

THE NEW “PATHOS” OF GERMAN PHENOMENOLOGY.

REFLECTIONS ON THE “RELIGIOUS” CHARACTER OF HEIDEGGERIAN ONTOLOGISM AND ITS APPROACH TO THE “PHILOSOPHY OF HITLERISM”, ACCORDING TO THE YOUNG LEVINAS

Pablo Facundo Ríos Flores

Universidad de Buenos Aires- Conicet, Argentina
pablolafacundorios@gmail.com

Abstract

From his initial stay in Freiburg (1928-1929), the Levinasian reflections remained captivated by “hermeneutics of facticity” and by the new phenomenology prophet: Martin Heidegger. At the beginning of the thirties, Levinas maintained his fidelity to the new orientation, with his new ideal of life, almost a new “religion”. However, after the Nazi rise to power and Heidegger’s adherence to the new regime, his initial fascination with that movement led to a critical revision of the religious character of Heideggerian *ontologism* and his particular “magnetic field”. The goal of this article is to determine how Levinas interprets the new “*pathos*” of “hermeneutics of facticity” and, concomitantly, the elective affinity of Heidegger with “political religion” and “philosophy of Hitlerism”.

Keywords: Nazism, myth, religion, politics, Heidegger, Levinas.

Received: 05 - 04 - 2017. Accepted: 23 - 05 - 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.910>

LA NUEVA “PATÉTICA” DE LA FENOMENOLOGÍA ALEMANA.

REFLEXIONES SOBRE EL CARÁCTER “RELIGIOSO” DEL ONTOLOGISMO HEIDEGGERIANO Y SU APROXIMACIÓN A LA “FILOSOFÍA DEL HITLERISMO”, SEGÚN EL JOVEN LEVINAS

Pablo Facundo Ríos Flores
Universidad de Buenos Aires- Conicet, Argentina
pablolafundorios@gmail.com

Resumen

DesdesuinicialestádaenFriburgo(1928-1929), lasreflexiones levinasianas permanecieron cautivadas por la “hermenéutica existencial” y por el nuevo profeta de la fenomenología: Martin Heidegger. A comienzos de los años treinta, Levinas mantuvo su fidelidad a la nueva orientación filosófica, con su nuevo ideal de vida, casi una nueva religión (Levinas [1931], p. 98). Sin embargo, tras el ascenso del nazismo al poder y la adhesión de Heidegger al nuevo régimen, la inicial fascinación por aquella corriente derivó en una revisión crítica del carácter “religioso” del *ontologismo* heideggeriano y su peculiar “campo magnético”. El objetivo del presente artículo será determinar el modo en que Levinas interpreta la nueva “patética” de la “hermenéutica existencial” y, con ello, la afinidad electiva del pensador alemán con la “religión política” y “filosofía del hitlerismo”.

Palabras clave: nazismo, mito, religión, política, Heidegger, Levinas.

Recibido: 05 - 04 - 2017. Aceptado: 23 - 05 - 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i55.910>

Introducción

Desde fines del siglo dieciocho se va forjando en Europa la conciencia del nacionalismo moderno y “la concepción del estado como educador del pueblo en el culto a la nación” (Gentile, 2007: 18). La sacralización de la patria y la instauración de una “religión secular”, a la base de la idea dieciochesca de la soberanía popular y su legado en el siglo posterior, otorga un valor religioso a la política (Gentile, 2007: 19), cuya función será la de forjar la conciencia nacional a partir de la guía y formalización de un culto en el que el pueblo debe adorarse a sí mismo (Mosse, 2007: 16).

A comienzos del siglo XIX, la utilización de mitos y símbolos nacionales y el “desarrollo de una liturgia que permitiría participar al pueblo en dicho culto” (Mosse, 2007: 16), instaura una nueva política atravesada por una “mística” nacional. Décadas más tarde, esta nueva religión civil se vio fortalecida por dos factores que estimulan aquella devoción: el ascenso del nacionalismo basado en el *Volk* y el desarrollo de los movimientos y políticas de masas (Mosse, 2007: 19). A fines de siglo éstas confluyen en el surgimiento de “varios movimientos nacionalistas y populistas notorios con una base de masas” (Paxton, 2005: 59).

Pero es a principios del siglo veinte que la exaltación del culto a la patria parece encontrar su cémit en la Primera Guerra Mundial que fue percibida por muchos contemporáneos no sólo como una disputa de ideales y visiones de mundo contrapuestas, sino también como una auténtica “guerra de religión y de fe” (Losurdo, 2003: 7). La reivindicación del “cuerpo místico colectivo” y del *pathos* de la comunidad ocupan un lugar central en el chauvinismo exaltado por el conflicto bélico. Sin embargo, esta reivindicación no encuentra su término tras el cese de dicha guerra pues el nuevo escenario no hace más que ahondar y transfigurar los estrechos vínculos entre religión y política. Por otro lado, el ciclo de crisis, guerras y revoluciones abiertas en 1914, que da paso a lo que Traverso denomina la “guerra civil europea” (Traverso, 2009: 51), intensifica la necesidad de repensar los fundamentos de la soberanía popular bajo una metanarrativa salvífica con vistas a la instauración de un nuevo orden social y político. Como

sostiene Roger Griffin, una atmósfera “palingenésica”¹ o de renovación impregna el periodo de entreguerras, en el marco de una experiencia de crisis o situación “liminoide”² (Griffin, 2010: 164-165).

Empero, si bien esta atmósfera de renovación se extiende al conjunto de las naciones del viejo continente, fue la particular configuración palingenésica modernista³ de la “religión política” del fascismo y, más tarde, del nacionalsocialismo, la que representó un auténtico desafío para la conciencia política europea. Ello no sólo por el carácter novedoso de sus diversos mitos y símbolos como de su peculiar liturgia, los cuales constituyeron un verdadero “campo magnético”,⁴ sino fundamentalmente por estimular y convocar con ellos a una particular comprensión de los fundamentos de la “identidad” soberana, del proceso de auto-constitución comunitaria. De este modo, el problema del concepto moderno de “autonomía” y su nueva significación en el periodo de entreguerras encuentra un lugar destacado en los análisis sobre la configuración político-religiosa del nacionalsocialismo, como del fascismo en su conjunto.

¹ Utilizo este término en el sentido expuesto por Griffin, en su obra *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, para referirse al “mito palingénésico” modernista del fascismo, pero cuya significación puede extenderse a otros discursos de *renovación* de entreguerras caracterizados por una triple articulación: la experiencia de una crisis o “situación liminoide”, producto de ciertas circunstancias, culturales, sociales y políticas, favorece la construcción de metanarrativas que exhortan a un retorno a las fuentes de legitimación comunitaria, un “retorno a sí”, el cual deriva en una propuesta de salvación ante la situación crítica comprendida, en algunos casos, como un “nuevo comienzo” (Griffin, 2010).

² Griffin distingue entre situaciones “liminares” y situaciones “liminoides”. Si bien ambas refieren a la confrontación de la sociedad con experiencias críticas que reclaman o incitan a una “regeneración comunitaria”, las últimas se caracterizan por la constatación de una imposibilidad de apelar a formas tradicionales de “renovación” dando lugar a iniciativas que favorecen la creación de un nuevo orden (Griffin, 2010: 164-165). El proceso de identificación debe pasar entonces por la construcción de un nuevo dosel sagrado y no por un simple retorno a formas antiguas (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2011: 34).

³ Sobre el carácter “modernista” del *mito palingénésico* del fascismo, véase: Griffin, 2010.

⁴ Véase: Burrin, 1984/5.

Es en el marco de esta particular atmósfera y preocupaciones de entreguerras que debe comprenderse el inicial acercamiento de Levinas a la fenomenología y su nuevo ideal de vida, casi una nueva “religión” (Levinas, [1931]: 98). El *pathos* palingenésico que impregna la nueva corriente alemana ejerce un fuerte atractivo en aquellos jóvenes pensadores como Levinas interesados en encontrar una salida a la “crisis” que atraviesa Europa, a partir de un “retorno” entusiasta hacia los verdaderos fundamentos de la existencia humana. Pero aquello que parece representar la vía regia para una auténtica renovación de la tradición occidental se ve tensionada, al mismo tiempo, por las posibles resonancias políticas de la convocatoria fenomenológica. Levinas no puede desconocer el peligroso acercamiento entre la nueva comprensión de la “espiritualidad” de la fenomenología alemana y aquel *vitalismo romántico* propugnado por los partidos extremistas que parecen dominar Europa.

Es inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de la espiritualidad. No se fían de la razón, porque contradice su propia vitalidad; no obedecen a la razón que dice ‘sí’, cuando toda su existencia grita ‘no’ (...) creen que la verdad no es una contemplación objetiva de ideas eternas, sino el horrendo grito de una existencia que lucha por ella misma. Es fácil perderse, desequilibrarse cuando uno cree estar oyendo una voz mística en las profundidades de su alma (Levinas, [1933]: 59).

Si bien Levinas es capaz de sortear las iniciales críticas a la nueva orientación fenomenológica por su presunto “misticismo de lo concreto”, la adhesión de Martin Heidegger al nacionalsocialismo lo conducirá a reflexionar críticamente sobre los fundamentos que subyacen a la ontología fundamental. En especial, el filósofo francés examinará el atractivo y significado de la “patética” del pensamiento heideggeriano (Levinas, 2009: 63), su peculiar “campo magnético”. A comienzos de los años treinta esta preocupación se expresa en la pregunta por el carácter *religioso* de la filosofía heideggeriana y la fascinación ejercida

por el nuevo profeta de la fenomenología.⁵ Este interrogante encuentra tras 1933 un sentido específico: la pregunta por la afinidad electiva de la “hermenéutica de la facticidad” con la “religión política” del nacionalsocialismo.

El objetivo del presente artículo es analizar las reflexiones de Levinas sobre la nueva “religión” fenomenológica y, particularmente, de la ontología heideggeriana, intentando comprender su inicial acercamiento a ella, como su posterior alejamiento crítico tras los compromisos asumidos por el pensador alemán con el régimen nacionalsocialista. A su vez, ello permitirá discernir el modo en que Levinas interpreta la nueva configuración salvífica de la ontología fundamental en su acercamiento a la “filosofía del hitlerismo”. Para ello se recurrirá a un examen de algunos trabajos tempranos de Levinas menos frecuentados sin desconocer, al mismo tiempo, aquellos que han recibido un mayor interés crítico por parte de sus intérpretes o exégetas.

La atmósfera de renovación de Friburgo: un nuevo ideal de vida, casi una nueva religión

En su artículo “Friburgo, Husserl y la fenomenología” de 1931, Levinas recuerda su llegada a Friburgo y la atmósfera de renovación que impregnaba por entonces a la “*ciudad de la Fenomenología*” (Levinas, [1931]: 90):

Salvajemente romántica’, la Selva Negra rodea la ciudad de Friburgo, se desliza en su interior y reaparece en su centro mismo. (...) Así la Cultura, alcanzando una universalidad verdaderamente perfecta, se hace extensiva aún hasta aquello que niega y que hace que la Naturaleza misma ofrezca todo cuanto puede ofrecer. La ciudad es pequeña, pulcra y alegre. (...) Sin embargo, es la Universidad la que aporta el impulso vital y el ritmo

⁵ En “Friburgo, Husserl y la fenomenología” Levinas opone las indagaciones spenglerianas y la particular atmósfera de su falso profetismo a la tarea de la “nueva religión” fenomenológica (Levinas, [1931]: 98): “El éxito de Spengler (...) es el de un falso profeta (...) ser fenomenólogo [por el contrario] es poner todo en cuestión, sin llegar, por supuesto, al escepticismo” (Levinas, [1931]: 99).

de la pequeña ciudad universitaria alemana (Levinas, [1931]: 89).

La llegada a la Universidad de Friburgo, a su impulso y ritmo *vital*, parece capturar el alma del joven Levinas. Allí inicia la aventura de la fenomenología como un “eterno debutante en filosofía” o, en todo caso, como “un joven abordando un gran maestro” que, más allá de los debates eternos, necesitara reencontrar los comienzos primeros de la filosofía, sus dudas originales (Levinas, 2009: 59). La convocatoria de la fenomenología a un “retorno a las cosas mismas” no representa, en palabras de Levinas, el sueño irracionalista de un ingenuo realismo o de un misticismo naturalista. Ella exige, por el contrario, la seriedad de una ciencia que penetre la fuente misma del fenómeno, en tanto éste tenga un papel y función en la vida individual y efectiva (Levinas, [1931]: 90). El retorno a la “concretitud” de la vida no representa más que una indagación y reflexión sobre los fundamentos que sostienen el mundo fenoménico, en especial, el mundo “práctico-efectivo”. El desvío fenomenológico se anuncia entonces como una reacción contra la desnaturalización del fenómeno mediante “construcciones abstractas”: “Una interpretación filosófica *construida*, impuesta desde fuera, traiciona su sentido. La *construcción* deforma el fenómeno” (Levinas, [1931]: 90-91).⁶ El mundo “práctico-efectivo” debe ser reconducido mediante

⁶ La referencia a una “filosofía *construida*” parece aludir a la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, en tanto interpretación del fenómeno que presupone la “construcción” representacional, o de otro modo, el principio del simbolismo, en el marco de la disputa que enfrentara en aquellos años al neokantismo y la hermenéutica existencial. Cabe recordar que en 1929, Levinas participó del famoso encuentro de Davos entre Cassirer y Heidegger, tomando resuelto partido por la filosofía del último. La nueva filosofía existencial parecía prometer, según lo recordaba más tarde, una revolución del pensamiento filosófico, anunciar un mundo que iba a sufrir un vuelco, frente a la filosofía neokantiana de Cassirer que representaba un orden que sería abatido (Levinas, 2009: 63). Sólo unos años más tarde y tras la asunción de Heidegger como rector en la Universidad de Friburgo en el contexto de ascenso del nazismo al poder, Levinas se arrepentiría de esta preferencia inicial adquiriendo una punzante conciencia crítica del valor político de dicho encuentro. Sus reflexiones de entreguerras reflejan el desplazamiento de esta fascinación inicial por el maestro de Friburgo hasta su posterior alejamiento crítico, tras los compromisos asumidos por el filósofo alemán con el régimen nacionalsocialista.

la labor fenomenológica a su fundamento filosófico: “cuando lo re-situamos en la vida consciente, en lo individual e indivisible de nuestra *existencia concreta*” (Levinas, [1931]: 91; énfasis del autor).

En su artículo de 1931, Levinas advierte que la convocatoria fenomenológica a un retorno a las fuentes auténticas del mundo práctico-efectivo exige “determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia propia de la conciencia” (Levinas, [1931]: 94). Pero ésta ya no es concebida por los fenomenólogos como “replegada sobre sí misma” sino como “tendida hacia el mundo”, trascendencia propia de la intencionalidad, pero también “inherente al mundo”,⁷ trascendencia *participativa* frente al “intelectualismo” propio de la actitud teórica. La fenomenología se erige así como reconocimiento de una conciencia anclada o remachada al mundo práctico-efectivo, a la “situación concreta”, a la riqueza que tiene la vida concreta (Levinas, [1931]: 95, 97): reivindicación de la inherencia de los sentimientos, de la presencia en el espacio concreto, de lo “usual”, de lo “estético”, de lo “sagrado”, de todo aquello “falseado y empobrecido por las tendencias naturalistas de nuestro tiempo” (Levinas, [1931]: 97). Del positivismo al neokantismo, el mundo parece despojado por la ciencia de su espesor “metafísico”, la fenomenología viene a “reencontrar el mundo perdido de nuestra vida concreta” (Levinas, [1931]: 97). Levinas afirma:

Los fenomenólogos alzan sus gritos de guerra: ‘¡Abajo las construcciones!', ‘¡Vayamos a las cosas mismas!'”.

“Trabajar es la consigna cotidiana de Friburgo”. La “embriaguez del trabajo se mezcla con el gozo y el entusiasmo (...) ‘Los espíritus se despiertan. ¡Qué alegría de vivir!'” (Levinas, [1931]: 97-99).

El espíritu romántico de Friburgo, el nuevo impulso y ritmo vital de la fenomenología, convoca a los jóvenes alemanes y de todo el mundo interesados en abandonar las viejas “construcciones abstractas” al participar de un “nuevo ideal de vida (...) casi una *nueva religión*” (Levinas, [1931]: 98; énfasis del autor).

⁷ Como recuerda Dreizik, la tesis levinasiana de 1930 según la cual la vía iniciada por Husserl prosigue en Heidegger implica “que ‘pensada hasta el final’ la intencionalidad concebida por Husserl conduce al ‘ser en el mundo’ (*In-der-Welt-Sein*) heideggeriano” (Dreizik, 2014: 90).

En "La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande" (1933), Levinas recupera la atmósfera romántica de Friburgo en su análisis de la comprensión de la espiritualidad en la cultura alemana, en especial, en sus reflexiones sobre la tradición pascaliano-romántica. En tanto reacción contra el denominado "positivismo francés" para el cual la vida espiritual separada de la vida biológica alcanza su apogeo en el "pensamiento puro, superior a la imaginación, a los sentidos, a las pasiones" y que se refleja "en la obra teórica del matemático o del físico" (Levinas, [1933]: 53), la fenomenología alemana parte por el contrario "de la existencia espiritual concreta", intentando acceder a "la esfera de lo vital, junto con todo lo que la expresa en la vida psicológica, [y que] constituye la esencia fundamental del alma" (Levinas, [1933]: 55-56). El "intelectualismo" propio de la comprensión cartesiano-neokantiana de lo espiritual y su privilegio del "pensamiento puro" contrasta entonces con el abordaje fenomenológico alemán del mundo práctico-efectivo, cuyos fundamentos orientan la investigación hacia la "vida concreta", esto es, hacia un espíritu *anclado* o *remachado* en la existencia (Levinas, [1933]: 55-56).

Los motivos pascaliano-románticos, descritos por Levinas en 1933, impregnán la comprensión alemana de la esfera de lo espiritual: "El hombre es ese 'yo' concreto, preocupado por su destino, angustiado ante la muerte: la mira a los ojos o huye de ella. Esa angustia y las experiencias que nos brindan los sentidos y las emociones son la tragedia de la existencia humana (...) constituyen un solo complejo dramático. En ese drama se manifiesta la espiritualidad" (Levinas, [1933]: 56). Este gusto por el "drama interior", o por "la riqueza de las profundidades del alma" (Levinas, [1933]: 56), determina la puesta en escena del trabajo escenográfico de la fenomenología alemana, su particular estilo de representación.⁸ Los fenomenólogos modernos de Alemania, sostiene Levinas, llevan a cabo una rehabilitación de todos aquellos

⁸ En sus conversaciones con Poirié, Levinas compara el trabajo fenomenológico, su volverse "hacia la conciencia- hacia lo vivido olvidado que es 'intencional'" para "entender y bien describir las intenciones secretas de la intencionalidad" (Levinas, 2009: 59) con la tarea del escenógrafo "que pasa de un acto a un acontecimiento concreto y está obligado a aportar toda la plenitud de apariencia en que este acontecimiento, finalmente, aparecerá o será verdaderamente visible" (Levinas, 2009: 59), determinando con ello el estilo dramático del fenómeno escénico.

datos “elementales” de la conciencia, las impresiones, las sensaciones, las querencias, relegados a un nivel inferior por la tradición cartesiana de lo espiritual, a través de su incorporación a la intencionalidad de la conciencia (Levinas, [1933]: 57). Desde entonces el “espíritu concreto”, a cuya investigación invita la fenomenología alemana, se puebla de “fuerzas oscuras, pero no ciegas” (Levinas, [1933]: 56). El retorno a las fuentes del mundo práctico-efectivo convoca a una “comprensión existencial” del espíritu *concreto*, de su significación y de su auténtica determinación. La fenomenología como ciencia-comprensivo-existencial del mundo fenoménico no supone un mero conocimiento teórico-especulativo sino una “ciencia”⁹ teórico-práctica¹⁰ que señala al mismo tiempo una “tarea”, que queda definida por la particular organización de la escenificación fenomenológica.

En aquellos años, la figura de Heidegger se transformaba en el principal director de la escena filosófica alemana ejerciendo “una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria” (Levinas, [1933]: 58). Levinas destaca así la renovación heideggeriana de la comprensión de lo espiritual: “Heidegger, al hablar de la ‘realidad espiritual’, ya no utiliza la palabra ‘conciencia’, sino ‘existencia’ (...) dado que quiere realzar lo concreto y lo dramático del alma” (Levinas, [1933]: 58). Pero, ¿en qué consiste este nuevo ideal de vida, esta nueva religión propuesta por la ontología heideggeriana? ¿Cuál es el sentido que orienta los análisis del nuevo profeta de la fenomenología y su comprensión existencial de la *vida concreta*?

⁹ La tensión entre el impulso *vital* del renacimiento fenomenológico y la posibilidad de “ofender la conciencia científica de su fundador Edmund Husserl” (Levinas, [1933]: 90) se hace patente en las tempranas reflexiones levinasianas de los años treinta.

¹⁰ Heidegger se refiere a “la original co-pertenencia de teoría y praxis” (Heidegger, 1999: 186). Asimismo sostiene que la trascendencia de la comprensión ya está implicada en la existencia, esto es, pertenece a la esencia de la existencia humana, lo que denomina “comprensión existencial originaria” (Heidegger, 1999: 227).

La nueva “patética” del pensamiento heideggeriano y su ideal de autonomía

En su artículo “Martin Heidegger y la ontología”¹¹ (1932) Levinas examina las principales categorías y tesis de la nueva ontología fundamental de Heidegger, en especial de su obra *El ser y el tiempo* de 1927. En este estudio, como sostiene Hansel, el joven filósofo actúa todavía de intérprete y de discípulo (Hansel, 2014: 158) a través de la divulgación de la doctrina heideggeriana principalmente en Francia. El pensamiento de Heidegger viene a poner en cuestión, según el análisis levinasiano, la concepción idealista del sujeto, a superar la “actitud gnoseológica” del neokantismo, a desterrar la relación privilegiada de carácter representacional entre sujeto y objeto (Levinas, [1932a]: 94). En torno al problema de la comprensión de la subjetividad, de la personalidad, de la esencia de la existencia humana se abren así, según relata en aquellos años, “dos posibilidades (...) la gnoseológica y la ontológica” (Levinas, [1932a]: 96).

Levinas se pregunta entonces por la “forma original de la trascendencia del alma”, más allá del “intelectualismo” idealista: “la noción de ser y su relación con el tiempo, constituye el problema fundamental de la filosofía heideggeriana- el problema ontológico-” (Levinas, [1932a]: 96-97). La pregunta por la subjetividad se determina por el problema del ser y el tiempo, en particular, el “conocimiento de sí mismo” mediante la comprensión existencial del *Dasein*. No se trata ya de indagar los fundamentos de la conciencia sino, por el contrario, “abandonar la noción tradicional de conciencia como punto de partida, y también la decisión de buscar en el acontecimiento fundamental del ser- de la existencia del *Dasein*- la base de la conciencia misma” (Levinas, [1932a]: 101). El filósofo francés repite así el famoso *dictum* heideggeriano: “*la esencia del hombre es, al mismo tiempo, su existencia*. Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su *manera de ser*, su manera

¹¹ “Martin Heidegger y la ontología” forma parte de una compilación de artículos de Levinas publicada en 1949 bajo el título *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Este estudio es una reproducción parcial, modificada y abreviada, de un artículo aparecido en 1932 (mayo-junio) en la *Revue Philosophique*.

de *ser ahí*, de ‘temporalizarse’’ (Levinas, [1932a]: 100). Levinas resume asimismo las principales tesis de la analítica existencial: la definición ontológica del *Dasein* como ex-sistencia y “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), la “facticidad” (*Faktizität*) del *Dasein* o el hecho de “ser arrojado” en general, la estructura intencional como “cuidado” (*Sorge*), la trascendencia del *Dasein* en el “mundo entorno” (en el “ser a la mano” del “útil”) y en el mundo “junto a otros” (en el “ser con”), la identificación entre la estructura del cuidado, la comprensión y la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), entre otras (Levinas, [1932a]: 103, 105, 108, 112-113).

En este nuevo marco categorial, Levinas reconoce el carácter dramático de la tarea fenomenológica: “*La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana (...)* Para Heidegger la comprensión del ser no es un acto puramente teórico sino (...) un acontecimiento fundamental donde está comprometido todo su destino” (Levinas, [1932a]: 98; énfasis del autor). El *ontologismo*¹² se anuncia así como una tarea práctico-comprensivo-afectiva de la propia existencia, la cual no se presenta de suyo en la cotidianidad sino que exige “el tránsito de la comprensión implícita y no auténtica a la comprensión explícita y auténtica, con sus esperanzas y sus fracasos, [lo que] constituye el drama de la existencia humana” (Levinas, [1932a]: 99). La puesta en escena heideggeriana convoca a los jóvenes fenomenólogos a vivir la tarea dramático-existencial de un retorno a las fuentes primeras o fundamentos ontológicos de la subjetividad, pasando “de la comprensión implícita del ser a la comprensión explícita (...) una tarea de dominio y de dominación en el seno de la ingenua familiaridad con la existencia que quizá hará saltar la seguridad misma de esta familiaridad” (Levinas, [1932a]: 99).¹³

¹² Hansel recuerda que Levinas recurre en 1932 al término “ontologismo” para referirse a la doctrina heideggeriana expuesta en *El ser y el tiempo*, esto es, a la *ontología* del pensador alemán, su renovación del problema del ser y las principales tesis de su obra de 1927 (Hansel, 2014: 166). No obstante, este término adquiere más tarde un sentido más amplio como denuncia de la “filosofía del ser”, de su brutal proceso de “autoafirmación” o “identidad” (Levinas, [1935]: 77) que Levinas reconoce, aunque no exclusivamente en ella, tras las “filosofía del hitlerismo”.

¹³ Sobre la metáfora de la “seguridad” como expresión de la *Gesellschaft* o *Zivilisation* moderna, en contraposición con la auténtica *Gesellschaft*, propio de la

El proceso de conversión ontológico-existencial de la nueva "religión" fenomenológica (Levinas, [1931]: 98) supone un nuevo ideal de autonomía. La comprensión del ser implica la "temporalización" del tiempo propia de la existencia humana (Levinas, [1932a]: 99; Barash, 2012: 444), el "retorno a sí" como un acto auto-poiético que no puede limitarse a un mero conocimiento de sí (Levinas, [1932a]: 100-101) sino que se constituye en un proceso dramático-existencial de "*ser-se*". Levinas define de manera precisa la reversión de aquel ideal por el *ontologismo*:

No significa un retorno a la noción de conciencia interna (...) no es una *toma de conciencia*, una constatación pura y simple de lo que se *es* (...) sino que esta *comprensión es la dinámica misma de esta existencia, es este poder mismo sobre sí*. En este sentido, la comprensión constituye el modo en que la existencia es sus posibilidades: lo que era *toma de conciencia* deviene *toma sin más* (...) En el lugar que la filosofía tradicional reservaba a la conciencia, la cual en tanto que *toma de conciencia* permanece serena y contemplativa, exterior al destino y la historia del hombre concreto del que toma conciencia, Heidegger introduce la noción de *Dasein que comprende sus posibilidades* pero que, en tanto que *comprendor*, lleva a cabo *ipso facto* su destino, su existencia ahí delante (...) la conciencia se torna inseparable del destino y de la historia del *hombre concreto*: ambos son una y la misma cosa (Levinas, [1932a]: 111).

En el drama existencial del "ser en el mundo" las posibilidades abiertas para el *Dasein* no son "posibilidades lógicas que se ofrecen a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias" (Levinas, [1934]: 12) sino que "el hombre está *siempre* arrojado en medio de posibilidades respecto de las cuales *siempre* ya está comprometido, *siempre* ha aceptado o rehusado" (Levinas, [1932a]: 110); la existencia humana se define mediante esta "facticidad" (*Faktizität*). El hombre no *tiene* sus posibilidades sino que *es* sus posibilidades, "la base de la existencia sólo puede ser, por tanto, un poder aceptar o rehusar sus

"ideología de la guerra", véase: Losurdo, 2003.

propias posibilidades: una posibilidad fundamental de retornar sobre sí mismo” (Levinas, [1932a]: 110). Levinas recupera así el término heideggeriano de *Geworfenheit* que traduce como “derelicción”: “El *Dasein* siempre está arrojado (*rivé* o *voué*)¹⁴ en medio de sus posibilidades” (Levinas, [1932a]: 112). Pero ello no significa, sostiene el filósofo francés, una complacencia en lo de sí pues “el *Dasein* existe en su predisposición más allá de la situación impuesta” (Levinas, [1932a]: 113). Levinas recurre al concepto heideggeriano de *Entwurf* o proyecto esbozado, en el que el *Dasein* “sin librarse de la fatalidad de la derelicción (...) está más allá de sí gracias a su comprensión” (Levinas, [1932a]: 113). En este particular anudamiento entre *Geworfenheit* y *Entwurf* que, según Levinas, “muestra bien la oposición de la derelicción al proyecto” (Levinas, [1932a]: 113), se estructura el nuevo ideal de autonomía del *ontologismo* fundamental que constituye la base de la puesta en escena heideggeriana y su particular metanarrativa palingenésica. Asimismo revela la oposición fundamental “entre el *Eigentlichkeit*, la ‘autenticidad’, y la *Uneigentlichkeit*, la ‘inautenticidad’, ‘modos cardinales del ser-ahí’” (Bourdieu, 1991: 81).

La analítica existenciaria propone su propia lectura de la “caída social” o el “modo de ser” inauténtico.¹⁵ Levinas señala el fenómeno de la “caída” (*Verfallen*) como tercer carácter de la existencia, junto a la *derelicción* y el *proyecto* (*Geworfenheit* y *Entwurf*), recordando la advertencia heideggeriana de despejar de aquella noción toda impronta moral o teológica. La “caída” se comprende como un modo de ser del *Dasein* en que este huye del carácter auténtico de su existencia, recayendo en la vida cotidiana o cotidianidad (*Alltäglichkeit*) (Levinas, [1932a]: 114). Levinas retoma así los análisis sobre la analítica del *Dasein* caído y sumergido en la *vida cotidiana*, su “impropiedad original”, sobre el imperio del “uno” o del “Se”, de la “charlatanería”, la “verborrea”, el

¹⁴ En la versión abreviada del estudio “Martin Heidegger y la ontología” publicada más tarde en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Levinas sustituye, tal como recuerda Dreizik, el término “*rivé*” por una de sus traducciones usuales al francés, la de Henry Corbin a los fragmentos de *El ser y el tiempo*: el término “*voué*” (Dreizik, 2014a).

¹⁵ Sobre la “jerga de la autenticidad” y sus connotaciones filosófico-políticas, véase “La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana”, en Adorno, 2008: 393-499.

"tiempo de los relojes", la alienación en la función profesional o el rol social, etc. (Levinas, [1932a]: 114).

Frente a la "caída social", al "estado de caído", la filosofía se ve conminada a detenerse (*epoché*) y "*remontar la pendiente* (...) [esa] tendencia hacia la comprensión auténtica de sí mismo" (Levinas, [1932a]: 116). Levinas anuncia así la convocatoria palingénésica heideggeriana a un "retorno a sí": la "llamada que oye el *Dasein* caído y disperso en las cosas que, para Heidegger, equivale al fenómeno original de la 'conciencia moral' (*Gewissen*)" (Levinas, [1932a]: 116). Esta "conciencia moral" (*Gewissen*), prosigue Levinas en su reconstrucción de la analítica existencialista, está determinada por un particular "temple de ánimo" (*Stimmung*), pues toda comprensión se efectúa siempre en una disposición afectiva (Levinas, [1932a]: 118). Es en la *angustia* ante la muerte donde el *Dasein* se comprende de manera auténtica "en tanto es devuelto a la posibilidad *desnuda* de su existencia" (Levinas, [1932a]: 119). Auténtica conversión de la "conciencia moral", la angustia hace que la existencia retorne a sí misma, salvándola de la dispersión en el mundo y revelándole de manera aguda su existir como "ser-en-el-mundo" (Levinas, [1932a]: 120). Frente a la caída del *Dasein* en la cotidianeidad, junto con la comprensión impropia de sí que caracteriza el "intelectualismo" y su "toma de conciencia", el filósofo alemán esboza entonces su proyecto dramático de "auto-constitución" bajo un proceso comprensivo-afectivo-existencial "auténtico" de *ser-se*.

¿La filosofía existencial de Heidegger o un 'retorno de lo religioso'?

Tras el avance del nazismo y del fascismo en Europa, con su cuestionamiento del "racionalismo" liberal de Occidente y su llamado a participar de una nueva "religión política", el *ontologismo* heideggeriano y su crítica al idealismo occidental fue pronto acusado de promover cierta tendencia mística o irracionalista. Si bien en 1933, Levinas notaría que la nueva concepción fenomenológica se acercaba peligrosamente al ideal de espiritualidad defendido por los partidos políticos extremistas en Alemania, consideraba que aquellas expresiones políticas no eran más que "una desviación del ideal alemán" (Levinas, [1933]: 59) o, en todo caso, una degeneración hacia formas cómicas o peligrosas respecto de una concepción considerada noble (Levinas, [1933]: 64). Sin embargo, la toma del poder por parte del "hitlerismo" y la adhesión al nuevo

régimen de aquel que fuera considerado por Levinas como el discípulo más original de Husserl y cuyo nombre es la gloria de Alemania, Martin Heidegger (Levinas, [1931]: 100), deviene un auténtico “revés amoroso” que pone en duda la cautela levinasiana de separar la hermenéutica existencial de las “desviaciones políticas”. Desde entonces, Levinas intentó descubrir el significado y orientación de “la nueva *patética* del pensamiento” (Levinas, 2009: 63) heideggeriano, con el objetivo de determinar su afinidad electiva con el nacionalsocialismo. Esta inquietud se traslada pronto a una indagación sobre el sentido del movimiento fenomenológico que Levinas caracterizaba en 1931 como “un nuevo ideal de vida, una nueva página de la historia, casi una nueva religión” (Levinas, [1931]: 98).

En la reseña crítica de 1937 a *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts* de Hans Reiner, Levinas sostiene que el punto de mayor interés del trabajo consiste en un problema apasionante que afecta a todos aquellos interesados en el movimiento fenomenológico: la posibilidad de la existencia de una “filosofía religiosa” en el pensamiento de Heidegger (Levinas, 1937b: 259-260). La pregunta por el significado de la filosofía heideggeriana se entrecruza, de este modo, con la preocupación por determinar el tipo de aproximación representada por la ontología fundamental, el “espíritu” que impregna el método fenomenológico propio de la analítica existencial. Levinas analiza bajo esta perspectiva las reflexiones y orientación del trabajo de Reiner que permanece fiel al pensamiento del maestro.

Tanto Heidegger como sus discípulos, sostiene Levinas, no buscan ya como los idealistas las condiciones de la objetividad de las representaciones; el “espíritu” no es para ellos una conciencia representacional sino una existencia en la cual el *drama* es el drama mismo de lo real (Levinas, 1937b: 260). En este drama lo “verdadero” y lo “falso” ya no se mide por las reglas de la lógica trascendental sino por la “auténticidad” de esa existencia, esto es, por un cierto “modo de ser” que debe responder a aquello que *se es* propiamente (Levinas, 1937b: 260). En este marco interpretativo, que acepta tanto la inspiración general de Heidegger como sus categorías y terminología, Reiner recupera entonces los análisis sobre la existencia humana finita, angustiada, librada a la muerte, contenidos en *El ser y el tiempo*. Esta orientación fenomenológica embiste contra la vieja teología y si bien da como resultado, según la perspectiva de Reiner, el natural “ateísmo” del alma

humana, este "ateísmo es la condición de una fe digna de ese nombre, capaz de revolucionar el alma humana y de quebrar sus estructuras fundamentales".¹⁶ Afirma que es posible salir de la "desesperanza" del *Dasein* por el movimiento trascendente de la "creencia"; la "fe" es la vía de superación del abismo de la angustia heideggeriana (Levinas, 1937b: 259). Esta fe no es para el autor ni una contemplación, ni una disposición fundamental de la existencia humana, pues desborda los límites de la condición humana (Levinas, 1937b: 259).

A partir de esta concepción de la creencia o la fe Reiner traduce en un lenguaje heideggeriano ciertas descripciones banales de la teología clásica (sobre el Dios creador, la salvación, el profetismo, la conversión, etc.), sin dejar de pagar tributo incluso a todas las tendencias que afectan entonces al "alma religiosa en Alemania": justificación de un "cristianismo ortodoxo" y un "cristianismo alemán", de un "paganismo germánico" y de un culto al *Führer* y la raza (Levinas, 1937b: 259). La crítica de Levinas al estudio de Reiner, sin embargo, no se dirige hacia estas reflexiones consideradas por el filósofo francés como "menos interesantes", sino al intento del autor alemán de superar la filosofía existencial de Heidegger permaneciendo fiel, no obstante, "a la base ontológica de la creencia en la estructura *existencial* de la *realidad humana* del *Dasein*".¹⁷ Por un lado, Levinas apunta críticamente contra aquello que Reiner en tanto "buen heideggeriano" no ignora, esto es, que la "angustia" de la finitud no representa un *terminus a quo* en la configuración existencial sino que para Heidegger el "valor de la desesperanza" [*"courage de la désespoir"*] es la suprema dignidad del *Dasein*, que la angustia es la autenticidad misma, y que cualquier "fe" que intente superarla es juzgada precisamente de traición o destrucción del carácter auténtico de aquella "transfiguración" (Levinas, 1937b: 260). Por otro lado, Levinas advierte que mientras los discípulos de Heidegger imaginen superar al maestro partiendo de la angustia existencial y hablando del amor y de la fe, no hacen sino fracasar en sus intentos de superación pues no acometen contra los presupuestos ontológicos que

¹⁶ "cet athéisme serait la condition d'une foi digne de ce nom, capable de révolutionner l'âme humaine et de briser ses structures fondamentales" (Levinas, 1937b: 260).

¹⁷ "la base ontologique de la croyance dans la structure *existentielle* de la *réalité humaine* du *Dasein*" (Levinas, 1937b: 259).

subyacen a la analítica existencialia. De este modo, mientras que Reiner reconoce en la “superación” de la teología tradicional por parte de la filosofía heideggeriana, la condición de posibilidad de un “ateísmo” sobre el que puede levantarse una “filosofía de la fe”, Levinas insiste en la necesidad de indagar, por el contrario, los fundamentos sobre los que se asienta la estructura de la trascendencia del *Dasein*, cuya particular articulación torna irrisorio cualquier intento de ir “más allá” de la filosofía heideggeriana sin determinar previamente el modo de comprensión ontológica o concepción de la espiritualidad abierta por su pensamiento.

Tras su reseña crítica a la obra de Reiner, Levinas analiza asimismo el estudio de Arnold Metzger *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung*. Este estudio comparte, según Levinas, la misma pretensión de Reiner y de un buen número de jóvenes discípulos de Husserl de ir “más allá” de la fenomenología, aunque se concentra en determinar el sentido de este movimiento de ideas ubicándolo en la evolución del pensamiento occidental (Levinas, 1937c: 261). La unidad de inspiración del movimiento fenomenológico consiste para Metzger en superar radicalmente el “relativismo” (Levinas, 1937c: 261). Este último no se reduce al mero escepticismo sino a la experiencia en el pensamiento moderno de una perdida de la certeza de su acceso al ser, fundada al mismo tiempo sobre la certeza cristiana de salvación, sobre la relación entre el hombre y su Salvador (Levinas, 1937c: 261). Nuevamente el centro de atención respecto del movimiento fenomenológico se entrecruza con el problema religioso de una búsqueda de reparación a la “crisis espiritual” y el intento de presentar una nueva alternativa salvífica al antiguo drama teológico.

Levinas destaca entonces el paralelismo trazado por Metzger en su estudio *Phänomenologie*: así como Nicolás de Cusa en un mundo finito “manchado” de no-ser encuentra en el alma humana el punto de apoyo que refleja el ser infinito de Dios, privilegio del alma que es el telón de fondo del *cogito* cartesiano, la fenomenología no es más que una alternativa al problema metafísico de una búsqueda de un nuevo terreno de la trascendencia frente a la perdida de certeza de aquella resolución (Levinas, 1937c: 261). En el estudio de Metzger, Levinas examina entonces el análisis de aquél sobre la disputa de la nueva orientación metafísica fenomenológica contra el “positivismo relativista”:

[La fenomenología] ha comenzado por una rehabilitación del mundo concreto que el positivismo relativista reducía a relaciones físico-matemáticas; se reencontró con el pensamiento de *Dilthey* quien, para escapar al relativismo del pensamiento intelectual, ha buscado refugio en la noción de la *vida* de un *ser-fuerza*, de un *ser-estructura*, de una *forma inmanente a la materia*.¹⁸

Según la perspectiva comentada, la fenomenología supera este "refugio" en la noción de *vida* ingresando a un *acceso cierto* al ser, demandando garantías a la vida de su valor para el ser. Este pasaje corresponde al movimiento que va desde la doctrina husseriana de la evidencia en las *Investigaciones lógicas* hacia la teoría de la conciencia trascendental en *Ideas*. Metzger traza entonces la curva del pensamiento occidental moderno desde la concepción del sujeto de Nicolás de Cusa y Descartes a la perspectiva trascendental de Husserl. Pero fiel al legado heideggeriano acusa a este último de subestimar el valor "ontológico" del sujeto (Levinas, 1937c: 261). La "filosofía existencial" de Heidegger, en su intento de comprender la función de trascendencia en el sujeto y la angustia como un "temple de ánimo" fundamental, representa una superación de la concepción de la trascendencia idealista hacia el "ser absoluto". El pensamiento del filósofo de Friburgo simboliza, de este modo, el término *final* de la fenomenología (Levinas, 1937c: 262).

Esta lectura progresiva de la tradición fenomenológica por parte de Metzger, que recuerda las primeras aproximaciones levinasianas al pensamiento de Husserl,¹⁹ convoca al igual que el estudio de Reiner a un "más allá" de la fenomenología por la vía de un nuevo "idealismo", un

¹⁸ "Elle a débuté par une réhabilitation du monde concret que le positivisme relativiste réduisait à des relations physico-mathématiques; elle se rencontre avec le pensée de *Dilthey* qui, pour échapper au relativisme de la pensée intellectuelle, a cherché refuge dans la notion de la *vie* d'une être-force, d'un être-structure, d'une *forme immanente à la matière*" (Levinas, 1937c: 261).

¹⁹ La lectura progresiva de la tradición fenomenológica puede encontrarse en la tesis de Levinas de 1930, donde sostiene "que 'pensada hasta el final' la intencionalidad concebida por Husserl conduce al 'ser en el mundo' ('In-der-Welt-Sein') heideggeriano" (Dreizik, 2014: 90), como en su artículo "Martin Heidegger y la ontología" de 1932, donde analiza "la idea de intencionalidad elaborada por Husserl y pensada hasta sus últimas consecuencias por Heidegger" (Levinas, [1932a]: 102).

“idealismo metafísico” que “renunciando al racionalismo (...) percibiría en el sujeto su esencia trascendental, su nostalgia del *real absoluto*- infinito y eterno”.²⁰ Pero al igual que en Reiner, este llamado a un “idealismo metafísico” cuyo lenguaje sigue siendo netamente heideggeriano permanece, según Levinas, todavía problemático (Levinas, 1937c: 261-262). Tras el recaudo del filósofo francés respecto de esta “curva armoniosa” presupuesta por Metzger se percibe nuevamente su interés por una revisión crítica del ideal de “trascendencia” de la ontología heideggeriana, de su particular interpretación de la “crisis espiritual” y de su configuración salvífica.

En su “Carta a propósito de Jean Wahl” de 1937, artículo publicado en el *Bulletin de la société française de philosophie* y cuya fuente fue su correspondencia con Wahl a propósito de la exposición “Subjectivité et Transcendance” de éste,²¹ Levinas enfrenta la difícil tarea de analizar el significado de la filosofía existencial, o más específicamente, el sentido de aquel “campo magnético” representado por la ontología fundamental de Heidegger en el periodo de entreguerras, al evaluar su posible trasfondo “religioso”.

Para Jean Wahl, sostiene Levinas, “la filosofía existencial comporta, de hecho, un número de nociones de origen teológico. Kierkegaard las representa como tales. Heidegger y Jaspers intentan secularizarlas” (Levinas, 1937a: 101). El problema del trasfondo “religioso” de la filosofía existencial, como de una posible “secularización” por parte de ésta de los conceptos teológicos, ocupa el centro de análisis del artículo de Levinas. Para Wahl, prosigue, el “campo magnético” de la filosofía existencial se halla precisamente en esta particular adopción y reconducción de aquellas nociones de la teología hacia el terreno de la nueva ontología fundamental. Ello constituye el mayor atractivo de aquel pensamiento y le asegura su vínculo con lo *concreto* (Levinas, 1937a: 101). La tesis de Wahl puede resumirse así: el existencialismo no

²⁰ “renonçant au rationalisme (...) apercevrait dans le sujet son essence transcendantale, sa nostalgie du *réel absolu*- infini et éternel” (Levinas, 1937c: 262).

²¹ La exposición de Jean Wahl “Subjectivité et Transcendance” fue pronunciada el 04 de diciembre de 1937 en la *Société française de philosophie*; la correspondencia de Levinas se publicó en el N° 37 del *Bulletin* de aquella institución.

es más que una secularización de los conceptos teológicos, su influencia se nutre de aquel viejo fondo religioso.

Para Levinas, la reducción de la nueva orientación del pensamiento existencial o, más específicamente, del *ontologismo* heideggeriano a la "tesis de la secularización" debe ser, no obstante, esclarecida: "Podríamos preguntarnos si el vínculo entre la teología y la filosofía existencial no es al mismo tiempo más profundo y –en lo que respecta a Heidegger– menos determinante para la filosofía existencial de lo que Jean Wahl sostiene" (Levinas, 1937a: 101). Por un lado, Levinas considera que la profundidad de este vínculo está basado en los problemas a los que la filosofía existencial viene a responder y que coinciden, "a condición de no limitar la teología a la dogmática de una religión positiva cualquiera", con los problemas a los que la dogmática intenta proveer de respuestas, esto es, "el simple y desnudo hecho de la existencia del hombre moderno" quien para el existir sigue siendo "conocer la soledad, la muerte y la necesidad de salvación" (Levinas, 1937a: 101). Levinas considera que aún frente a la constatación moderna de la "muerte de Dios", del "discurso sobre la ausencia de Dios", aquellos problemas mantienen sin embargo su vigencia (Levinas, 1937a: 101). Su vínculo con lo "concreto" no deriva, desde esta perspectiva, de una situación accidental sino, por el contrario, de su co-pertenencia con la existencia misma del hombre en tanto existente. El problema mismo de existir deviene así en la nueva orientación filosófica un asunto intrínsecamente "religioso", el estudio del existir humano se conecta *ipso facto* con dicha preocupación: "Lo que vincula a la filosofía de la existencia con la teología es, ante todo, su objeto mismo, la existencia; hecho por otra parte que si no es teológico, sí es al menos religioso" (Levinas, 1937a: 101- 102).²²

²² En su reseña del mismo año a "Kierkegaard et la philosophie existentielle (*Vox clamantis in deserto*)" de L. Chestov, Levinas se refiere a las categorías existenciales de la psicología religiosa abiertas por el pensamiento kierkegaardiano, replanteadas tras las trágicas condiciones de posguerra por Jaspers y Heidegger en Alemania (como por Jean Wahl y Gabriel Marcel en Francia), en torno al sufrimiento del individuo, la muerte y la salvación. Estas categorías analizadas por la nueva filosofía existencial siguen teniendo, según Levinas, un valor incuestionable para la conciencia europea, aunque su significado permanece vinculado a la tensa relación entre el legado judeo-cristiano y el espíritu griego. Este último se mantendría, no obstante, como un garantía y resguardo contra algunas concepciones tendientes a un vulgar irracionalismo o a nuevas doctrinas de la violencia (Levinas, 1937d).

Sin embargo, Levinas señala un segundo aspecto problemático en torno al vínculo entre la teología y la filosofía existencial. Según Wahl, tal como fue expuesto previamente, el atractivo o “campo magnético” de esta última se funda en una “secularización” de las nociones teológicas. Levinas advierte que este proceso de secularización no debe ser comprendido como una suerte de “encubrimiento” de aquella procedencia. Para Heidegger, afirma, “laicizar una noción no equivale a camuflar su aspecto religioso” (Levinas, 1937a: 102). La filosofía de la existencia no representa entonces una mera “ideologización” de la teología, en el sentido elemental de encubrimiento, sino que está determinada por su aspiración a “superar el punto de vista teológico” (Levinas, 1937a: 102). El centro de atención respecto al vínculo entre teología y filosofía existencial se desplaza, de este modo, de la mera constatación de un paralelismo o continuidad entre ambas, hacia el significado peculiar que adquiere la traducción de aquel trasfondo religioso por parte de la nueva orientación filosófica: “De ahí que el problema de la relación entre la filosofía de Heidegger y la teología dependa del sentido que tome esta laicización. El punto sobre el cual se lleve a cabo será, en efecto, el punto neurálgico de su filosofía” (Levinas, 1937a: 102).

Levinas retorna así a la distinción heideggeriana entre la actitud óntica y la ontológica, a partir de la cual el filósofo alemán ha intentado alejarse de la teología. La ontología fundamental apunta contra la “actitud teológica” considerándola como una comprensión óntica de la existencia (Levinas, 1937a: 102). El análisis levinasiano remite así al famoso §10 de *El ser y el tiempo*, en el que Heidegger intenta deslindar la analítica del “ser ahí” respecto de sus aproximaciones impropias. El filósofo alemán apunta allí contra la definición teológica del hombre como “*ens finitum*” dotado de alma, subsidiaria aún del hilo conductor griego del hombre como “*animal rationale*”, y cuya idea de “trascendencia” permanece manchada de “intelectualismo” (Heidegger, [1927]: 60-61). Heidegger remite a las palabras de Zwinglio: “Pues con el hombre *tener la vista* puesta en Dios y su palabra, claramente indica que es por naturaleza algo próximamente afiliado a Dios, algo muy *parecido*, algo que tiene *relación* con él, todo lo cual mana sin duda de que está creado a la *imagen* de Dios” (Heidegger, [1927]: 61).

La antropología tradicional se funda, según Heidegger, en una comprensión óntica del *Dasein* y de la trascendencia, esto es, en su reducción a una “unidad corpórea-anímico-espiritual” que alimenta

más tarde, en la época moderna, a la idea de sujeto como *subjectum*: “La definición cristiana fue deseologizada en el curso de la Edad Moderna”, junto con el hilo conductor griego “se enredan en la antropología moderna con el partir metódicamente de la *res cogitans*, de la conciencia” (Heidegger, [1927]: 61). La teología sigue anclada, según la perspectiva heideggeriana, a una “interpretación de la trascendencia como contacto con un ‘ente’” (Levinas, 1937a: 103) propio de la actitud “teórica”, en el anudamiento entre la antropología tradicional griega, cristiana y moderna.

La nueva preocupación por el problema del “ser”, la nueva interpretación de la “trascendencia” del *Dasein*, la investigación sobre “las condiciones ontológicas de las diferentes situaciones de la existencia efectiva, de pasar de la comprensión óntica y existencial a la comprensión que [Heidegger] llama ontológica y existenciaria” (Levinas, 1937a: 103), aspiran a superar la “orientación teológica” y, con ello, el privilegio moderno de la “actitud teórica” de la conciencia. La filosofía existencial no es sino, desde esta perspectiva, el descubrimiento y la adopción de una actitud “propia” que revela los fundamentos auténticos del ser del existente, “olvidados” por la antropología tradicional. Sin embargo, una indagación sobre el significado o valencia de este movimiento de reversión del espíritu teológico, del proceso de “laicización” propio de la ontología fundamental, de la determinación de su modo de comprender el carácter “religioso” de la existencia del hombre moderno, conduce nuevamente a los análisis ontológicos heideggerianos y su peculiar configuración palingenésica.

Tras la asunción de Heidegger como rector en la Universidad de Friburgo en 1933 y su adhesión al nacionalsocialismo, la pregunta por el carácter “religioso” de la filosofía existencial, de este “nuevo ideal de vida”, de esta “nueva religión” a las que los mejores espíritus se ven atraídos o caen fascinados (Levinas, [1931]: 98-99), lleva pronto a Levinas a preguntarse por el vínculo entre la “patética del pensamiento” heideggeriano y aquel movimiento que conduce al maestro de Friburgo a vislumbrar el cumplimiento o puesta en marcha de un auténtico *inicio*: la “filosofía del hitlerismo”.

Lévy-Bruhl, la “mentalidad primitiva” y la orientación de la filosofía contemporánea: la constitución de un “idealismo mítico”

Con vistas a analizar las reflexiones levinasianas de los años treinta sobre la relación entre la “filosofía existencial” de Heidegger y la nueva “filosofía elemental²³ del hitlerismo”, resulta pertinente efectuar un breve rodeo argumentativo previo. En “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” de 1957, Levinas parece brindar una sugerente hipótesis de lectura respecto de la relación entre la filosofía contemporánea, en particular la fenomenología alemana, y las investigaciones de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento “primitivo” o “mítico”, que puede conducir al núcleo central de sus reflexiones de entreguerras.

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” de 1933, Levinas ubica el pensamiento de Durkheim y Lévy-Bruhl dentro de la tradición positiva o cartesiana de lo espiritual.²⁴ Al comienzo de su artículo de 1957 reconoce nuevamente el legado

²³ Cabe recordar que el concepto mismo de lo “elemental” había sido empleado por Durkheim para referirse a los modos de representación religiosa de las denominadas “sociedades primitivas”, en su reconocida obra de 1912: Durkheim, Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, Alcan.

²⁴ Si en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” Levinas incluye las investigaciones de Durkheim y Lévy-Bruhl dentro de la tradición y comprensión “cartesiana” de lo espiritual, años más tarde en *De la existencia al existente* de 1947 señala una diferencia significativa entre la idea de *participación* introducida por Lévy-Bruhl y la concepción de lo sagrado de Durkheim. En la concepción durkheimiana de las “representaciones colectivas” lo sagrado se distingue de lo profano por los sentimientos que provoca, pero estos siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto (Levinas, [1947]: 81). “La impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas [es para Durkheim] (...) el Dios ‘todavía’ impersonal, de donde saldrá un día el Dios de las religiones evolucionadas” (Levinas, [1947]: 81). Pero la idea de Lévy-Bruhl de la “participación” mística trae a escena una concepción que parece “destruir las categorías que servían, hasta entonces, para la descripción de los sentimientos suscitados por lo ‘sagrado’” (Levinas, [1947]: 81).

"positivista" de las ideas de Lévy-Bruhl: su análisis sobre el "mentalidad primitiva", afirma, está presidido por una filosofía que "remite a un empirismo muy cercano al positivismo, y en todo caso a un empirismo intelectualista" (Levinas, [1957]: 55). Sus conceptos fundamentales se someten a la jurisdicción de la ciencia; la "mentalidad primitiva" aparece como objeto o tema (algo inferior) de una mentalidad que se habría librado de ella, aquella "que en el siglo XVIII se atribuiría a 'las Luces'" (Levinas, [1957]: 55). La "mentalidad primitiva" puede ser abordada entonces como un objeto por medio del método propio de las ciencias de la naturaleza. Pero, afirma Levinas, las propias investigaciones del antropólogo francés lo conducen a nociones que ponen en cuestión este modo de acceso a la realidad, esto es, al ser estructurado como Naturaleza. Sus hallazgos quiebran sus propios marcos interpretativos y preparan o abonan el terreno para una nueva comprensión de lo espiritual (Levinas, [1957]: 56). Levinas vincula esta particular reversión de las categorías tradicionales llevadas a cabo por los estudios de Lévy-Bruhl con aquella que habría efectuado la fenomenología alemana en aquel periodo.

Por un lado, esta reversión supone un cambio en el modo de comprender las *condiciones de la experiencia y el acceso a la realidad*. La "mentalidad primitiva" no puede interpretarse ya, según Lévy-Bruhl, a partir de las categorías propias de la representación (Levinas, [1957]: 56-57). Haciéndose eco del anti-intelectualismo bergsoniano el antropólogo francés se refiere a la "mentalidad primitiva" como aquella que "no está simplemente mezclada con elementos emocionales sino que está orientada por ellos de un modo original" (Levinas, [1957]: 59). La emoción "primitiva" posee una cierta trascendencia, esto es, no es un estado mental sino que ostenta una cierta "intencionalidad", de allí "una determinada categoría del ser, la de lo sobrenatural y de lo místico" (Levinas, [1957]: 59). Del mismo modo, la fenomenología alemana contemporánea prepara la "ruina de la representación" en su estudio de la trascendencia de la "intencionalidad" y su concepción del sentimiento o la afectividad como "contacto con el ser", como *participación* en el ser bajo el signo del dominio y la posesión, en este estar "comprometido" en el ser (Levinas, [1957]: 59). Por otra parte, esta nueva concepción de lo espiritual implica un quiebre de la *metafísica del "sujeto"* como sustantividad o *subjectum*. Contra la prioridad lógica y gramatical del sustantivo, la noción de "participación" propia de la "mentalidad primitiva" desubstancializa la substancia, lo que supone una subversión

de las categorías clásicas sobre el sujeto (Levinas, [1957]: 61-62). La fenomenología, por su parte, en su promoción de la experiencia afectiva emancipada de la prioridad del sustantivo, inaugura una estructura del ser ligada a la *acción* y al *adverbio*, como en el caso de Heidegger, para el cual los seres aparecen en el mundo ya no como sustantivos sino como participando en un campo o atmósfera (Levinas, [1957]: 61). Por otro lado, *el vínculo con la exterioridad* no se comprende entonces como la relación con un “mundo representado”. La “participación mística”, según Lévy-Bruhl, se transforma en un tiempo y espacio sentido y comprometido en una red de participaciones místicas con el grupo social, las generaciones, la tierra, etc. (Levinas, [1957]: 64-65). Los fenomenólogos, en sentido análogo, conciben la relación con la exterioridad como fundada en una “participación existencial” temporo-espacial, en un estar “arrojado” y comprometido en el “nudo existir”, un “despliegue, como eficacia, influencia, dominio y transitividad” (Levinas, [1957]: 64).

En el marco de este anudamiento entre las reflexiones del antropólogo sobre la “mentalidad primitiva” y los nuevos conceptos de la fenomenología alemana, y en particular de la filosofía existencial heideggeriana, Levinas lanza una aguda observación. Esta nueva concepción de lo espiritual como “mentalidad”, que Lévy-Bruhl vislumbra y que la fenomenología asume,²⁵ no es sino una idea “moderna”. Mientras que Lévy-Bruhl descubre en la “mentalidad primitiva” una nueva comprensión de lo espiritual que viene a poner en cuestión sus propios marcos interpretativos, dentro de la tradición del “positivismo” cartesiano, la filosofía existencial heideggeriana, según dicha hipótesis, coincide insospechadamente con las determinaciones adscriptas por aquel a dicha mentalidad pero atribuyéndosela paradójicamente a la estructura existencial del *Dasein*. Aquello que para Lévy-Bruhl representa un modo heterogéneo a la conciencia europea occidental o, más tarde, una modalidad heterónoma interna a la propia conciencia,²⁶ en la fenomenología alemana y particularmente

²⁵ Mientras que Lévy-Bruhl, según Levinas, intenta *explicar* esta nueva comprensión de lo espiritual (Levinas, [1957]: 57), la nueva filosofía existencial alemana la *asume* como parte o estructura constitutiva del existente en tanto existente.

²⁶ Cabe recordar que la posición de Lévy-Bruhl sobre el “pensamiento primitivo” sufrió cambios importantes desde su obra *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de 1910, hasta sus *Carnets*, publicados póstumamente, en

en Heidegger se transforma sin embargo en la fuente de determinación del existente en tanto existente. La llamada "mentalidad primitiva" asumida como trasfondo o estructura ontológica universal resulta el punto de partida de la analítica del *Dasein*. Pero la *ontologización* del "pensamiento mítico" por parte de la filosofía existencial no supone, sin embargo, un mero retorno y aceptación de formas antiguas y superadas de lo espiritual. El pensamiento heideggeriano es expresión, por el contrario, de una comprensión "moderna" de la existencia. Empero, ello no es contradictorio con las propias investigaciones de Lévy-Bruhl. Pues lo que este último habría descubierto en el espejo sin fondo de los pueblos primitivos serían los lineamientos generales de una concepción de lo espiritual como "mentalidad", un término nuevo que designa, tal como fue dicho previamente, una idea esencialmente *moderna* (Levinas, [1957]: 66).

La filosofía existencial no encarna, desde la perspectiva levinasiana, ni una defensa del irracionalismo (de lo incommensurable, de lo heterogéneo al pensamiento lógico), ni la mera expresión de un conservadurismo o forma tradicional de la "conciencia", de carácter religioso o teológico. En ella el "retorno del mito" se amalgama, por el contrario, con una concepción *moderna* de lo espiritual. "A través de una técnica fenomenológica y sus virtualidades críticas" (Abensour, 2001: 26), Levinas intenta determinar los fundamentos ontológicos de la filosofía heideggeriana y su nueva comprensión del *Dasein* o de la "mentalidad" del existente, en tanto reversión *elemental* y moderna del "espíritu de libertad" de la tradición occidental.²⁷

los que se advierte un alejamiento de su posición inicial sobre la heterogeneidad radical entre la mentalidad primitiva y civilizada, en favor de una continuidad experiencial.

²⁷ La crítica de Levinas al *ontologismo* de Heidegger puede aproximarse, aunque por una vía y método alternativo, a lo que Bourdieu llama más tarde la estrategia de la *ontologización* o la *ontologización* de lo trascendental propia de la filosofía heideggeriana (Bourdieu, 1991: 69-71).

El despertar de los sentimientos *elementales*: sobre la ‘filosofía del hitlerismo’ o un retorno al remitente

En el estudio “El Mal elemental” de 1997 que acompaña *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934), M. Abensour analiza las reflexiones levinasianas a partir de la siguiente hipótesis de lectura: en este breve artículo Levinas ofrece un espejo a su maestro en fenomenología “para ver si éste reconocía la imagen que su discípulo, intérprete del hitlerismo, había logrado hacer aparecer ante él” (Abensour, 2001: 31). Abensour se pregunta, y al mismo tiempo sugiere, si Levinas no hace funcionar la fecundidad heurística de la fenomenología a partir de una conceptualización de raigambre heideggeriana, con el objetivo de “iluminar al mismo Heidegger con la ayuda de sus propios conceptos y permitirle así comprender la naturaleza del movimiento al que se había unido públicamente en mayo de 1933 al pronunciar el ‘Discurso del Rectorado’” (Abensour, 2001: 39). Asimismo, el autor agrega: “La relación subterránea con Heidegger –nunca nombrado– en este texto que es algo así como un ‘retorno al remitente’, requiere una paciente aproximación al ensayo de Levinas sobre la meditación filosófica, *De la evasión*, escrito un año después y dedicada al hitlerismo” (Abensour, 2001: 31-32).

La escena shakespeariana que Levinas ofrece, semejante a la de Hamlet frente a su tío Claudio, denuncia en un gesto especular los compromisos filosófico-políticos asumidos por el pensador alemán. El filósofo francés utiliza el aparato conceptual heideggeriano para la representación de la “filosofía del hitlerismo”, haciendo resonar sus armonías o acordes insospechados con la filosofía existencial. Abensour advierte los ecos “heideggerianos” que las reflexiones de Levinas dejan oír en torno al “campo magnético” del hitlerismo: contra el espíritu abstracto de la tradición occidental, la reivindicación o apoteosis de la “concretud”; contra el “intelectualismo” o predominio de la “actitud teórica”, la rehabilitación de la intencionalidad del “sentimiento” (de la tonalidad afectiva o *Stimmung*) que constituye nuestra inherencia (*Geworfenheit*) en el mundo; contra la actitud pasiva en la despreocupación y el juego, la “proyección de sí” (*Entwurf*) en virtud del llamado (Voz o *Stimme*) de la herencia y del pasado, de las misteriosas voces de la tierra y de la sangre (Abensour, 2001: 29, 37, 47).

Tras las resonancias "existenciales" sugeridas por los análisis de Levinas sobre la filosofía o metanarrativa palingenésica del hitlerismo y su reversión del "espíritu de libertad" de la tradición occidental europea, Abensour recupera aquello que considera el núcleo de la estrategia levinasiana: en su representación shakespeariana, el filósofo francés habría intentado "aprehender" la *Stimmung* del hitlerismo (Abensour, 2001: 39), señalando mediante este gesto metodológico las complicidades del maestro de Friburgo. Ahora bien, resulta preciso sostener, sin embargo, que Levinas busca "representar" la *Stimmung* del hitlerismo, lo que le evita asumir en el mismo gesto los presupuestos del aparato conceptual heideggeriano. Tomando recurso de los análisis levinasianos expuestos en *De la evasión*, en el que el filósofo francés describe el proceso de identificación subyacente al *ontologismo* como "*el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*" (Levinas, [1935]: 83), como así también la tesis de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* según la cual la novedad del hitlerismo es la reivindicación del encadenamiento del hombre al "fondo mismo de su ser" (Levinas, [1934]: 14), Abensour traduce el ideal de "autonomía" que penetra, según Levinas, la nueva orientación filosófico-política. "La *Stimmung* del hitlerismo (...) es el *encadenamiento* que determina tonalmente un modo de sentir específico, a saber, el *ser engarzado*" (Abensour, 2001: 40). Ella no traduce un "no-proyecto", una ausencia de trascendencia, sino una trascendencia "remachada" al ser, un "ser engarzado en segundo grado" (Abensour, 2001: 92). He aquí el centro del ideal de "autonomía" que está en la base del *ontologismo* hitleriano y que Levinas analiza en sus obras de 1934 y 1935: la ley interna del *Dasein* consiste en su posibilidad de "ser-se" de un modo auténtico, de determinarse de acuerdo con aquello que "se es" propiamente.

En su convocatoria a un retorno a la fuente e intuición originarias, el "idealismo mítico" del hitlerismo rechaza toda "toma de conciencia" que ponga en cuestión la "participación" en la "concretud" del ser, alejando un "retorno a sí" como adhesión a sí mismo, como afirmación de aquello que "se es" auténticamente. La "toma de conciencia" no implica la liberación marxista del fatalismo de la situación social a la cual el hombre se encuentra remachado (Levinas, [1934]: 14), pues "ser verdaderamente uno mismo (...) es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable (...) aceptar este encadenamiento" (Levinas, [1934]: 17). Los análisis de Levinas sobre la "filosofía del hitlerismo" a partir de la reconstrucción propuesta por Abensour permiten volver críticamente,

en virtud del dispositivo espejular, sobre los fundamentos de la ontología existencial, lo que el autor llama un “retorno al remitente”. Así los análisis de Levinas sobre el nuevo ideal de autonomía del hitlerismo como “encadenamiento original ineluctable” a uno mismo, apuntan esta vez hacia la analítica existencial de Heidegger. En su introducción a *De la evasión*, “Salir del ser por una nueva vía”, J. Rolland analiza las reflexiones levinasianas sobre el proceso de identificación o “retorno a sí” del *ontologismo*, en su reivindicación de la brutal y autosuficiente reflexividad del ser, a partir de una remisión al conflicto latente con Heidegger (Rolland, 1999: 13). Si en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas identifica la nueva concepción del “espíritu” humano asumida por el hitlerismo como un “encadenamiento a uno mismo”, la determinación de este “encadenamiento” se desliza en *De la evasión* hacia una indagación del fundamento autopoético del *ontologismo*, término con el que Levinas define en “Martin Heidegger y la ontología” de 1932 la filosofía existencial heideggeriana, como auto-afirmación del ser, el “*ser es*”. El proceso y representación shakespeariana de los estudios levinasianos puede describirse como el pasaje de la “filosofía del hitlerismo” al *ontologismo*, del *ontologismo* a la “filosofía existencial”.

A partir de los análisis expuestos en *De la evasión*, Rolland vuelve sobre los fundamentos subyacentes al ideal de autonomía de la “ontología fundamental”, mostrando la agudeza filosófico-política de la argumentación levinasiana sobre la nueva comprensión de la espiritualidad del *ontologismo* hitleriano. Con ello hace explícitos los acordes y resonancias que las reflexiones de Levinas dejan oír tras sus indagaciones sobre la “filosofía del hitlerismo”. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas afirma: “Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre sería posible sólo si la situación social a la cual éste se encuentra *engarzado* [rivé] (...) constituyera el fondo mismo de su ser” (Levinas, [1934]: 14), énfasis del autor). Toda la tensión analítica se concentra aquí en la determinación de este “être rivé”, de este “estar engarzado”, o en otros términos de este “estar remachado” al ser. Rolland señala entonces el trasfondo heideggeriano que se refleja sobre esta condición de “encadenamiento”: ella remite de manera evidente a la noción heideggeriana de *Geworfenheit*, que Levinas denominara en su artículo de 1932 “derelicción” (Rolland, 1999: 23). Esta hipótesis de lectura puede ser ratificada por las propias reflexiones levinasianas. En su tesis “La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel

Levinas (1933-1948)"²⁸ Dreizik recuerda un punto central de la traducción e interpretación del filósofo francés del concepto de *Geworfenheit*. En la edición original a "Martin Heidegger y la ontología", publicada en 1932 en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Levinas traduce esta noción con el término "*rivé*", esto es, el estar "remachado". La analítica existencial en su comprensión de la estructura ontológica del existente humano revela "el hecho de que el *Dasein* está remachado [*rive*] a sus posibilidades".²⁹ El reflejo especular de la estrategia levinasiana trasluce así las afinidades electivas, pues en 1934 sostenería: para el hitlerismo la "*adherencia al yo vale por sí misma* (...) toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento" (Levinas, [1934]: 16).

Sin embargo esta particular adherencia a sí mismo no equivale a una mera pasividad o estatismo. La trascendencia del *Dasein*, como afirma Levinas en "Martin Heidegger y la ontología", representa un momento fundamental de la comprensión del ser que Heidegger fija mediante el término *Entwurf*, esto es, como "proyecto-esbozo" (Rolland, 1999: 26). Empero, Levinas se detiene particularmente en la noción de *Geworfenheit* (Rolland, 1999: 26; Abensour, 2001: 190-191), pues ella parece condicionar incluso la propia determinación de esta "proyección de sí". En *De la evasión*, siguiendo la línea explicativa de Rolland, la *Geworfenheit* puede interpretarse a la luz de aquello que Levinas denomina el "*sentimiento agudo de estar clavado*" (Levinas, [1935]: 79, énfasis del autor) al ser. Es bajo tal hipótesis de lectura que el autor retoma un aspecto fundamental de la "*derelicción*": su vinculación o, más precisamente, su compenetración con el concepto de *Stimmung* o tonalidad afectiva. Los análisis levinasianos sobre la "filosofía del hitlerismo" y el *ontologismo* espejan nuevamente aquí su reflejo crítico sobre la nueva comprensión de la espiritualidad de la ontología fundamental de Heidegger: "toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento. Separarlo de las formas concretas con las que desde ahora mismo se halla comprometido es traicionar la originalidad del *sentimiento* mismo [de identidad] del que conviene partir" (Levinas, [1934]: 16; énfasis del autor). Este "*sentimiento*" original como adherencia o participación existencial del *Dasein* revela así "la verdad *elemental* de que *hay ser-ser* que vale y pesa"

²⁸ Esta tesis, aún no publicada, puede consultarse en la "Biblioteca Central" de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

²⁹ "le fait que le *Dasein* est *rivé à ses possibilités*" (Levinas, 1932b: 417; énfasis del autor).

(Levinas, [1935]: 79). Desde entonces “la preocupación hacia el porvenir y el ‘al-encuentro-de-sí’ contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido” (Levinas, [1935]: 81-82). El cumplimiento de un *destino*, sentencia Levinas, es el *estigma* del ser (Levinas, [1935]: 82).

Levinas logra identificar el núcleo del proyecto *ontológico* heideggeriano y su particular “campo magnético”: el llamado a un proceso de auto-identificación o “retorno a sí” auténtico, entendido como movimiento de trascendencia *participativa* en aquello que “se-es”, permite unificar el ideal moderno de autonomía con una comprensión mítica de la propia existencia, esto es, un “idealismo mítico”³⁰ “Ser verdaderamente uno mismo” implica “tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable” (Levinas, [1934]: 17) con “las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado” (Levinas, [1934]: 16-17), participando del destino o misión del pueblo alemán. Las palabras de Heidegger en su *Discurso del rectorado* parecen resonar: la comprensión del “mundo espiritual” de un pueblo, en tanto darse a sí mismo la ley como suprema libertad supone en primer término la vinculación y obligación de *participación* o “arraigo”, de “entrega” o “disposición”, de determinación y vinculación a la “misión espiritual” [*Auftrag*] de la “comunidad nacional”, del “pueblo” [*Volk*] (Heidegger, [1933]: 14); “el mundo espiritual de un pueblo (...) es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su *raza* y de su *tierra*” (Heidegger, [1933]: 12-13). A partir de sus estudios ontológicos sobre los fundamentos de la analítica existencialista, Levinas permite descubrir el centro neurálgico de la “religión política” heideggeriana, su particular laicización filosófico-política moderna del pensamiento “mítico”, marcando su acercamiento y afinidad electiva con la nueva “filosofía del hitlerismo”.

³⁰ En el cuarto volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer se refiere al “idealismo” de Heidegger (Cassirer, [1928]: 21) sin desconocer la “atmósfera” mítica en la que Heidegger pretende incorporar la filosofía trascendental. Levinas se ubica así entre aquellos pensadores interesados en comprender el carácter novedoso de las formas elementales o “míticas” de la vida política moderna y sus corifeos en la filosofía de su tiempo.

Conclusiones

Al comienzo del presente trabajo se expusieron las primeras impresiones de Levinas sobre el clima de renovación de Friburgo, la "atmósfera metafísica" que impregnaba por entonces a la "*ciudad de la Fenomenología*" (Heidegger, [1931]: 90). El ritmo *vital* de la nueva orientación filosófica, que en aquellos años halló en Heidegger su principal guía y mentor, imponía su particular estilo palingénésico, esto es, su "nuevo ideal de vida, una nueva página de la historia, casi una nueva religión" (Heidegger, [1931]: 98). Desde su inicial estadía en Friburgo entre 1928-1929, las reflexiones levinasianas permanecieron cautivadas por la "hermenéutica existencial" y la fascinación ejercida sobre los jóvenes discípulos por el nuevo profeta de la fenomenología. En los primeros años de la década del treinta Levinas mantuvo su fidelidad a la nueva orientación frente a las acusaciones lanzadas por sus adversarios contra los ambiguos compromisos filosófico-políticos de la fenomenología alemana derivados de un presunto "misticismo de lo concreto".

Sin embargo, tras el ascenso del nazismo al poder y la adhesión de Heidegger al nuevo régimen, la inicial "atracción amorosa" de Levinas por la "hermenéutica existencial" derivó en una revisión crítica del "campo magnético" del *ontologismo* heideggeriano. A través de la atmósfera que impregnaba la ontología fundamental, atravesando aquel complejo de intenciones que determinaban la convocatoria del pensador alemán a una nueva comprensión de la espiritualidad, Levinas se propuso una indagación de los fundamentos filosófico-políticos que motivaran la "afinidad electiva" entre la nueva ontología y el movimiento nacionalsocialista. En torno al "campo magnético" del *ontologismo* heideggeriano, Levinas intentó determinar si el atractivo que ejercía esta nueva "patética del pensamiento" (Levinas, 2009: 63) no representaba un retorno de lo "religioso" en el mundo moderno. O con mayor precisión, si el atractivo de la fenomenología alemana y su nuevo ideal de vida no se nutrían tal vez de la mera secularización de un viejo fondo religioso.

Empero, Levinas rechazó la interpretación de la ontología fundamental como una mera secularización "ideologizada", en el sentido elemental de encubrimiento, de una religión tradicional. El

atractivo de la “hermenéutica existencial” exigía determinar, por el contrario, el carácter específico de su forma de comprensión *moderna* y *elemental*. El punto central de la clave interpretativa levinasiana se resumió así: si bien el pensamiento heideggeriano representaba una modalidad *elemental* o “mítica” de comprensión de la existencia o, en otros términos, una *ontologización* del “pensamiento mítico”, ello no suponía un mero retorno y aceptación de formas antiguas y superadas de lo espiritual. La ontología heideggeriana era, según Levinas, expresión de una comprensión *moderna* de la existencia que albergaba una nueva configuración espiritual, un peculiar “idealismo mítico”.

A partir de esta clave interpretativa se recuperó la estrategia “especular” que caracterizaba la doble orientación crítica levinasiana: de la filosofía *elemental* del hitlerismo al *ontologismo* heideggeriano, de este último al fenómeno nacionalsocialista. El filósofo francés utilizó como un astuto escenógrafo o fenomenólogo el aparato conceptual del pensador alemán para la representación de la “filosofía del hitlerismo”, haciendo resonar sus armonías o acordes insospechados con la ontología fundamental. En el marco de esta representación shakespeariana se lograron determinar así, según esta perspectiva, las derivaciones teórico-políticas de los postulados heideggerianos y su peculiar “idealismo mítico”, delineando conjuntamente la afinidad electiva entre el ideal de “autonomía” de la “hermenéutica existencial” con la “filosofía *elemental* del hitlerismo”. Levinas no sólo llevaría a cabo uno de los primeros esfuerzos exegéticos para determinar el peculiar atractivo o “campo magnético” de la filosofía de Heidegger, sino también para comprender los fundamentos ontológicos de la nueva “religión política” del nacionalsocialismo. En este sentido, sus reflexiones representan, por un lado, uno de los primeros acercamientos a la “cuestión Heidegger” desde un análisis que, sin desatender el contexto social y político europeo, aporta un análisis e interpretación rigurosa de los fundamentos y compromisos filosófico-políticos de la analítica existenciaria. Por otro lado, ellas anticipan ciertas perspectivas historiográficas sobre el fascismo alemán e italiano que, en oposición a una lectura sobre la naturaleza conservadora, reaccionaria o arcaica del llamado palingénésico fascista a la “regeneración comunitaria”, destacan por el contrario su novedoso carácter revolucionario y conservador, moderno y mítico.³¹

³¹ Para un acercamiento a este debate historiográfico, véase: Traverso, 2012.

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2006). El mal elemental. (Introducción). Levinas, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. R. Ibarlucía y B. Horrac (trad.) Buenos Aires: FCE.
- Adorno, T.W. (2008). La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons (trad.) (393-499). Madrid: Akal.
- Barash, J. A. (2012). Ernst Cassirer, Martin Heidegger and the Legacy of Davos. *History and Theory*, 51, 3, 436-450.
- Bourdieu, P. (1999). *La ontología política de Martin Heidegger*. C. de La Mezsa (trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Burrin, P. (1984/5). La France dans le champ magnétique des fascismes. *Le Débat*, 32, 52-71.
- Cassirer, E. (1996 [1928]). The philosophy of symbolic forms. Tomo IV: *The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dreizik, P. (2014). La posibilidad del liberalismo en Levinas. 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme' entre dos lecturas de Husserl. *Levinas y lo político*. (87-100). Buenos Aires: Prometeo.
- (2014a). *La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel Levinas (1933-1948)*. [Tesis de licenciatura. Dirección: Dr. Roberto Walton]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Gentile, E. (2007). *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. L. Padilla López (trad.) Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. J. B. Castañeyra (trad.) Madrid: Akal.
- Hansel, J. (2014). El 'ser es' y el 'hay': autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas. *P. Levinas y lo político*. Dreizik (comp.) (157-172). Buenos Aires: Prometeo.
- Heidegger, M. (1989 [1933]). La autoafirmación de la Universidad alemana. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. trad. R. Rodríguez (trad.) (7-19). Madrid: Tecnos.
- (1999 [1928-1929]). *Introducción a la filosofía*. M. Jiménez Redondo (trad.) Madrid: Cátedra.
- (2012 [1927]). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.) México: FCE.

- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. (2011). *El mito nazi*. J. C. Moreno Romo (trad.) Barcelona: Anthropos Editorial.
- Levinas, E. y Poirié, F. (2009 [1986]). *Ensayos y conversaciones*. M. Lancho (trad.) Madrid: Arena Libros.
- _____. (1993 [1957]). Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. J. L. Pardo (trad.) (53-68). Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2000 [1947]). *De la existencia al existente*. P. Peñalver (trad.) Madrid: Arena Libros.
- _____. (2006 [1937a]). Carta a propósito de Jean Wahl. *Los imprevistos de la historia*. T. Checchi (trad.) Salamanca: Sigueme.
- _____. (1937b). Revues Critiques. *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts* de Hans Reiner. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 11-12, 258-260.
- _____. (1937c). Revues Critiques. *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung* de Arnold Metzger. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 11-12, 260-262.
- _____. (2017 [1937d]). Review of Leon Chestov's *Kierkegaard and the Existential Philosophy* (*Vox clamantis in deserto*). J. McLachlan (trad.) Disponible en web:
<http://www.angelfire.com/nb/shestov/sk/levinas.html>.
- _____. (1999 [1935]). *De la evasión*. I. Herrera, (trad.) Madrid: Arena Libros.
- _____. (2006 [1934]). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. R. Ibarlucía y B. Horrac (trad.) Buenos Aires: FCE.
- _____. (2012 [1933]). El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana. *Lithuania Philosophica. De Kant a Levinas*. J. Rosales (comp. y trad.) (50-64). Valencia: La Torre del Virrey.
- _____. (2005 [1932a]). Martin Heidegger y la ontología. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. M. Vázquez (trad.) Madrid: Síntesis.
- _____. (1932b). Martin Heidegger et l'ontologie. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXIII, n° 1-2, pp. 395-431. Disponible en web:
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f395.item.langFR.zoom>.
- _____. (2006 [1931]). "Friburgo, Husserl y la fenomenología", *Los imprevistos de la historia*. T. Checchi (trad.) Salamanca: Sigueme.
- Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. A. Bonanno (trad.) Buenos Aires: Losada.

- Mosse, G. (2007). *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, trad. J. C. Menezo, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Paxton, R. (2005). *Anatomía del fascismo*. J. M. Álvarez Flórez (trad.) Barcelona: Península.
- Rolland, J. (1999). Salir del ser por una nueva vía. (Introducción). Levinas, E. *De la evasión*. I. Herrera (trad.) Madrid: Arena Libros.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. L. Fólica (trad.) Buenos Aires: FCE.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. M. Á. Petrecca (trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros.