directa a la concepción de la *mundaneidad del mundo* en Heidegger.

Lévinas enfatiza dos omisiones fundamentales en esta concepción heideggeriana, productos ambas de su ontologización de *un caso límite*<sup>7</sup>. La primera es su omisión del goce como determinación primordial de la existencia humana. Escribe Lévinas:

"Las cosas de las cuales vivimos no son instrumentos, ni tampoco utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los designa como martillos, agujas o máquinas. Ellas son siempre, en cierto sentido —e incluso los martillos, las agujas y máquinas lo son— objetos de goce, desde ya ornamentados, embellecidos. Aún más, dado que el recurso al instrumento supone la finalidad y marca una dependencia con relación al otro, vivir de... designa la independencia misma, la independencia del goce y de su felicidad que es el diseño original de toda independencia... Todo objeto se propone al goce —categoría universal de la empiria— incluso aunque yo me haga de un objeto-utensilio, aunque lo manipule como un *zeug*" (pp. 113, 140).

El goce es, primordialmente, inmersión en un elemento: "Es el viento, la tierra, el mar, el cielo, el aire", especifica Lévinas. El elemento es una profundidad que nos ofrece siempre una sola cara, y que a diferencia del objeto, no se puede circundar: estamos ya siempre inmersos en él. "Lo que esconde la cara del elemento vuelta hacia mí no es un algo susceptible de revelarse, sino una profundidad siempre renovada de la ausencia, existencia sin existente, lo impersonal por excelencia" (p. 151). De ahí que el goce primordial del elemento sea, a la vez *carente de seguridad* (id.); y que el elemento posea un *formato mítico* al cual están asociados terrores y conjuros primordiales.

Esta manera de existir, por fuera del ser y del mundo, debe ser llamada mítica. La prolongación nocturna del elemento es el reino de los dioses míticos. Pero este porvenir no adquiere el carácter de una *geworfenheit* pues la inseguridad amenaza a un goce ya feliz en el elemento y al cual sólo esta felicidad sensibiliza ante la inquietud (id).

La ambigüedad del goce se resuelve a través del trabajo y la posesión (de la cual la representación cognitiva es sólo una modalidad, aunque privilegiada en cuanto involucra ya un *decir* a un otro); trabajo y posesión, a su vez, tienen al habitar como su condición de posibilidad. Y si bien el goce, tal como lo hemos visto más arriba, está inherentemente asociado a toda actividad humana, incluyendo al trabajo ("se puede transformar la maldición del trabajo en deporte", afirma Lévinas), su recuperación más plena, en un mundo humanizado —y asegurado— por la habitación y el

trabajo, se da en el terreno del arte.

La orientación estética que el ser humano confiere al conjunto de su mundo representa, en un plano superior, un retorno al goce y a lo elemental... Los útiles y utensilios, que suponen ellos mismos el goce, se ofrecen a su vez al goce. Son juguetes: el bello encendedor, el hermoso vehículo. Se engalanan con artes decorativas, se sumergen en lo bello en lo cual toda superación del goce retorna al goce (p. 149).

La segunda omisión heideggeriana es, precisamente, la del habitar. "En *sein und seit*, la habitación no aparece con independencia del sistema de utensilios" (p. 184) afirma Lévinas, para cuyo pensamiento, como lo hemos ya anticipado, se trata en cambio del habitar como determinación básica de la existencia humana, más primordial que la instrumentalidad (el trabajo), la cual sólo puede ser entendida a partir de la anterior. El habitar es, nada más, nada menos, el correlato material de la plena constitución de un sujeto *separado*, es decir no sumergido ya en el goce inmediato del elemento, sino capaz de trabajar, poseer, conocer y de relacionarse de una manera no-dependiente, a través del lenguaje, con el otro.

El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que ella se profile únicamente como mundo, se cumple como habitación (p. 162).

Más adelante en *Totalidad e infinito*, Lévinas desarrollará cada una de estas dimensiones —representación y conocimiento, trabajo y posesión— en su relación primordial con el habitar. Insistamos por ahora solamente en que el habitar, al igual que el goce, no constituyen meros fenómenos contingentes, que pudiesen o no acaecer al sujeto, sino determinaciones mismas del ser, en el seno del cual se introduce algo así como una plegatura. Y tal plegatura no es sino el propio sujeto *separado*, refractario a toda *totalización*, a toda disolución de su irreductible singularidad en el corrosivo medio del concepto<sup>8</sup>. Sobre este rol ontológico del habitar, escribe Lévinas:

"El aislamiento de la habitación no suscita mágicamente, no provoca 'químicamente' el recogimiento, la subjetividad humana. Es necesario invertir los términos: el recogimiento, obra de separación, se concretiza como existencia en una morada, como existencia económica<sup>9</sup>. Porque el yo existe recogiendo, es que se refugia empíricamente en una habitación" (p. 164).

Desde su recogimiento en la morada, el sujeto separado emerge a hacerse de un mundo poblado de entes reconocibles y manipulables, como el equipamiento que privilegia Heidegger en su

versión de la mundaneidad del mundo<sup>10</sup>. Pero el habitar (también el goce) no se limita a este rol ontológico: se proyecta a un plano ético. En efecto, ético es para Lévinas aquel evento (y sólo él) que acaece a un sujeto primordialmente autosuficiente, egoísta, autóctono (es decir: separado, mismo), pero sobre el cual irrumpe, desde una *exterioridad*, desde una temporalidad anterior (u ortogonal) a la de toda historia, una exigencia asimétrica e infinita: la que emana del rostro desnudo, indefenso, de un otro (*autrui*). Este evento, a diferencia de los hechos intramundanos, es irreductible a una imagen, a una representación, puesto que no hay observador posible que pueda aproximarse a él desde el exterior (este observador sería, a su vez, un otro). El evento ético constituye más bien palabra, mandamiento, enseñanza. De parte del mismo, tal evento en el *curvado* espacio ético puede ser leído como deseo; un deseo que no es mera privación, pues lo deseado no es un algo que pudiese colmarlo, sino el deseo mismo.

En conclusión, puede desprenderse de la lectura de *Totalidad e infinito* una revaloración del goce y la ornamentación como determinaciones esenciales de la existencia humana. Esta revaloración no puede ser indiferente para una conceptualización amplia del diseño, en la perspectiva de reconsiderar el *dictum loosiano* (y moderno), que hace de toda ornamentación un delito. Se desprende asimismo una concepción del habitar que no queda subsumida ya en la mera instrumentalidad, como la de la *máquina de habitar* de Le Corbusier (o la que se seguiría del Heidegger de *Ser y tiempo*), sino que se proyecta al plano ontológico y ético. ARQ

**Bibliografía:** AA.VV. *The sciences of the artificial*. MIT Press, Cambridge, 1981. / Brandom, Robert. "Heidegger's Categories", en *The Monist* Vol. 66, N°3. Peru, Illinois, julio 1983. / Bonsiepe, Gui. *Del objeto a la interfase. Mutaciones del diseño*. Ediciones Infinito, Buenos Aires, 1999, pp. 17-18. / Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World*. MIT Press, Cambridge, 1991. / Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic, París, 1992. Traducción al castellano: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, traducción de Daniel E. Guillot. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977. / Okrent, Mark. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*. Cornell University Press, Ithaca, 1988. / Rorty, Richard. "Heidegger, contingencia y pragmatismo", en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, traducción de Jorge Vigil Rubio. Ediciones Paidós, Barcelona, 1993, pp. 49-77.