
Petar Bojanic. Profesor de filosofía, director del Instituto para Filosofía y Teoría Social (IFDT) y el Centro para Ética, Derecho y Filosofía Aplicada (CELAP) en Belgrado. Además, es director del Centro para Estudios Avanzados – Europa Sur Oriental (CAS) de la Universidad de Rijeka desde su fundación en 2013. Ha adelantado numerosas estancias de investigación y ha sido profesor invitado, entre otros de la Sociedad para las Humanidades de la Universidad de Cornell (EE.UU.), el Centro para el Pensamiento Moderno de la Universidad de Aberdeen (Gran Bretaña), el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Boloña (Italia), KWI Essen (Alemania) y Käte Hamburger Center Bonn (Alemania).
Contact: bojanicp@gmail.com

“NOSOTROS” QUE HABITAMOS: CÓMO SE CONVIVE EN LA CIUDAD

Petar Bojanic

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

“WE” WHO DWELL: HOW IS COHABITATION IN THE CITY?

DOI: 1017450/170109

Fecha de recepción 20 junio de 2016; fecha de aceptación 25 julio de 2016. Este artículo representa la versión actualizada y traducida al español de la comunicación presentada por el autor durante el *VI Colloquio di Etica* sobre el tema “I luoghi degli altri. La cura dell’abitare”, que se desarrolló en la Università di Macerata (Italia) del 27 al 28 de octubre de 2015.

Resumen

En este artículo analizo el texto de Heidegger sobre “habitar” junto a otros fragmentos de varios filósofos inspirados específicamente en este, en un intento por ilustrar cómo el “habitar” no es tratado como la vida comunitaria de un grupo de personas en un momento y espacio determinado. “Habitar” es individual, no supone la vida con otros ni requiere de la conversación o la comunicación. Mi intención es desvelar formas de vida comunitaria y responsabilidad conjunta en la ciudad –una nueva filosofía del cuidado para la comunidad.

Palabras clave

Nosotros, filosofía pública, habitar, grupo, familia.

Abstract

In the paper I analyze Heidegger's important text on dwelling, along with several fragments from various philosophers specifically inspired by this text, in an attempt to show that dwelling is not treated as the communal life of group of people in a given time or place. Dwelling is individual, does not assume life with others, nor indeed counts on there being conversation or communication. My intention is to uncover forms of communal life and joint responsibility in the city –a new philosophy of care for the community.

Keywords

We, public philosophy, dwelling, group, family.

1.

La expresión “el cuidado del habitar” me parece que explica mejor los significados del mismo habitar, puesto que esta remite necesariamente a la colectividad y a los demás que viven conmigo, con nosotros, contigo. Más específicamente, si el cuidado incluye a los demás en el vivir juntos, la ética del cuidado es un factor fundamental para la distribución de los derechos en la óptica de la realización de una comunidad más justa y ecuánime y de buen vivir.¹

Supongamos que yo, siendo extranjero, un emigrante (porque también en Belgrado solo tengo una residencia momentánea), viva (y haya vivido) en Macerata, que yo viva aquí, mientras viajo (y habitando en aquel viaje)², que yo viva con otros y que no esté solo y descuidado. Tal vez pudiera afirmar que, en los continuos cambios de lugar, yo guardo alguna forma de identidad y que, por esto, a veces soy capaz de emplear la primera persona plural, de usar “nosotros somos” y de hablar en lugar de otros, aplazando el sí: cuando digo “nosotros”, “nosotros vivimos en Macerata juntos, ahora”, lo que hago es parar mi discurso en primera persona, es decir, tengo la posibilidad de decir “yo habito”.

¿Cuándo habito? ¿Yo habito solo cuando nosotros habitamos? Es esta la pregunta fundamental a la que quisiera contestar afirmativamente, sin justificarla. Me parece que el “nosotros habitamos” –y veremos brevemente que esta afirmación es un *nonsense* tanto para Heidegger como para sus principales estudiosos y partidarios– significa que habitamos en una casa, en una familia, en un grupo grande o pequeño, en una universidad o en una ciudad, que también es la condición incondicional de mi misma tentativa de atestiguar mi presencia entre los demás y entre vosotros. ¿Habito cuando formo

1. Dos textos muy importantes para los arquitectos, escritos por dos grandes filósofos del siglo XX, se ocupan de forma bastante precaria y absolutamente insuficiente de la naturaleza común del habitar. Solo una vez, en su obra *Bauen Wohnen Denken (Construir Habitar Pensar)*, Heidegger ha hecho hincapié en el hecho de que construir –tal y como habitar– implica estar con los demás, trabajar juntos: “Nosotros no habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan” (*insofern wir Wohnen, d. h. als die Wohnenden sind*). Además, tampoco esta posición se elabora en la obra. También se habla del habitar con el otro, con un vecino (*Nachgebauer*, el que habita en los alrededores), pero esta cuestión no se analiza o tematiza. Heidegger describe el habitar común de forma totalmente imprecisa, tal y como la espera de los mortales (*Die Sterblichen*) –“Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta”–. M. Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, en E. Führ (ed.), *Bauen und Wohnen / Building and Dwelling*, Waxmann, München, Berlin 2000, pp. 35, 37. En el capítulo D. “La morada” (*La demeure*), Levinas solo implícita y casualmente dice que el habitar tiene que ver con una pequeña comunidad o con la familia, con el recogimiento: “*Comment l’habitation actualisant ce recueillements, cette intimité et cette chaleur ou cette douceur de l’intimité...*”; “La intimidad con la familiaridad ya presupone una intimidad con alguien (*intimité avec quelqu’un*)”. E. Levinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, Paris, 1971, pp. 164-165.

2. Según el término inglés “dwelling”, habitar significa “quedarse (en un lugar) por un determinado período de tiempo”, pero también significaba “ir fuera de camino”, o bien “dar vueltas, sin destino”. Cfr. A. Liberman, “Our habitat: dwelling” (internet source: <http://blog.oup.com/2015/01/dwelling-word-origin-etymology/>).

parte de una ciudad? ¿Habitó cuando construyo la ciudad?³ ¿Habitó cuando estoy solo o cuando no lo estoy? ¿Puedo estar callado cuando no estoy solo o necesito hablar con los demás, para luego tener la justificación de decir “nosotros”? ¿Puedo decir que vivo en un hotel solo o necesito del *fémnin*, del que hablaba Levinas, para habitar en sentido propio?⁴ ¿La condición de mi habitar en Macerata es la posibilidad de pagar la posesión de mi habitación del hotel y de tener “una habitación totalmente mía” o de arreglar con alguien la habitación del hotel en el que resido, de invitar a otros y de alojarlos de forma gratuita? ¿O es suficiente que nosotros los filósofos trabajemos juntos (lo que estamos haciendo realmente) por la ciudad? Tal vez yo no forme parte del grupo, no haya participado en las actividades precedentes y no pertenezca a lo que se llama “group agency”, aunque soy sin lugar a dudas un miembro asociado, porque vivo y actúo a vuestro lado y, junto con vosotros, participo en una “joint agency” [una actuación común]⁵. Entonces, ¿qué hacen los filósofos, estos filósofos en la ciudad, en las diferentes ciudades?⁶

Intentaré proporcionar muy brevemente una explicación para algunas de estas preguntas y dilemas, además de enseñar cómo estos se refieren a diferentes y conocidos textos sobre el habitar. Sin embargo, antes de hacerlo, quisiera dar a conocer –con respecto a mi oposición a ciertas formas de organización, de vida y de trabajo común– mi compromiso para el público empleo de la filosofía (por ejemplo, en la ciudad), induciendo a asociarse y a vivir de forma nueva. Quiero proporcionar dos ejemplos significativos de resistencia, dos modelos de oposición que no rompen las hostilidades, sino que insisten en la posibilidad de que ocurra algo nuevo y diferente: nuevas personas, nuevas relaciones con las personas, una ciudad diferente, nuevas externalidades [nuevas “exposiciones externas” – *s’exposer au dehors*]⁷ o un nuevo espacio público.

3. La cercanía del alemán “Bauen”, construir, con la palabra habitar (*Wohnen*) y todas las posibilidades y variaciones etimológicas empleadas por Heidegger (a veces de forma bastante equivocada) son una característica accidental de la lengua alemana. En griego o latín (*demo* de *domus*) construir se refiere a una casa, mientras que en las lenguas eslavas “construir” se refiere a la ciudad o al trabajo (de hecho, en serbio, “*rad*,” [trabajo], “*grad*,” [ciudad], “*graditi*” [construir]). Cfr. H. Böhringer, “Bauen”, en R. Konersmann (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, WBG, Darmstadt, 2011, pp. 34-46.

4. “El hogar que establece la posesión no es una posesión en el mismo sentido que los bienes muebles que se pueden reunir y guardar. Es poseído porque ya y de aquí en adelante será hospitalario para su propietario (*hospitalière à son propriétaire*). Esto nos remite a su interioridad esencial (*intérieurité essentielle*) y al habitante que habita antes de cada habitante (*l’accueillant*), el que da la bienvenida por excelencia, dando la bienvenida en sí mismo (*l’accueillant en soi*) – el ser femenino (*l’être féminin*).” E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 169.

5. “Dos o más individuos que se comprometen a actuar de forma conjunta no implican necesariamente la existencia de un grupo de acción. Podemos hablar de una acción común (*joint action*) sin atribuir un único “centro” de creencias, deseos y acciones al grupo en su globalidad. Para la acción compartida es necesario que haya individuos con intenciones; no es necesaria una intencionalidad a nivel de grupo”. Ch. List, “What is it like to be a group agent?”, Manuscript, 2015, p. 5 (internet source: <http://philsci-archive.pitt.edu/11569/>).

6. Me parece que en *Estado comercial cerrado*, Fichte permite a los filósofos que conozcan y viajen a otras ciudades.

7. Hace más de treinta años, un gran estudioso de Heidegger logró con pocas frases descubrir un momento absolutamente nuevo y dar otro significado al concepto de habitar. Lacoue-Labarthe me ha ayudado a pensar en la idea de la exterioridad del habitar con el actuar común. “Antes de “tener”, *habere* significa “tener [sí mismos]”. *Habitus* indica una manera de ser,

2.

Un señor de San Petersburgo (que, como cuarta o quinta ciudad más grande de Europa en el siglo XIX, es la ciudad cuya construcción provocó la muerte de alrededor de 150.000 personas en tres años. —¿Es una prueba evidente de que el construir a menudo no tiene nada que ver con el habitar?—), se llamaba Dostoyevski y en 1862 estaba en Londres mirando el Crystal Palace de Joseph Paxton:

Señores, vosotros creéis que un edificio de cristal no se puede destruir nunca, que es un edificio al que no se puede sacar la lengua o pasarse por las narices. Y yo le tengo miedo a este edificio precisamente porque es de cristal y no puede ser destruido nunca, y porque no se le puede sacar la lengua, ni siquiera a escondidas.⁸

No se trata de una glorificación de una “autonomía, radicalmente puesta en peligro por el edificio de cristal”⁹. Más bien, es una tentativa de eliminar una parte de la ciudad que no pertenece para nada a la ciudad (paradójicamente, el edificio desaparecerá sin dejar huella en pocas décadas) e, implícitamente, es una nueva manera de habitar. ¿Y entonces es posible, en el capitalismo tardío, construir nuevas formas de habitar y de unión [*togetherness*] (asociación)? ¿Cómo podemos estar juntos más allá de las corporaciones o de la sociedad económica o, por ejemplo, del matrimonio, de la familia, de las relaciones de sangre?

“Habitar no se refiere a la posesión, a la posición o a la protección. Por el contrario, significa estar expuestos al exterior”. (*Habiter n’est en rien posséder, s’installer, se protéger. C’est au contraire s’exposer au dehors*)¹⁰.

que se podría indicar como un aspecto exterior, el exterior. Habitar (*habiter*) no se refiere a la posesión o a la posición o a la protección. Por el contrario, significa estar expuestos al exterior. Más precisamente, habitar es cada vez una manera específica de relacionarse (rendirse [giving up]) al exterior”. Ph. Lacoue-Labarthe, “Habiter”, en *Epreuves d’écriture*, Editions du Centre Georges Pompidou, Paris, 1985, p. 81.

8. F. M. Dostojevsky, *Notes from Underground*, Book I, ch. 9-10. Cf. M. Berman, *All That is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, Penguin Books, New York, 1982, p. 236.

9. La segunda oposición es de Derrida. Siguiendo la acusación de Gide, Derrida insiste: “No formo parte de la familia (*je ne suis pas de la famille*). “No formo parte de la familia” significa que no me tenéis que considerar parte de la familia y que no podéis contar conmigo. Quiero guardar mi libertad, siempre: para mí la libertad es la condición no solo para ser individuo y otro, sino también para relacionarme con la singularidad y la alteridad de los otros. Cuando alguien forma parte de la familia, no solo se pierde en el grey (*le grégaire*), sino que al mismo tiempo pierde a los demás; los demás se convierten en lugares simples, en funciones familiares en la orgánica totalidad que construye un grupo, una escuela, una nación o la comunidad de los sujetos que hablan el mismo lenguaje. J. Derrida, M. Ferraris, *A Taste for the Secret*, Polity, Cornwall, 2001, pp. 26-28 (Entrevista del 17 de julio de 1993, manuscrito francés, p. 16).

10. Ph. Lacoue-Labarthe, “Habiter”, p. 81.

La dificultad expresada por Dostoyevski o Derrida atañe precisamente a la manifestación de la resistencia pasiva o silenciosa (mandando al diablo a alguien, pero también construyendo su propia *contre-institution* o *contre-groupe*), es decir, a una completa desconstrucción de la noción de habitar, transformando pues lo interior en lo exterior, lo privado en lo público. Me parece aceptable que este espacio público (de la ciudad) puede ser complementario al “sentido filosófico del habitar” y al “uso público de la filosofía”.

Opino que, hoy día, todo el mundo coincide en pensar que el concepto de filósofo —que Rousseau, en el *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* reconoce que es narcisista y malo— implica una filosofía verdadera y auténtica y una abnegación a la ciudad. Una razón que produce egoísmo, una “filosofía que aísla al filósofo”, en palabras de John Rawls, sigue siendo una razón pública. Rousseau escribe que:

C'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : c'est la canaille, ce sont les femmes des halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entrégorger.¹¹

Solo quedan los peligros de toda la sociedad que perturban el tranquilo sueño del filósofo y lo arrancan de la cama (*Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit*). ¿No es suficiente? ¿Y la filosofía no comienza precisamente de aquí? No estoy totalmente seguro de que no haya que aislar esta “voz internalizada de la filosofía” (una fase analizada pormenorizadamente por Michael Walzer y Rawls), si Rousseau anuncia al filósofo centinela, que se preocupa antes que todo por el destino de toda la ciudad.

11. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Ed. G-F, Paris, 1755, p. 184.

3.

El filósofo cuidadoso, que vive junto con los demás (está claro que este no es precisamente un filósofo, sino más bien una persona que tiene la capacidad de exponerse al exterior [*s'exposer au dehors*], que es capaz de pronunciar o exclamar “nosotros”) se opondría a la idea claramente equivocada que me parece que hasta ahora hemos tenido del habitar, de la cual también algunos filósofos son responsables. Se me permita reconstruir brevemente tres tipos de errores. Son similares entre ellos y limitan claramente, hasta prohibirlo, el sentido del habitar y de la actuación común en la ciudad y en el mundo. Al mismo tiempo, intentaré aclarar mi posición y convertirla en aceptable.

“Trabajamos aquí y habitamos allí. No solo habitamos, esto casi sería inactividad, tenemos una profesión, hacemos negocios, viajamos y, estando de camino, habitamos, ahora aquí, ahora allí” (*Wir wohnen nicht bloss, das wäre beinahe Untätigkeit, wir stehen in einem Beruf, wir machen Geschäfte, wir reisen und wohnen unterwegs, bald hier, bald dort*).¹²

Heidegger emplea el plural; pero esta manera de habitar y trabajar no es común, ni se refiere para nada al “nosotros”, es decir, a la primera persona plural¹³. La parte siguiente del discurso, “*das wäre beinahe Untätigkeit*” (esto casi sería inactividad), se presenta en inglés como “*that would be virtual inactivity*” (esto casi sería inactividad potencial), como si el habitar fuera (casi) inexistente, porque no aparece, como si fuera vida desnuda o desnuda existencia. En efecto, habitar no es una actividad, en la medida en que intercambiamos la localización con el lugar en el que se desarrolla una acción o un trabajo (entendido como una profesión o un negocio, tal vez económico). En lugar de definirlo como una pública actividad colectiva (que incluye estas públicas actividades colectivas [la profesión, los negocios]), cuando se trata del habitar, Heidegger enfatiza el construir (*Bauen*) como su esencia. Para Heidegger, esta palabra no contiene lo que ya contiene, la más importante característica del construir. Heidegger descubre muchos elementos clave en la palabra *Bauen* para un nuevo habitar futuro, pero olvida o descuida el elemento básico –*Bauen* es una actividad reglamentada en el interior del grupo, es trabajo colectivo y construcción de la propiedad de todos (propiedad pública, una cuestión pública, algo común) para el bien del habitar común y del goce común de

12. M. Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, p. 33.

13. En su seminario de 1934 sobre la *Lógica*, Heidegger intenta tematizar el “nosotros” como una cuestión común y un común interrogante, formando parte de una universidad, de una clase, de una población. Cfr. P. Bojanic, “The possibility of ‘We’ (*Wir, Wir-Sein*). On the Conditions of Institutional Action in Heidegger”, en *Heidegger-Jahrbuch*, 9, 2015, pp. 74-85.

la propiedad¹⁴. Esta es Alemania justo después de los bombardeos, cuando todos trabajamos juntos para crear una nueva comunidad –de la que Heidegger habla en el texto–, que se ocupaba del interés común.

Está claro que hoy día hay otras posibilidades de habitar y de actuar en común. Ellas se refieren a la presencia común de los actores sociales. Gerda Walther ha escrito sobre una campesina y el Emperador alemán:

Consideremos, por ejemplo, a una campesina vieja y tonta (*ungebildetes Bauernmütterschen*) que no se ha alejado nunca de su lejana aldea. Se ha enterado de que Alemania está en guerra y que debe ganar, por esto teje calcetines para los soldados, para contribuir *a su manera* a la “victoria alemana”. Esta victoria alemana es el logro intencional que empuja su actividad intencional. Por otro lado, consideremos al emperador alemán, en calidad de más alto comandante del ejército imperial y su actividad dirigida a la victoria de las tropas alemanas. También para él la victoria alemana es el logro intencional motivador. Está claro que hay una distancia enorme entre la idea de la victoria alemana del emperador, y su correspondiente compromiso para la causa, y aquellos de la vieja campesina. Sin embargo, tanto el emperador como la campesina se asemejan por el mismo objeto (la victoria alemana) y por las actividades dependientes de este objeto que, a pesar de las diferencias, pueden tener el mismo significado, es decir, una actividad común (*Gesamthandeln*) con un único sentido motivacional, aunque mediado por elementos múltiples.¹⁵

Algo similar es lo que ocurre a mi familia. Desde hace algún tiempo esta *no existe*, y eso que los cuatro nos encontramos a menudo en Skype (en el móvil, por correo, o en Whatsapp, Viber, Hangout, Facebook). El amor nos une: nuestros objetivos son los mismos, tal y como nuestra perspectiva ética; nosotros luchamos para alcanzar los mismos objetivos de éxito, de buena vida, etc. Podemos decir que habitamos juntos si coordinamos constantemente nuestras acciones, nuestro trabajo: ¿o tal vez seamos el pequeño equipo teatral del que habla Edith Stein?

Derrida, uno de los lectores más cuidadosos de Heidegger, reconoce esta posición y es cada vez más explícito y serio sobre este aspecto:

Habitar es lo que un sujeto hace, decide o, por lo menos, “actúa”, no es una acción.

Yo habito solo en el alejamiento, la única manera de pensar como la escritura,

14. Uno de los ejemplos fundamentales de “actuar juntos” empleado por Margaret Gilbert es precisamente el “construir juntos una casa”. Cfr. M. Gilbert, *Joint Commitment*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 23.

15. G. Walther, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaft*, Max Niemeyer, Halle, 1922, p. 27.

la memoria, el lenguaje dan al habitar, le dan un lugar, privándome de este (*Or habiter, c'est ce qu'un sujet fait, décide ou "agit" le moins, ce n'est pas une action. Je n'habite que dans l'éloignement, seule manière de penser que l'écriture, la mémoire, le langage donnent à habiter, lui donnent lieu en m'en privant*).¹⁶

Habitar no es una acción, aunque un sujeto (el habitante) actúa mientras reside, decide, "actúa". En la segunda frase, Derrida habla de su alejamiento, de la distancia, de su vivir lejos y justifica la razón por la que este habitar es la única manera de pensar en la organización del habitar (a pesar de que Marguerite Derrida y él tuvieran un piso en París, y ella lo empleara como despacho para sus sesiones psicoanalíticas, su residencia, donde Derrida escribía y fue sepultado, está en Ris Orangis, en la periferia meridional de París). En un virtuosístico e intraducible rodeo de palabras, Derrida nos dice que la escritura, la memoria, el lenguaje existen (dan lugar a su existencia o a su habitar), proporcionando un lugar a la distancia (*l'éloignement*) y que esta operación borra su mismo lugar (el lugar de Derrida, del sujeto, del residente o de aquel que habla). Por lo tanto, habitar no es ni una actividad ni una acción común, puesto que el filósofo, o aquel que habita, siempre está lejos. Independientemente de cómo lo miremos, la distancia es la condición para la existencia (la presencia) del pensamiento, de la escritura o de la memoria. ¿Cómo es posible? ¿Y cómo esta distancia y estaba afuera de la gran ciudad se diferencia del hecho de dejar de escuchar el ruido de la ciudad de la que habla Rousseau? Un habitante es un ciudadano que tiene la capacidad de actuar en su ambiente. Su deber es, sin lugar a dudas, atender a los sufrimientos del otro ciudadano –porque esto es lo que le recuerda que ellos viven y habitan juntos.

4.

Otro lector de Heidegger ha llevado a una gran confusión, y eso que lo consideramos muy importante porque relaciona la cuestión del habitar con la del hablar. Todo empieza con la mujer y con la alteridad femenina.

Y el Otro (*Autre*), cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia (*l'accueil hospitalier*

16. J. Derrida, "Habiter", en *Epreuves d'écriture*, Catalogue 15.07.1985, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1985, p. 81.

par excellence), que describe el campo de la intimidad, es la Mujer (*Femme*). La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa (*Maison*), y de la habitación (*habitation*).¹⁷

La espontánea agregación de elementos ya no significa vivir juntos, porque habitar no es la trascendencia del lenguaje. El otro (*Autrui*) que acoge en la intimidad no es el vosotros del rostro (*vous du visage*) que se revela, sino precisamente el tú de la familiaridad (*tu de la familiarité*): pues bien, un lenguaje sin enseñanza, un lenguaje silencioso, una comprensión sin palabras (*entente sans mots*), una expresión en secreto. El Yo-Tú (*je-tu*) en el que Buber vislumbra la categoría de la relacionalidad interhumana no es la relación con el interlocutor sino con la alteridad femenina (*altérité féminine*). Esta alteridad (*altérité*) está a otro nivel que el lenguaje y de ninguna manera representa un lenguaje cortado, tartamudeante o elemental (*un language tronqué, balbutiant, encore élémentaire*).¹⁸

Toda posición y presuposición de esta construcción de Levinas es equivocada o insuficientemente justificada y explicada. En primer lugar, el “interior” o la “interioridad” de la casa o habitación están explícitamente relacionados con la mujer, la mujer como otro (mujer, no madre o hembra).¹⁹ En segundo lugar, habitar no es todavía la “trascendencia del lenguaje”, es decir, en el habitar no hay ni discurso ni conversación, ni “se construye el lenguaje común”. Si el lenguaje está fuera de la casa, entonces esto implica que no hay conversación en el interior de la casa, lo cual significa que no hay ningún acuerdo, ningún consenso, ninguna decisión –chocando con la dimensión económica del habitar de la que Levinas habla en el mismo capítulo. Levinas soluciona esta sugestión muy poco clara y extravagante a través de una diferenciación problemática entre tú (*tu*) y vosotros (*vous*), explicando que en el “lenguaje de la familiaridad” (el dominio del tú, *tu*; la diferencia con el vosotros no tiene fundamento porque, por ejemplo, en inglés no hay dos palabras para estos conceptos) no hay instrucciones o intercambios

17. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 172-173.

18. *Ibid.*

19. Lo que Levinas opina del hogar es muy similar a la afirmación que Rosenzweig pronunció justo después de la Primera Guerra Mundial. El hogar debe proteger la vida y debe ser netamente separada de la ciudad, tal y como el habitar de las demás actividades de la ciudad. “Ya no podemos esperar que permanezcamos una población despojada. Nosotros miramos ‘atrás’, pero no sacrificando nuestra vida a la imagen de la sagrada institución que destruye la vida. No, la institución solo puede ser hogar, así que debemos saber y darnos cuenta de que somos más que una institución, un pueblo judío viviente” (*Wir können heute nicht mehr nackte Menschen bleiben wollen. Wir sehen “zurück” aber nicht so, dass wir unser lebendiges Leben wieder dem lebenszerstörenden Bild einer heiligen Institution opfern würden. Nein, die Institution darf uns nur Haus sein, wir müssen es wissen und wahrmachen, dass wir mehr sind als die Institution, lebendige jüdische Menschen*). F. Rosenzweig, “Lessings Nathan,” en F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, GS, 3, *Zweistromland*, Martinus Nijhof, Dordrecht, 1984, p. 450 (nota sacada de la clase dictada por Rosenzweig a finales de diciembre de 1919).

de opiniones o discursos performativos, disputas o desacuerdos, sino solo un lenguaje sin enseñanza, un lenguaje silencioso, una comprensión sin palabras, una expresión en secreto²⁰. Lo más incierto de Levinas es la increíble contorsión de la idea de Buber (que se exigía para la distinción entre *tu* y *vous*). Él afirma que el diálogo-acción de Buber, es decir, la comunicación entre sujetos o habitantes (que, si queremos seguir la lógica interior-exterior de Levinas, ocurre fuera de la casa) pertenece precisamente a la “casa”, o juego “familiar”, entre un hombre (*Ich*, yo) y una mujer, siendo alteridad (*Du*, Tú). Levinas concluye que con la mujer, o con la mujer en casa, el hombre no habla nunca verdaderamente, ni tartamudea, ni corta el discurso, ni mantiene un intercambio lingüístico de nivel inferior. Los dos emplean su lenguaje por algo que está entre el hablar y el silencio.

Es muy complicado reconstruir ahora todas las consecuencias de la increíble contorsión de la famosa idea de Buber; pero esto depende de la latente incapacidad de los filósofos en general de explicar el habitar en común y el vivir ciudadano. El desplazamiento de la relación Yo-Tú (*Je-Tu*; *I-You*; *Ich-Du*) desde el “exterior”, desde la ciudad, hacia la habitación (la familia, la intimidad, la relación entre un hombre y una mujer) da lugar a un doble problema: por un lado, lleva a una asimetría entre los sexos, una devaluación del lenguaje doméstico, antes que todo en relación con lo femenino y, en segundo lugar, a los hijos. Implica sobre todo que en la casa no hay ningún habitar común (ningún “lenguaje común”). No solo los miembros de una familia no hablan o elaboran un lenguaje, en su espacio de intimidad, sino también ellos están *de facto* muy lejos el uno del otro. Por otro lado, la falta –fuera de la casa– de la relación de la que habla Buber (en la ciudad, en las plazas, en las calles, en las escuelas, en los parlamentos –en una palabra, en las instituciones) implica que la relación entre las personas esté caracterizada por el conflicto (una vez más, por la asimetría), además de la dificultad de construir protocolos que lleven a la ciudad igualdad y participación, por medio de hombres iguales y conciencados. Respecto de esto, la posición del filósofo es imprecisa y desacorde. En lugar de pertenecerle al filósofo el hecho de encontrar nuevas formas de habitación y de inclusión además del matrimonio, de la corporación o de la empresa –más allá de la dudosa distinción entre público y privado–, simplemente el filósofo, por lo general,

20. Este paisaje coincide con el “habitar paisano” o con la manera provinciana de comunicación sobre la que Heidegger escribe el 7 de marzo de 1934 en “*Warum bleiben wir in der Provinz?*”: “Cuando descanso después de una larga jornada laboral, me siento con los paisanos sobre un banco frente a una estufa o a una mesa en la esquina rodeada por iconos, a menudo no nos hablamos (*dann reden wir meist gar nicht*). Fumamos nuestras pipas en silencio. De vez en cuando se nos suelta una palabra... (*Zwischendurch vielleicht fällt ein Wort*)”. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 10.

no habita aquí, no está con los demás, no “se expone al exterior” o a los demás. Cuando el filósofo dice “nosotros” (en lugar de los demás y con los demás, no incluyéndose), preocupándose por la constitución del grupo, estas solo son momentáneas acciones de un líder, limitadas y siempre conflictivas (Heidegger tematizó el “nosotros” en un seminario de 1934, con la intención de constituir un pueblo, en particular el pueblo alemán; mientras que las conferencias que Levinas dictó por muchos años en la sinagoga de París implicaron claramente diferencias entre los grupos y una ciudad dividida, etc.). Es por eso que la situación descrita por Rousseau –y que yo he problematizado– sigue siendo actual como en el pasado (tal vez hoy día aún más): el peligro por la ciudad, la sociedad o la humanidad es constante, la precariedad es permanente, mientras la fuerza del sueño o de la ficción (de la anestesia) que el filósofo emplea para ser excluido del vivir común es cada vez más débil.

Traducción del italiano de M. Colucciello