

# LA CRÍTICA DE LÉVINAS A HEIDEGGER EN TOTALIDAD E INFINITO

## *Levinas' Critique of Heidegger in Totality and Infinite*

EDUARDO SABROVSKY\*

Universidad Diego Portales – Santiago, Chile

### RESUMEN

Se pretende dar cuenta de la crítica a *Ser y tiempo* que Lévinas formula en *Totalidad e infinito*, crítica centrada en la omisión de dos formas primordiales de estancia en el mundo: el goce y el habitar. Tal omisión es sintomática: *Ser y tiempo*, al querer ser una crítica de la modernidad, internaliza y ontologiza el predominio de la *equipamentalidad* que, por sobre el objetivismo científico, caracteriza a nuestra época. Así, un cierto pragmatismo constituiría la clave de bóveda de *Ser y tiempo* en su conjunto: el reconocimiento de esta “contaminación” por parte del propio Heidegger explicaría, al menos parcialmente, su paso a la “historia del ser”.

*Palabras clave:* E. Lévinas, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *Totalidad e infinito*.

### ABSTRACT

The article examines the critique of *Being and Time* formulated by Levinas in *Totality and Infinite*, a critique centered on Heidegger's omission of two fundamental forms of being in the world: enjoyment and inhabiting. This omission is symptomatic: as a critique of modernity, *Being and Time* internalizes and ontologizes the prevalence of the *equipmentality* that characterizes our era far more than scientific objectivism does. Thus, a certain type of pragmatism would constitute the keystone of *Being and Time* as a whole: the acknowledgment by Heidegger of this “contamination” would explain, at least partially, his transition to the “history of being”.

*Key words:* E. Levinas, M. Heidegger, *Being and Time*, *Totality and Infinite*.

.....  
Artículo recibido: 5 de noviembre de 2009; aceptado: 20 de enero de 2010.

\* [eduardo.sabrovsky@mail.udp.cl](mailto:eduardo.sabrovsky@mail.udp.cl)

*El Dasein en Heidegger jamás tiene hambre.  
El alimento no se puede interpretar como utensilio  
más que en un mundo de explotación.  
Emmanuel Lévinas. Totalidad e infinito*

En *Totalidad e infinito*<sup>1</sup>, quizás con el objeto de poner de relieve la novedad de su pensamiento, Lévinas se ve forzado a batirse en varios frentes: Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, fundamentalmente. Este batirse –quizás esté de más decirlo– no tiene el carácter de una negación aniquiladora y unilateral, sino más bien el de una *Aufhebung*, una superación à la Hegel. En virtud de ella, nuestro filósofo, quien ha hecho el elogio *des nourritures terrestres* y para quien la alimentación constituye la forma paradigmática de transmutación de lo otro en mismo, nutre su propio pensamiento transformando, digiriendo buena parte de la tradición del pensamiento filosófico moderno. De Kant, Lévinas quisiera preservar el momento de incondicionalidad que caracterizaría a la ética. A la vez, quiere –y en esto se asemeja a Hegel– desprender tal incondicionalidad de la filosofía de la finitud kantiana; de hecho, junto a Hegel, Lévinas afirma la anterioridad primordial de la infinitud por sobre la finitud. Rechaza, sin embargo, la identidad devenida de ambas a través de la totalización perpetrada por medio de un relato filosofante de la historia, suprema astucia de la Razón: Lévinas quisiera, en cambio, conservar la exterioridad irreductible del infinito, como una reserva inagotable de Razón, a partir de la cual la conciencia moral pueda por siempre pasar su juicio sobre la historia.

Pero el adversario *par excellence* a quien Lévinas debe enfrentar en *Totalidad e infinito* es Heidegger, y más precisamente, el Heidegger de *Ser y tiempo*. La crítica a la ontología heideggeriana en cuanto “filosofía del poder [...] de la injusticia [que] permanece en la obediencia a lo anónimo y conduce finalmente [más allá de su oposición a la pasión tecnológica] a la dominación imperialista, a la tiranía” (Lévinas 1992 38) impregna el texto de *Totalidad e infinito*, hasta el punto de que sólo hacer un inventario de sus manifestaciones expresas –y de muchas otras alusiones veladas– consumiría un espacio mucho mayor que el destinado a este artículo.

No obstante, es posible sustituir un análisis extensivo por uno intensivo, es decir, ubicar en *Totalidad e infinito* aquel segmento en el cual la crítica de Lévinas al Heidegger de *Ser y tiempo* logra identificar el elemento estructural central de dicha obra y concentra su tarea

.....  
1 Todas las citas de esta obra corresponden a la edición francesa de la editorial Kluwer Academic Livre de Poche (1992), y han sido traducidas al castellano para este artículo.

crítica en él. Esta es, a mi entender, la labor que cumple Lévinas en la sección II de *Totalidad e infinito* (“Interioridad y economía”), y es fundamentalmente a ella a la que quiero referirme.

Nuevamente, el acercamiento de Lévinas a Heidegger es “digestivo”: se trata, por una parte, de conservar la crítica heideggeriana a la primacía, en Descartes, de la relación sujeto-objeto y de la objetividad como modalidad primordial del estar-en-el-mundo, crítica que en *Ser y tiempo* se cumple, fundamentalmente, a través de la puesta en evidencia de la primacía ontológica de la *Zuhandenheit*, el estar a la mano, por sobre la *Vorhandenheit*, el ser ante los ojos, meramente presente, el estar-ahí-delante.<sup>2</sup> A la vez, sin embargo, por sobre aquello que bien cabría llamar “pragmatismo heideggeriano” –predominio de las cosas en cuanto *prágmata*, *Zeuge*, cuestión que trataré más extensamente a continuación–, se trata de preservar el “intelectualismo” de la tradición cartesiana, asociado a la idea de infinito, una idea que se define precisamente por contener “más” que su *ideatum*, y que constituye el correlato racional de una exterioridad radical. Escribe Lévinas:

Si el conocimiento, bajo la forma de acto objetivante, no nos aparece en el nivel de la relación metafísica, no es porque la exterioridad contemplada como objeto –el tema– se aleje del sujeto a la velocidad de las abstracciones; es, por el contrario, que ella no se aleja lo suficiente [...]. Al distinguir acto objetivante y metafísica, no nos dirigimos hacia la denuncia del intelectualismo, sino a su desarrollo más riguroso, si es cierto, sin embargo, que el intelecto desea al ente en sí. (1992 111-112)

El pragmatismo, la primacía ontológica de la instrumentalidad (equipamentalidad), tiene por escenario privilegiado la sección I de *Ser y tiempo*, fundamentalmente el capítulo III, “La mundaneidad del mundo”. La ya mencionada sección II de *Totalidad e infinito*, “Interioridad y economía”, constituye, por su parte, la versión lévinasiana de la mundaneidad del mundo: en ella se tematizan formas de estancia en el mundo, como son el goce y el habitar, anteriores tanto a la equipamentalidad heideggeriana como a la objetividad cartesiana. Por razones profundamente inherentes al “aquí y ahora” de su pensamiento (a su concreta situación histórica, que Lévinas caracteriza como “caso límite”), Heidegger habría estado de alguna manera destinado a incurrir en la omisión, en la ceguera respecto a estas formas primordiales; así, la misma sección II de *Ser y tiempo* (y más allá de ella, el “segundo Heidegger” en su conjunto) podrían ser leídos

.....  
2 “Ser ante los ojos” es la traducción de Gaos. “Estar-ahí-delante” es una de las traducciones que propone Jorge. E. Rivera, a cuya traducción de *Ser y tiempo* (1998) recurro a lo largo de este texto.

(es mi afirmación) como un esfuerzo *in extremis* por desprenderse de la inconfortable orientación pragmática de la sección I. Y ello, ya sea mediante la apelación a la muerte –decisión heroica, única, que podría sustraer al *Dasein* de la succión epocal del pragmatismo– o a la implícita transformación de *Ser y tiempo* en un momento –sólo un momento– de la “historia del ser”.

Profundizo aquí brevemente estas últimas afirmaciones, que constituyen, de hecho, una interpretación global de *Ser y tiempo* y de su lugar en la posterior “historia del ser”. Hubert Dreyfus ha hecho un análisis en profundidad de estas cuestiones; por su parte, Robert Brandon, en su lectura de *Ser y tiempo* (a la cual hago referencia más adelante), ha mostrado cómo la crítica del cartesianismo en *Ser y tiempo* puede quedar subsumida por una interpretación en sentido pragmático. También Mark Okrent y Richard Rorty han intervenido en el mismo sentido.

Dreyfus analiza el rol de la técnica en *Ser y tiempo*, en un artículo publicado originalmente en inglés en 1984 y en castellano en el 2006.<sup>3</sup> Dreyfus discierne en la “Analítica del *Dasein*”, contenida en la sección I de *Ser y tiempo*, la expresión de una etapa intermedia en el desarrollo de la técnica, a medio camino entre la *tékne* artesanal y la plena tecnología. En relación con una cuestión crucial a este respecto, la de la subsunción de la naturaleza por parte de la técnica, Dreyfus afirma lo siguiente:

Por lo tanto, a pesar del reconocimiento heideggeriano [en *Ser y tiempo*] de que la naturaleza no está a la mano, se sigue que *todos* los seres, incluyendo los de la naturaleza, están ontológicamente fundados en la estructura de la totalidad pragmática y, de hecho, “el estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es en sí”. (54, énfasis del original)

Y concluye:

Visto a la luz de la relación de la naturaleza y la técnica que el último Heidegger revela, *Ser y tiempo* aparece en la historia del ser del útil, no sólo como la transición, sino como el paso decisivo hacia la técnica. (58)

Desde la perspectiva de este “último Heidegger”, Dreyfus llama la atención además sobre la manera como, en un texto publicado originalmente en 1954 (“Ciencia y meditación”), Heidegger insinúa que la superación de la dualidad sujeto/objeto (y, por ende, de la posición filosófica que definiría al cartesianismo) se habría operado, no en texto filosófico alguno, sino por obra del mismo despliegue

3 Para la discusión, véase Michael Zimmerman (división II, cap. 10).

planetario de la técnica, de modo que “tanto el sujeto como el objeto están absorbidos como existencias” (Heidegger 1994 53).<sup>4</sup> Esta superación histórica del cartesianismo “hablaría” entonces a través de *Ser y tiempo*. La técnica en proceso de devenir planetaria, en otras palabras, habría hecho de *Ser y tiempo*, aun contra la voluntad de su autor, su médium y quizás su más acabada expresión.

Dreyfus se hace cargo, además, del intento de Heidegger (en lo que califica de “una tortuosa nota a pie de página”), en *Won Wesen des Grundes*, de reducir la importancia de la instrumentalidad en *Ser y tiempo*, sección I. Dice Heidegger allí: “un estudio de la estructura ontológica del ser del mundo circundante (en tanto es descubierto como herramienta)” es una “caracterización preliminar del fenómeno del mundo” que sólo “prepara el camino para el problema trascendental del mundo” (citado en Dreyfus 54). No obstante, como Dreyfus se apresura en mostrarlo, en la sección II de *Ser y tiempo*, donde tal problema trascendental es abordado, se reitera la misma estructura, de modo que “incluso en el nivel trascendental, el mundo es equiparado con la totalidad referencial, y todos los entes, incluyendo la naturaleza, sólo pueden comparecer en el mundo pragmático” (*ibid.*). De hecho, y sigo en esto a Dreyfus nuevamente, *Ser y tiempo* intenta incluso fundar el lenguaje en la totalidad de útiles. Dice Dreyfus:

Aquí las implicancias pragmáticas son tan inaceptables, que, en lugar de reintentar reinterpretar retroactivamente *Ser y tiempo*, Heidegger se ve obligado a impugnar la prioridad del contexto pragmático. En su propio ejemplar de *Ser y tiempo*, Heidegger anotó: “Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que es el originario desplegarse de la verdad como ahí”. (55)<sup>5</sup>

- 
- 4 Dreyfus también podría haber citado el “Protocolo al ‘Seminario de Le Thor’”: “Ya hoy en día no hay más objetos, Gegenstände (el ente en tanto se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista), ya no hay más que Bestände (el ente que está listo para el consumo) [...] El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en ‘espacio verde’ para el hombre desmascarado finalmente como técnico, es decir, que considera lo ente a priori en el horizonte de la utilización. Ya nada puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay más que Bestände, stocks, reservas, fondos” (Heidegger, citado por Acevedo 52).
- 5 La nota al margen de Heidegger está registrada en la traducción de Jorge E. Rivera (Heidegger 1994 114). Rorty discierne, precisamente, en el intento de evadir estas consecuencias pragmatistas respecto al lenguaje, uno de los elementos del “estilo” del segundo Heidegger. Escribe Rorty: “[...] el Heidegger más viejo se retrotrajo desde las oraciones y el discurso hacia las palabras aisladas –palabras que debían ser abandonadas tan pronto como cesaran de ser sugerencias (Winke) y se transformaran en signos (Zeichen), tan pronto como entraran en relaciones con otras palabras y

Dejo la conciencia desgarrada de Heidegger y vuelvo a Lévinas. Goce, habitar. Lévinas enfatiza, como he dicho, estas omisiones fundamentales en la concepción heideggeriana del ser en el mundo, productos ambas de su ontologización de “un caso límite”, la civilización industrial:

[Caso límite] en el cual la necesidad se impone por sobre el goce, la condición proletaria condenada al trabajo maldito, en el cual la indigencia de la existencia corporal no encuentra, ni refugio, ni descanso en lo suyo [...] es el mundo absurdo de la *Geworfenheit*. (Lévinas 1992 156)

*Geworfenheit*, ‘condición de arrojado’, es, sabemos, una de las determinaciones primordiales del *Dasein*, es decir, en la terminología heideggeriana, un “existencial” (*Existenzial*). “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” (Heidegger 1998 159, énfasis del original).

El “caso límite”, entonces, puede ser entendido, en términos heideggerianos, como *Geworfenheit*: mundo absurdo, históricamente situado, que *Ser y tiempo*, sin embargo, deshistoriza. Y la primera de las omisiones que esta deshistorización impondría es, como ya lo he anticipado, la del goce en cuanto 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 designa la independencia misma, la independencia del goce y de su felicidad que es el diseño original de toda independencia. (1992 113)

---

así se volvieran herramientas para cumplir con propósitos–” (1991b 52). Cabe hacer notar que, para Rorty, la “historia del ser” heideggeriana no sería sino la historia de lo que llama “los léxicos últimos” (1991a 37-38). Así, la asimila a su propia variedad del pragmatismo, de manera tal que la misma “nostalgia heideggeriana”, en relación con la comprensión más primordial del ser que atribuye a los filósofos presocráticos, sería solamente la expresión de que estos, a diferencia de sus metafísicos sucesores, y a semejanza del propio Rorty y de “su” Heidegger, habrían sido conscientes de la contingencia radical de todo léxico último: “ser primordial significa tener la habilidad de saber que cuando uno asume una comprensión del Ser [...] uno está automáticamente abandonando un montón de otras comprensiones del Ser posibles” (*id.* 46).

Y más adelante dice: “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*” (Lévinas 1992 140).

El goce es, primordialmente, inmersión en un “elemento”: “Es el viento, la tierra, el mar, el cielo, el aire”, especifica Lévinas (1992 139). 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” (*id.* 151). De ahí que el goce primordial del elemento sea a la vez “carente de seguridad” (*ibid.*), 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*, porque la inseguridad amenaza a un goce ya feliz en el elemento y al cual sólo esta felicidad sensibiliza ante la inquietud.

Hemos descrito esta dimensión nocturna del porvenir bajo el título del “hay” [*il-y-a*]. El goce, como interiorización, se enfrenta a la extrañeza misma de la tierra.

Pero tiene el recurso al trabajo y a la posesión. (Lévinas 1992 151)

A tal ambigüedad del goce, Lévinas la denomina, de manera sugerente, su “formato mítico”. Me interesa detenerme aquí un momento y relacionar este formato con la ontología. En efecto, en la sección I de *Totalidad e infinito*, Lévinas nos ha anunciado que la ontología (heideggeriana) “se remonta a los ‘estados de alma’ paganos, al enraizamiento en el suelo, a la adoración que los hombres sometidos a la servidumbre pueden dedicar a sus amos” (1992 38). Más extensamente, el anuncio de Lévinas dice así:

Denunciando la soberanía de los poderes técnicos del ser humano, Heidegger exalta los poderes pre-técnicos de la posesión. Sus análisis no parten por cierto de la cosa-objeto, pero llevan la marca de los vastos paisajes a los cuales las cosas se refieren [...]. Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera, que no pone en cuestión al Mismo, es una filosofía de la injusticia. La filosofía heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –incluso aunque se oponga a la pasión técnica surgida del olvido del ser, oculto por el ente–, se mantiene en la obediencia a lo anónimo y conduce, fatalmente, a otro poder, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica sobre los hombres reificados.

Se remonta a los “estados de alma” paganos, al enraizamiento en el suelo, a la adoración que los hombres sometidos a la servidumbre pueden dedicar a sus amos. (1992 37-38)

Este estatus mítico, que Lévinas atribuye aquí a la ontología de Heidegger, puede fundamentarse en ideas que desarrolla en la sección III de *Totalidad e infinito* (“El rostro y la exterioridad”), bajo el acápite “A. Rostro y sensibilidad”. Lévinas se refiere al legado ambiguo de la crítica fenomenológica a la sensación. Por una parte, esta crítica es justa: como lo afirma Heidegger en *Ser y tiempo*, toda sensación presupone una experiencia, no hay cualidades flotantes. Lévinas, evocando esta crítica, dice: “Nos encontraríamos siempre en medio de las cosas, el color es siempre extendido y objetivo, color de una vestimenta, de un reflejo, de un muro –el sonido, ruido del vehículo que pasa, o voz de un hombre que habla–” (1992 203).

No obstante, como he dicho, esta crítica es ambigua, pues subordina la sensación a un contexto previo de significación. Y sabemos que, en *Ser y tiempo*, tal contexto es equipamental; y que basta con que se vea perturbado en su operación, transparente para el *Dasein* / usuario, para que la objetividad cartesiana, finalmente, se restablezca con todos sus derechos. De este modo, la sensación se transforma nuevamente en antesala de la percepción y de la objetivación: una “objetivación que se busca” (Lévinas 1992 204). La máquina de la totalización se pone en marcha, alimentada ahora por el combustible aportado por la ontología pragmática. De hecho, como ya se ha dicho anteriormente, la crítica de *Ser y tiempo* al cartesianismo puede ser digerida en su totalidad por el pragmatismo: basta para ello (este es el aspecto del pragmatismo que me interesa destacar aquí) con considerar que los conceptos, y los objetos que son su correlato, no constituyen sino una forma más sofisticada de *Zeuge* que el legendario martillo que sirve de ejemplo de la *Zuhandenheit* a Heidegger en *Ser y tiempo*: equipamiento necesario para la práctica instrumental a partir de un cierto nivel de desarrollo de la técnica, la tecnología: tal práctica, a diferencia de las prácticas artesanales, enraizadas en la costumbre, incluye la inferencia conceptual. En particular, la tecnología requiere de la llamada “inferencia práctica”, tanto como de vigas de acero u hornos de fundición.<sup>6</sup> De hecho, este mundo

6 Al respecto escribe Brandom: “No se trata de que lo que está-ahí sea irrelevante para la práctica no-enunciativa, sino que esta relevancia es indirecta. Los enunciados constituyen la única interfaz entre lo que está-ahí y el resto de nuestras prácticas. El error de la doctrina de la pura presencia es no ver interfaz alguna. La genuina diferencia entre lo que está-ahí (que puede ser pensado en sentido extendido como a la mano para las prácticas de la enunciación y la inferencia) y lo que está a la mano es

post-artesanal, en vías de totalización por la tecnología, es el que Heidegger nos presenta en *Ser y tiempo*: un mundo en el cual, como ya lo anticipé, y como enfáticamente lo afirma Heidegger, todos los entes, incluidos los pertenecientes a la naturaleza, quedan fundados ontológicamente en la estructura del ser-disponible y la totalidad equipamental. Escribe Heidegger: “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’*” (1998 98-99, énfasis del original).

Para Lévinas, en cambio, “los sentidos tienen un sentido no pre-determinado como objetivación” (1992 204): su determinación, en tal dirección, no es sino el producto de una encrucijada histórica, que puede ser entendida como el surgimiento de la civilización industrial de la Modernidad. Así, en palabras de Lévinas, tal destino “no es producto de un azar y por consecuencia puede expandirse en civilización” (*id.* 205).

Pensar un plus-de-goce más allá de toda destinación objetivante es una posibilidad que Lévinas percibe ya en Kant. Como el idealismo alemán, en efecto, discierne, en la concepción kantiana de lo trascendental, la traza de una actividad del espíritu no condenada a la objetividad. Pues Kant ha reconocido que “no-subjetivo” (es decir, no meramente psicológico) no equivale a “objetivo”: entre ambos extremos se abre el espacio de lo trascendental y, particularmente, el de las formas puras de la sensibilidad. Y si bien Kant hace de este espacio y de estas formas condiciones de la experiencia de objetos, Lévinas observa la no-necesidad de este paso, y la posibilidad de insertar allí una “fenomenología de la sensación en cuanto goce” (1992 205).

que se puede hacer uso práctico de los enunciados sobre lo que está-ahí, nunca sobre lo que está-ahí en sí mismo. Sus sustitutos enunciativos constituyen equipo servicial, pero no lo que está-ahí mismo. Sólo en cuanto representado en enunciados puede lo que está-ahí formar parte de la totalidad equipamental de significado que es el mundo, al interior del cual el *Dasein* se mueve y tiene su ser. El descubrimiento de lo que está-ahí es una auténtica posibilidad del ser del *Dasein*, materializado en todas las comunidades humanas conocidas” (138-139) (para una interpretación pragmática en la misma línea, véase también Okrent –part. I, “Understanding–). Nótese también que, para el propio Heidegger en *Ser y tiempo* –difícilmente podría ser de otra manera–, el conocimiento, con su “explicito mirar-hacia lo compareciente” (1998 87), “viene a ser, él mismo, un modo autónomo de estar en medio de los entes intramundanos” (*id.* 88). Lo mismo sucede con los enunciados: “Esta retención aprehensora de un enunciado acerca de [...] es, ella misma, una manera de estar en el mundo” (*ibid.*). Es decir, la primacía ontológica de la equipamentalidad conduce, necesariamente, a reducir los enunciados a *prágmata*. No obstante, Heidegger no tematiza esta cuestión (o lo hace de la manera tortuosa y desgarrada a la que he hecho referencia antes).

No es posible entrar aquí en los detalles de esta fenomenología. Pero lo importante para mi argumentación es que tal fenomenología, de ser posible, desencantaría el fenómeno del goce; en la medida en que ello no ocurre (en la medida en que, historialmente, el goce ha sido fagocitado por la objetividad), este plus-de-goce, y con él la tendencia al mito, queda disponible para constituir algo así como la cara oscura del iluminismo de la técnica planetaria.<sup>7</sup> De hecho, estos dos polos, la apelación al mito y la simultánea apología futurista de la técnica, son rasgos del nazismo, que una “filosofía del hitlerismo”, como la que Lévinas se propuso desarrollar críticamente en 1934, debiera esforzarse por comprender en su integral dialéctica.

La visualidad, lo sabemos, y sería ocioso aquí acumular etimologías griegas para ponerlo en evidencia, se encuentra en la base de las pretensiones iluministas de la Razón. No obstante, este privilegio de la visión (y del tacto, agrega Lévinas) no hace sino sumir a la pretendida Razón, así fundada, en el formato mítico del elemento; de allí la identidad profunda entre razón y mito, como la que Horkheimer y Adorno supieron discernir en su *Dialéctica del Iluminismo*. En efecto, como lo muestra Lévinas:

Estamos en la luz en la medida en que encontramos la cosa en la nada. La luz [...] vacía el espacio [...]; así, para la visión y el tacto, un ente viene como de la nada y allí, precisamente, reside su prestigio filosófico tradicional [...]; en la luz de la generalidad que no existe, se establece la relación con lo individual. En Heidegger, una apertura sobre el ser que no es *un ente* –que no es un “algo”– es necesaria para que, de modo general, un “algo” se manifieste [...]. La inteligencia del ente consiste en ir más allá del ente, a lo abierto precisamente. Comprender el ente particular es aprehenderlo a partir de un claro que él no llena. (1992 206-207)

De esta manera, Heidegger, presunto destructor de la tradición onto-teológica, seguiría moviéndose al interior de sus coordenadas. Pero además, y esto no es menos importante,

[esta experiencia del vacío] que produce la luz en el espacio del cual ella aparta las tinieblas, no equivale a la nada, incluso en ausencia de todo objeto particular, *hay [il-y-a]* este vacío mismo, [...] la negación de toda cosa calificable hace resurgir el impersonal *hay* que, tras toda negación, retorna intacto e indiferente al grado de la negación. (Lévinas 1992 207)

7 “El goce –que no se alinea en el esquema de la objetivación y de la visión– no agota su sentido en la calificación del objeto visible” (Lévinas 1992 206).

“¿Por qué hay ente y no más bien nada?”, había preguntado Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (2003 43). Y había respondido que la tal nada no era sino la nada de los entes, y que “*ex nihilo omne ens qua ens fit*” (*id.* 38). Ahora podemos entender que esta nada –que en Heidegger equivale a la trascendencia, y es por tanto, a lo menos, el “penúltimo nombre” del ser– resulta ser en Lévinas el no constituir más que la experiencia del *il-y-a*. En otras palabras, Heidegger habría confundido la experiencia trascendente del ser (tal como se vive en la angustia) con la experiencia de la náusea lévinasiana ante el infinito malo, el *apeiron*, la inseguridad que es la contracara del goce en el elemento.<sup>8</sup> De ahí su apelación a un Dios sin rostro –“sólo un Dios puede aún salvarnos” (Heidegger 1989 71)–: tales “dioses impersonales a los cuales no se habla”, dice Lévinas, “marcan la nada que bordea el egoísmo del goce, en el seno de la familiaridad con el elemento” (1992 151).

“El espacio iluminado”, afirma también Lévinas, “no es el intervalo absoluto” (1992 208). ‘Absoluto’ (*absolu*), *ab alio solutum*, traduce *kathautó*, ‘lo que es por sí mismo’, lo separado de todo lo demás; lo que la tradición ha nominado (entre otros nombres, también se podría decir “substancia”) “lo incondicionado”. La cuestión heideggeriana del ser no está a la altura de la exigencia implícita en este y otros términos de la tradición metafísica. Para ello, dirá Lévinas, hay que introducir el intervalo, ahora sí absoluto, entre un ente que se define por y en su separación, y el Otro (*Autrui*), cuya alteridad es constitutiva. La oscilación, en cambio, entre la inmersión en el *hay* disfrazada de utopía y el mundo caído del trabajo constituye la filosofía del hitlerismo a la cual, más allá del anecdótico biográfico, el pensamiento heideggeriano quedaría inherentemente adscrito.

Pero volvamos al goce. Su ambigüedad 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 el trabajo –“se puede transformar la maldición del trabajo en deporte”, afirma Lévinas (2002 141)–, 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

8 Para las experiencias lévinasianas del *il-y-a* y la náusea, véase Lévinas (1947, 1979).

vehículo. Se engalanan con artes decorativas, se sumergen en lo bello, en lo cual toda superación del goce retorna al goce. (Lévinas 1992 149)<sup>9</sup>

El habitar, más allá de la instrumentalidad, es la segunda de las omisiones que Lévinas discierne en *Ser y tiempo*. “En *Sein und Zeit*, la habitación no aparece con independencia del sistema de utensilios” (1992 184), afirma Lévinas, para quien se trata, en cambio, como lo hemos ya anticipado, del habitar como determinación básica de la existencia humana, más primordial que la instrumentalidad (el trabajo), que sólo puede ser entendida a partir de la anterior. El habitar es, nada más y 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 relacionarse de una manera no-dependiente, a través del lenguaje, con el Otro.<sup>10</sup> “El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que ella se perfile únicamente como mundo, se cumple como habitación” (*id.* 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, junto con 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; para tal sujeto, “el rechazo del concepto no es aquí solamente uno de los aspectos de su ser, sino que constituye todo su contenido –es interioridad–” (Lévinas 1992 122). Pero sobre este papel 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>[11]</sup> Porque el yo que existe recogiénzose es el que se refugia empíricamente en una habitación. (1992 164)

9 Se puede entender que el arte, en *Totalidad e infinito*, desempeña un rol de desencantamiento, de sublimación del plus-de-goce que el mundo del trabajo deja “libre”, como hemos visto.

10 Para un desarrollo de la cuestión del habitar en Heidegger y Lévinas, véase Sabrovsky (2006).

11 Por cierto, “económico” significa aquí primordialmente lo que concierne al *oikos*, a la morada.

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>12</sup> Desde este punto de vista, se podría afirmar que, en *Totalidad e infinito*, la tarea que Lévinas se propuso con relación a *Ser y tiempo* ha sido cumplida: la ontología heideggeriana ha sido digerida, de modo que podría ahora ser leída como un capítulo (fundamental, pero sólo uno) de la obra lévinasiana.

De hecho, como es bien sabido, en Lévinas la ontología deja paso a la ética. Así, el habitar y el goce no se limitan a desempeñar un papel ontológico: se proyectan al 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”), que goza y habita, 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 e indefenso del 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. Por 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, a su vez, el deseo mismo.

## Bibliografía

- Acevedo, J. (ed.). “Introducción a ‘La pregunta por la técnica’”. *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1983. 45-68.
- Brandom, R. “Las categorías de Heidegger en *Ser y tiempo*”. *La técnica en Heidegger*, t. I, Sabrovsky, E. (ed.). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2006. 101-141.
- Dreyfus, H. “Entre la *tékne* y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y tiempo*”. *La técnica en Heidegger*, t. I, Sabrovsky, E. (ed.). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2006. 41-61.
- Heidegger, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1989.

.....

12 “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” (Lévinas 1992 168).

- Heidegger, M. "Ciencia y meditación". *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994. 44-55.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Rivera, J. (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Lévinas, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Ed. de la Revue Fontaine, 1947.
- Lévinas, E. *Le Temps et l'Autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- Lévinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic Livre de Poche, 1992.
- Lévinas, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Okrent, M. *Heidegger's Pragmatism. Understanding Being and the Critique of Metaphysics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.
- Rorty, R. "Heidegger, Contingency, and Pragmatism". *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1991a. 27-49.
- Rorty, R. "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language". *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1991b. 50-65.
- Sabrovsky, E. "La crítica de Emmanuel Lévinas a la concepción del habitar en Heidegger", *ARQ* 62 (2006): 74-75.
- Zimmerman, M. *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.