



El joven Levinas entre dos modos de *comprensión de la espiritualidad* en la filosofía de entreguerras

Pablo Facundo Ríos Flores¹

Recibido: 15 de marzo de 2017 / Aceptado: 13 de junio de 2017

Resumen. En la década de 1920, Emmanuel Levinas fue cautivado por la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo* heideggeriano en su lucha contra la filosofía neokantiana de Ernst Cassirer. Sin embargo, esta fascinación inicial declinó tras el ascenso del nazismo al poder y la adhesión de Heidegger al nuevo régimen nacionalsocialista. El presente artículo tiene como objetivo analizar el desplazamiento *dramático* de Levinas desde su temprana atracción por la hermenéutica existencial hasta su posterior alejamiento crítico.

Palabras clave: ontologismo; neokantismo; nazismo; Cassirer; Heidegger; Levinas.

[en] The young Levinas between two modes of *understanding of spirituality* in the interwar philosophy

Abstract. In the 1920s, Emmanuel Levinas was captivated by the new understanding of the existence of the Heideggerian *ontologism* in his struggle against the Ernst Cassirer's Neo-Kantian philosophy. However, this initial fascination vanished after Nazism's rise to power and Heidegger's adherence to the new National Socialist Regime. The present article aims to analyze the *dramatic* displacement of Levinas from his early attraction by existential hermeneutics until his later critical separation.

Keywords: ontologism; neokantism; Nazism; Cassirer; Heidegger; Levinas.

Sumario: 1. Introducción; 2. La disputa por la comprensión de la “espiritualidad” en Cassirer y Heidegger; 3. Levinas y el “misticismo” de la fenomenología; 4. Levinas y un “retorno” a Davos; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Ríos Flores, P.F. (2018): “El joven Levinas entre dos modos de *comprensión de la espiritualidad* en la filosofía de entreguerras”, en *Revista de Filosofía* 43 (2), 263-281.

1 Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
pablofacundorios@gmail.com

1. Introducción

En 1933 Levinas publica el artículo “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”² donde analiza el modo de comprensión “alemán” y “francés” de la *espiritualidad* [*spiritualité*]. En relación con el modo de comprensión francés, Levinas destaca la tradición cartesiana (de Descartes a Léon Brunschvicg) que lo atraviesa, a partir del privilegio otorgado al pensamiento racional por encima de la imaginación, los sentidos y las pasiones (Levinas 2012, p. 52). El denominado “positivismo francés” radicaría en “el convencimiento de que sólo el razonamiento teórico realiza el alma³ y sólo las ciencias exactas realizan la razón” (2012, p. 53). La ciencia representaría la superación de la fe en las intuiciones místicas o en las especulaciones de los “iluminados” (2012, p. 53). De este modo, la intelección impersonal y teórica de la ciencia moderna ahuyentaría las sombras de lo irracional al disipar las tinieblas de lo instintivo, liberando y transformando la razón (Levinas 2006c, p. 11; 2012, p. 53).

Sin embargo, Levinas advierte sobre el carácter parcial de sus reflexiones sobre la denominada comprensión francesa. Existiría, afirma, “una noción francesa de lo espiritual que podría ser designada como la tradición pascaliana, coexistente con aquella de Descartes”⁴, en la que se pueden “encontrar rasgos comunes con la espiritualidad de los alemanes”, en particular con aquella “que cobra fuerza en los románticos y en los inicios del siglo XX (...) florece esplendorosamente” (2012, p. 55). Frente al denominado “positivismo francés” esta tradición pascaliano-romántica colocaría el fundamento de la razón en la esfera de lo *vital* o, más precisamente, en la espiritualidad *concreta* (2012, p. 56). Dicho carácter lejos de abonar una perspectiva materialista de lo espiritual sería el índice, por el contrario, de la defensa de una espiritualidad *remachada* [*rivé*] a la existencia cuyo drama se juega en los límites de la mera razón. La tradición pascaliano-romántica se revela, según Levinas, en muchas expresiones de “las llamadas ‘filosofías de la vida’ que tanto se han multiplicado en Alemania. Nietzsche, Simmel, Dilthey, Scheler y últimamente, la ‘filosofía existencial’ de Heidegger, [que] son diversas formas del ideal de espiritualidad de los alemanes” (2012, p. 58).

La remisión de Levinas a una tradición pascaliano-romántica se complementa, al mismo tiempo, con la referencia a una tradición cartesiano-kantiana. El filósofo reconoce en la comprensión alemana de la espiritualidad el “cartesianismo de Leibniz o de Kant, que los kantianos de Marburgo [impulsaron] al extremo” (2012, p. 55). El análisis sobre la comprensión “francesa” y “alemana” de la espiritualidad se aleja, de este modo, de una contraposición entre diferentes tipos de *Volkgeist*, tal como ha sido sugerido con inexactitud por algunos intérpretes de esta obra temprana (Rossi 2015, p. 159).

En el último apartado de su artículo de 1933, Levinas representa esta pugna entre ambas tradiciones apelando a una escena alegórica extraída de *La montaña*

2 Este trabajo fue publicado originalmente en lituano en 1933 bajo el título “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”, y traducido en los últimos años al inglés (1998), francés (2000) y español (2012). Para las citas o referencias se utilizará la traducción al español o, de ser necesaria para una mayor precisión conceptual, su traducción al francés [“La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”].

3 En la versión francesa, Liudmila Edel-Matuolis traduce “el espíritu” [“l’esprit” (Levinas 2006b, p. 127)].

4 Traducción propia [“une notion française du spirituel qui pourrait être désignée comme la tradition pascalienne, coexistante avec celle de Descartes” (Levinas 2006b, p. 129)].

mágica [Der Zauberberg, 1924] de Thomas Mann, en particular el capítulo VII de dicha obra. Sin embargo, la reposición levinasiana de los argumentos de la novela parece traducir en clave filosófico-política, simultáneamente, el escenario propuesto por el escritor alemán. Por un lado, la atmósfera que impregna la montaña en la obra de Mann se transforma bajo la pluma del filósofo francés en expresión del clima palingenésico⁵ de la Europa de entreguerras, que oscila entre la experiencia de “crisis”⁶ y los imperiosos deseos de renovación. El aire de Davos, ciudad de tuberculosis, cautiva el pensamiento de quienes arriban a la Montaña, embarga a los espíritus de una “atmósfera metafísica” (Levinas 2012, p. 60) que les impide separarse de esta sensación de muerte y decadencia. Pero al mismo tiempo éste es el lugar de una espera, como si la muerte dejara un tiempo para vislumbrar un nuevo comienzo, una renovación, una salvación (Levinas 2012, p. 59). El problema de la comprensión de la propia espiritualidad halla en esta “situación liminoide”⁷ su centro y motor para la investigación filosófica o metafísica.

En segundo lugar, Levinas presenta algunos personajes de *La montaña mágica* a los que vincula con ciertas tradiciones de pensamiento en un espacio de lucha filosófico-política. Tras el fondo de esta disputa se destaca, sin embargo, la inquietante figura de Mynheer Peeperkorn, ese “ser extraordinario”, ese “cuerpo gigantesco” y su “oscura fuerza” que ejerce entre los habitantes de la Montaña “un gran poder de atracción” (Levinas 2012, p. 62; Mann 2006, p. 810). Nuevamente la descripción levinasiana deviene una reconstrucción interpretativa de la obra de Mann. El personaje de Peeperkorn se transforma aquí en el símbolo del “campo magnético”⁸ del fascismo, en una trama que pone en escena a otros personajes que (se) debaten con y contra este polo de atracción y repulsión. Alrededor de esta figura magnética e intentando resistir su poder seductor se establece una pugna entre el jesuita Naphta, representante de la tradición judeocristiana, y el francmasón Settembrini, representante de la civilización liberal francesa. Junto a ellos, la puesta en escena levinasiana incluye al personaje principal, Hans Castorp, quien participa en el debate entre las distintas tradiciones en pugna. En su estadía en la Montaña, Castorp conoce a Claudia Chauchat, mujer de la que se enamora pero de la que también se aparta cuando ella abandona la Montaña para regresar acompañada de la oscura fuerza de Peeperkorn.

En el marco de la configuración escénica levinasiana, la disputa entre la tradición pascaliano-romántica y la cartesiano-kantiana parece encontrar su expresión en

-
- 5 Se utiliza este término en el sentido expuesto por Griffin, en su obra *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, para referirse al “mito palingenésico” 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, favoreció la construcción de metanarrativas que exhortaban a un retorno a las fuentes de legitimación comunitaria, un “retorno a sí”, el cual derivaba en una propuesta de salvación ante la situación crítica comprendida, en algunos casos, como un “nuevo comienzo”.
 - 6 Sobre el “lenguaje de crisis” que impregna los discursos sociales, culturales y políticos de la Europa de entreguerras, véase: Gordon, Peter (2012): “The Language of Crisis”, en *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 43-56.
 - 7 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, pp. 164-165).
 - 8 Véase: Burrin, Philippe (1984/5): “La France dans le champ magnétique des fascismes”, *Le Débat*, 1984/5, 32, pp. 52-71.

el conflicto entre el intelectual racionalista y liberal, Settembrini, y el nihilista romántico, anti-ilustrado y apocalíptico de Naphta. Pero si la alegoría propuesta por Mann fue objeto de diversas reapropiaciones por parte de los *scholars*, una lectura podría hallar su eco en las reflexiones levinasianas de 1933: aquella que la vinculaba con el famoso encuentro en Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger, del cual Levinas fue partícipe. La ambientación de la disputa entre Settembrini y Naphta en la ciudad suiza parecía presagiar el encuentro que en aquella ciudad mantendrían en 1929 ambos pensadores. La disputa entre Cassirer y Heidegger sobre el significado de la obra de Immanuel Kant, tras el fondo de su lucha filosófico-política durante la República de Weimar, fue percibida como la puesta en obra histórica de la alegoría propuesta por el novelista alemán (Coskun 2007, p. 59; Aramayo 2009a, pp. 24-27; Safranski 2003, p. 224).

No obstante, con el objetivo de enriquecer el significado que cobra aquella alegoría para la comprensión de las reflexiones y posicionamiento del filósofo francés es preciso incorporar otros elementos dramáticos a la trama de esta disputa. En primer lugar, la figura del joven aprendiz, Hans Castorp, puede ser homologada con la del propio Levinas, quien no sólo había asistido al debate entre Settembrini-Cassirer y Naphta-Heidegger sino que, como un “eterno debutante en filosofía” o en todo caso como “un joven abordando un gran maestro” (Levinas 2009, p. 59), había tomado resuelto partido por la ontología heideggeriana. En segundo lugar, la posibilidad de identificar la figura de Heidegger no sólo con aquella de Naphta sino también con la de Claudia Chauchat, permitiendo añadir un elemento adicional que pone de relieve la posición del propio filósofo francés en la configuración escénica. El vínculo amoroso entre Castorp y Claudia Chauchat, en la novela de Mann, el posterior alejamiento de ésta y su regreso a la montaña con Peeperkorn (símbolo del “campo magnético” del fascismo), puede revelar las peripecias intelectuales del joven Levinas desde su inicial fascinación por la filosofía heideggeriana, previa a 1933, hasta su posterior separación crítica tras los compromisos asumidos por el pensador alemán con el régimen nacionalsocialista.

El objetivo del presente artículo es analizar el desplazamiento *dramático* de las tempranas reflexiones de Levinas sobre el problema de la “espiritualidad” y sus modos de comprensión, en el marco de la lucha entre dos tradiciones: el legado cartesiano-kantiano y su particular recepción por parte de Cassirer, y la del pensamiento pascaliano-romántico en la fenomenología de Heidegger. El problema de la comprensión de la espiritualidad será definido a su vez por la lucha entre ambos contendientes por la determinación del acceso a los fundamentos de la *personalidad* y la *autonomía*, esto es, de la comprensión y determinación de sí del sujeto o existente.

2. La disputa por la comprensión de la “espiritualidad” en Cassirer y Heidegger

Pero “Heidegger, al hablar de la ‘realidad espiritual’, ya no utiliza la palabra ‘conciencia’, sino ‘existencia’ (de allí el nombre de su filosofía ‘existencialista’) dado que quiere realzar lo concreto y lo dramático del alma”. (Levinas 2012, p. 58)

Los coloquios de Davos desarrollados entre 1928 y 1931 “fueron concebidos inicialmente como un foro cultural cuya misión era paliar los traumas de la Primera Guerra Mundial propiciando el diálogo cultural entre Francia y Alemania” (Aramayo

2009c, p. 156). En la primavera de 1929 tuvo “lugar un debate filosófico legendario: aquel que protagonizaron Cassirer y Heidegger” (Aramayo 2009c, p. 151). Este debate constituyó la conclusión de los segundos cursos universitarios de Davos identificados bajo el tópico general “Hombre y generación” (Coskun 2007, p. 58). El encuentro simbolizó, tal como reconocen intérpretes y especialistas, una pugna entre “dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas” (Aramayo 2009c, p. 153). Por un lado, la filosofía de la cultura de Cassirer apostaba por una “neo-ilustración” que retomaba, actualizaba y proseguía el proyecto ilustrado de la modernidad (Aramayo 2009a, p. 16; 2009b, p. 154) a través de una defensa de los derechos del hombre y de la constitución republicana. Heidegger, en cambio, promovía la nueva ontología existencial que, a través de una impugnación de los ideales ilustrados modernos y la convocatoria a un retorno al problema del ser, convocaba a la constitución de un auténtico estado “anticipativo-liberador” (Heidegger 2012, §26). La disputa entre Settembrini y Naphta en la novela de Mann parecía presagiar la lucha entre ambos contendientes concentrando simbólicamente, al mismo tiempo, aquel punto de enfrentamiento y tensión entre la tradición cartesiano-neokantiana y la pascaliano-romántica descritas por Levinas en 1933.

Durante el encuentro en Davos convocado bajo la pregunta kantiana “¿Qué es el hombre?” (Aramayo 2009c, pp. 153, 156), las interpretaciones del pensamiento de Kant por parte de Cassirer y Heidegger originaron una radical antinomia. El debate se concentró particularmente en las interpretaciones de ambos pensadores sobre la *Crítica de la Razón Pura*: la perspectiva funcional no substancialista de Cassirer sobre el hombre como “animal simbólico” y la visión ontológica heideggeriana del *Dasein* como “ser finito”. Su enfrentamiento no se redujo a “una simple cuestión de fidelidad al espíritu y la letra de la obra kantiana” (Aramayo 2009c, p. 156) sino al significado de ésta para la determinación de los fundamentos de la existencia humana, de la comprensión de la espiritualidad, defendidos por sus respectivas tradiciones.

La querrela en torno a la filosofía de Kant se extendió más tarde en dos obras fundamentales: *Kant y el problema de la metafísica* [*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929] de Heidegger, y la recensión crítica de Cassirer en 1931⁹ (Aramayo 2009c, p. 158). Si bien la reconstrucción de los argumentos de ambos pensadores escapa a los objetivos del presente trabajo se puede retener un punto central del debate: el problema de la comprensión de los fundamentos de la *espiritualidad*, o más específicamente, de la “personalidad” y de la “autonomía”. Heidegger exponía una polémica interpretación del pensamiento kantiano: en primer lugar, la *Crítica de la Razón Pura* enunciaba, según la perspectiva heideggeriana, los fundamentos de la personalidad no sólo teórica sino también práctica (Gordon 2012, p. 126); en segundo lugar, la obra de Kant no representaba, según él, los principios de una “ciencia de las ciencias de la naturaleza” sino los de una ontología del *Dasein* (Aramayo 2009c, p. 157; Gordon 2012, p. 127). Para el pensador alemán, el sujeto trascendental que estaba en la base de toda experiencia teórico-práctica no era otro que la imaginación trascendental como “razón pura finita” (Heidegger 1973, p. 137), esto es, como *Dasein*. Su lectura desestimaba igualmente la prioridad de la *Crítica de la Razón*

9 Cassirer, Ernst: “Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger”, trad. E. Garzón, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional de Tucumán, año III, 8, pp. 167-193 [Cassirer, Ernst (1931): “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heidegger Kant-Interpretation”, *Kant-Studien*, 36, pp. 1-26].

Práctica para el análisis del problema del sujeto moral, intentando reinterpretar la *autonomía* kantiana y el problema de la *ley moral* a partir del descubrimiento de los fundamentos ontológicos de la *personalidad*.

Tanto en las conferencias que precedieron el debate con Heidegger en Davos, como en el propio encuentro final con aquél, Cassirer analizaba la ontología del *Dasein* como una perspectiva que no era absolutamente incompatible con su filosofía. Del mismo modo, reconocía en el análisis heideggeriano de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, que se hallaba en el centro de su disputa interpretativa, la virtud de acentuar el significado central de la imaginación productiva y del esquematismo trascendental, frente a quienes las consideraban como externas a la simetría y arquitectónica de aquella obra (Cassirer 2009a, pp. 77, 79; 1957, pp. 174- 175). Cassirer recusaba, sin embargo, el intento de Heidegger de reducir el problema del sujeto trascendental y en especial la autonomía del sujeto práctico al fundamento ontológico-existencial del *Dasein* y la participación en la ley moral a través del sentimiento del respeto. Este “monismo ontológico” de la imaginación (Aramayo 2009c, p. 160) no sólo negaba, según él, la distinción kantiana entre el *ser* y el *deber ser* sino que ignoraba la prioridad de la *Crítica de la Razón Práctica* en la fundamentación de la autonomía moral.

No obstante, el reconocimiento parcial de Cassirer se hallaba sujeto a una particular interpretación: la ontología del *Dasein* y la reinterpretación de la metafísica kantiana sólo eran el *terminus a quo* de la cuestión práctica de la *personalidad* (Cassirer 2009a, p. 79). De modo que el mundo humano y la existencia cotidiana del *Dasein* no eran sino “su punto de partida (*terminus a quo*) (...) pero que no alcanza[ban] su meta (*terminus ad quem*) sino en el reino autónomo y libre del espíritu, único ámbito donde pueden desplegar su auténtico sentido” (Cassirer 2009a, p. 72-73). Con relación al papel de la imaginación productiva y su lugar en la filosofía kantiana, Cassirer afirmaba: “Estamos de acuerdo en un punto, y es el de que la imaginación productiva parece tener para Kant un significado central. Mi trabajo sobre lo simbólico me ha llevado a ese parecer” (2009a, p. 78). A la reconducción del problema ontológico-metafísico de la imaginación trascendental, según la perspectiva de Heidegger, a los principios del simbolismo, por parte de Cassirer, se sumaba su ubicación en relación con el conjunto de la obra de Kant. El tránsito de la analítica a la dialéctica en la *Crítica de la Razón Pura*, sostenía Cassirer, debía completarse con la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio*.

Ahora bien, en el reconocimiento de Cassirer y la reconducción de los análisis heideggerianos a la filosofía de las formas simbólicas puede destacarse otro aspecto central: si la ontología de Heidegger en su descripción de los fundamentos de la existencia humana daba cuenta del *terminus a quo* de la personalidad, ¿no podía ser pensada aquella, siguiendo las indagaciones cassirerianas de los años veinte,¹⁰ como una peculiar comprensión y configuración primitiva o, más precisamente, “mítica” de la conciencia práctica? Ello no sólo apuntaría a los análisis del *Dasein* en la cotidianidad sino también a los propios fundamentos del “ser finito” y, simultáneamente, al carácter metodológico de la fenomenología heideggeriana:

10 De los tres volúmenes de la *Filosofía de las formas simbólicas* [*Philosophie der symbolischen Formen*] de Cassirer publicados en los años veinte, cabe destacar aquí el segundo dedicado al “pensamiento mítico”: Cassirer, Ernst (2013 [1925]): *Filosofía de las formas simbólicas*, T. II: “El pensamiento mítico”, trad. A. Morones, México, FCE.

¿no representaba la “facticidad” del *Dasein* el punto de partida (*terminus a quo*) de la personalidad?; ¿no podía homologarse la “hermenéutica de la facticidad” con una comprensión parcial, o todavía inadecuada,¹¹ propia del “pensamiento mítico” moderno? Contra toda posible identificación entre el pensamiento mítico y la facticidad del *Dasein* se pronunciaba Heidegger en el §11 de su obra *El ser y el tiempo*, al intentar deslindar la analítica existencial de los estudios referentes al mito (Gordon 2005, p. 147).

El debate entre Cassirer y Heidegger en Davos se extendía, de este modo, a su disputa sobre la denominada “conciencia mítica”. Tras la publicación del segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, dedicada al pensamiento mítico [*Philosophie der symbolischen Formen: “Das mythische Denken”*, 1925], los análisis de Cassirer fueron motivo de consideraciones críticas por parte de Heidegger. Éstas fueron expuestas principalmente en su obra *El ser y el tiempo* [*Sein und Zeit*, 1927], en el Apéndice a *Kant y el problema de la metafísica* titulado “Das mythische Denken” de 1928,¹² y en su *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie*], que recogiera los cursos en la Universidad de Friburgo del semestre de 1928-1929. Mientras que Cassirer dejaba entrever un cierto vínculo entre la ontología del *Dasein* y las formas míticas de experiencia, Heidegger por su parte acusaba a Cassirer de permanecer en una comprensión impropia de la personalidad que impregnaba su acercamiento al mundo mítico. La filosofía de Cassirer permanecía, desde esta última perspectiva, como una filosofía de las “visiones del mundo” [*Weltbild*] moderna (Barash 2008, pp. 116-117), como un acceso óptico a los fundamentos de la subjetividad que le impedía acceder a la estructura ontológica desembozada por la filosofía existencial. La asunción de una “conciencia general” por parte de Cassirer tras los diversos modos simbólicos de la constitución de la experiencia se mantenía, para Heidegger, en una comprensión vulgar del ser y el tiempo, una determinada “actitud de conciencia” (Barash 2008a: 119, 122, 131): “La interpretación esencial del mito como posibilidad de la existencia humana permanece arbitraria y sin orientación mientras no se fundamente sobre una ontología radical de la existencia, [comprendida] a la luz del problema del ser en general”¹³.

La estrategia heideggeriana invertía en espejo el gesto de reconocimiento de Cassirer: la interpretación óptica de la filosofía de las formas simbólicas respecto del mundo mítico debía ser reconducida a la ontología existencial del *Dasein* y sus “modos de ser” en el mundo (Barash 2008, p. 125; Heidegger 1999, §41, p. 380; 1972, p. 97)¹⁴. En su encuentro con Cassirer en Davos, Heidegger denunciaba la

11 En el coloquio final en Davos, Cassirer apuntaba críticamente contra el método heideggeriano al sostener: “El ser de la vieja metafísica deja de ser [en Kant], por utilizar mi terminología, el ser de una sustancia, para convertirse en el ser que procede de una pluralidad de determinaciones y significados funcionales. Me parece que aquí se cifra la diferencia sustancial de mi posición frente a la de Heidegger” (2009a, p. 100). En otras palabras, Cassirer sugería el carácter “pre-crítico” de la ontología existencial.

12 La reseña de Heidegger al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer apareció en 1928 bajo el título “Das mythische Denken”, en *Deutsche Literaturzeitung*, 5, columnas 1000-1012.

13 Traducción propia [“L’interprétation essentielle du mythe comme possibilité de l’existence humaine reste aléatoire et errante tant qu’elle ne peut se fonder sur une ontologie radical de l’existence, à la lumière du problème de l’être en général” (Heidegger 2009, p. 95)].

14 En el mismo sentido, Heidegger señalaba en su reseña al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* la falta de esclarecimiento por parte de Cassirer de los fundamentos de la “imaginación” mítica (2009, pp. 98-99), lo que reenviaba a su interpretación *ontológica* de la imaginación trascendental kantiana en *Kant y el problema de la metafísica*.

distinción cassireriana entre los conceptos de *terminus a quo* y *terminus ad quem*, al preguntarse: “¿Es tan sólo una manera heurística de plantear la cuestión o atañe a la esencia de la filosofía misma el que tenga un *terminus a quo* que haya que ser problematizado y tenga un *terminus ad quem* que deba guardar alguna correlación con el *terminus a quo*?” (Heidegger 2009, p. 93). El problema de la esencia de la personalidad práctica se definía, según Heidegger, por fuera del marco de análisis de la conciencia simbólica y la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, mediante la comprensión de la finitud del ser moral y “la función interna de la ley misma para el *Dasein*”, esto es, de la legalidad como un “elemento constitutivo del *Dasein* y de la personalidad” (2009, p. 82).

3. Levinas y el “misticismo” de la fenomenología

No sé quién encontraría más adeptos, si Settembrini con su República universal (...), o Naphta con su cosmópolis jerarquizada. (Mann 2006, p. 558)

Evite empantanarse aquí, en esta isla de Circe; usted no es bastante Ulises para permanecer en ella impunemente. (Mann 2006, p. 357)

Con el trasfondo de la querrela abierta entre las “filosofías de la libertad y la autonomía” y las “variantes historicistas y las denominadas filosofías de la vida” (Dreizik 2014, p. 91), el *ontologismo* heideggeriano¹⁵ y su crítica al idealismo occidental fue acusado de promover cierta tendencia mística o irracionalista. En el artículo “Friburgo, Husserl y la fenomenología” [“Fribourg, Husserl et la phénoménologie”] de 1931, Levinas sostenía que la fenomenología en su búsqueda de una unión “para la vida”, en su reconducción del fenómeno a la vida consciente de la “existencia concreta”, en su análisis de la “existencia humana efectiva”, no implicaba ningún *misticismo de lo concreto* (2006a, pp. 90-91). El punto de discusión se concentraba entonces en la comprensión de la trascendencia del hombre respecto de sí mismo, de aquello supremamente “concreto” que los fenomenólogos llamaban la *intencionalidad* (2006a, p. 94). Pero la comprensión fenomenológica de esta trascendencia del hombre “remachada” [*rivé*] al mundo, cuya especificidad de acceso a través del “sentimiento” constituía su “inherencia al mundo”, en el que la “angustia” aparecía como una intención privilegiada y una “actitud soberanamente metafísica” (2006a, pp. 94-95), y donde la presencia en el espacio se veía determinada por un complejo de intenciones que lo aferraban a una “atmósfera” práctico-concreta (2006a, pp. 94-95), no podía sino recordar algunas notas distintivas del denominado “pensamiento mítico” y su renacimiento en el nuevo “romanticismo” de principios del siglo veinte que Cassirer analizaba en sus trabajos de entreguerras¹⁶.

15 Hansel recuerda que Levinas había recurrido 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, p. 166). No obstante, este término adquirió pronto un sentido más amplio como denuncia de la “filosofía del ser”, de su brutal proceso de *autoafirmación o identidad*, respecto de la cual el idealismo occidental, afirmaba Levinas en *De la evasión* [“De l'évasion”, 1935], no había podido escapar (Levinas 1999, p. 77).

16 Sobre la remisión cassireriana al retorno del “pensamiento mítico” en el nuevo romanticismo de principios del siglo veinte, véase: Cassirer, Ernst (1975 [1930]): “‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la Filosofía contemporánea”, trad. R. Sierra Mejía, *Revista de la Universidad Nacional de Colombia (1944-1992)*, 14, pp. 153-173.

Sin embargo, la recuperación de la “vida concreta” del hombre por parte de la fenomenología, afirmaba Levinas, no resultaba incompatible con una aproximación científica a los fundamentos del fenómeno, tampoco derivaba en un desprecio de las ciencias del “pensamiento puro”, ni implicaba asimismo un abandono a especulaciones azarosas o místicas (2006a, p. 97). El objetivo del método fenomenológico, por el contrario, era “destruir ese mundo falseado y empobrecido por las tendencias naturalistas de nuestro tiempo, las cuales tienen ciertamente sus derechos, pero también sus límites” (2006a, p. 97). No obstante, la pregunta por el ideal o la *atmósfera* en que hundía sus raíces la fenomenología, en su particular reivindicación de la “vida concreta”, no dejaba de despertar la sospecha de un vínculo o parentesco con las tendencias *vitalistas* que, desde fines del siglo diecinueve, se alzaban contra el positivismo y su “empobrecimiento” de la experiencia humana en nombre de una nueva comprensión de lo espiritual. La descripción levinasiana del método fenomenológico se hallaba tensionada por una ambigua valencia o significación: los fenomenólogos, sostenía, buscan cumplir el sueño de Husserl de una filosofía *científica* a través de una embriaguez de trabajo mezclada con el gozo y el entusiasmo; filosofía que se presenta antes que como una nueva teoría, como un nuevo ideal de vida, casi una nueva *religión* a la que los mejores espíritus se ven atraídos o caen *fascinados* (Levinas 2006a, pp. 98-100).

Cabe recordar que en los años veinte, el filósofo había caído preso de los encantos de la fenomenología alemana y, especialmente, de la nueva ontología fundamental de Heidegger. Entre 1928 y 1929, Levinas asistió a una serie de cursos a cargo de Husserl en la Universidad de Friburgo donde conoció al autor de *El Ser y el Tiempo*. Allí Levinas encontró la manera peculiar “en que la vía de Husserl se proseguía y transfiguraba en Heidegger” (Levinas 2009, p. 60). El encuentro con aquél que en palabras de Levinas representaba su discípulo más original (2006a, p. 100), lo llevó poco tiempo más tarde a la publicación de su tesis de doctorado *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* [*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*] de 1930; tesis en la que podía apreciarse el influjo tanto de los lineamientos teóricos como de la *atmósfera* del pensamiento heideggeriano. Un año antes, en el encuentro en Davos entre Heidegger y Cassirer, Levinas tomaba partido por la nueva orientación fenomenológica del primero frente a la particular reapropiación de la “filosofía trascendental” por parte del último.

En su reseña crítica a *El concepto de lo irracional como problema filosófico* [*Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*] de H. E. Eisenhuth (1931-1932), y en el marco de una consideración del problema de *lo irracional* y la religión por parte de este autor heideggeriano, Levinas definía sucintamente el nuevo ideal de la *personalidad* y la *autonomía* del maestro de Friburgo: esta nueva orientación convoca a un abandono del plan de la “conciencia” propio de las “teorías del conocimiento”, su oposición entre sujeto y objeto y su ideal de “conocimiento” [*connaissance*] de sí, para remontarse a la “comprensión” [*compréhension*] de uno mismo en tanto “cuidado” [*souci*] de la propia existencia finita, abandonada y librada a la muerte, lo cual no es una visión contemplativa (1931-1932, p. 385). Frente al sujeto “flotante” [*flottant*] de la filosofía tradicional, esto es, la conciencia pura de los filósofos trascendentales, Levinas reivindicaba el sentido ontológico del *drama* de la existencia en el que la muerte devolvía al sujeto a sí mismo, hacía de él un “yo” [*moi*] (1931-1932, p. 385). Esta nueva concepción ontológica escapaba y superaba, según el filósofo francés, la oposición entre racionalismo e irracionalismo, oposición que

sólo cobraba sentido en el plan de la “conciencia”, por un “retorno a la existencia” que dotaba de una nueva orientación al problema de la religión (1931-1932, p. 386). La fenomenología alemana y especialmente la hermenéutica existencial de Heidegger en tanto nuevo ideal de vida, casi una nueva *religión* (Levinas 2006a, p. 98) se ubicaba, desde esta perspectiva, más allá de la distinción entre racionalismo e irracionalismo, su modo de comprensión de la existencia convocaba a una revisión de estas categorías tradicionales.

Aún en 1933 el filósofo francés parecía enfrentar los cargos contra la fenomenología y su comprensión de la espiritualidad. La defensa de esta nueva orientación filosófica se advertía en las reseñas críticas sobre la “Filosofía alemana” en el tomo CXVI de la *Revue philosophique* (1933), a cargo de A. Koyré y Levinas. En la reseña a *Caminos de investigación filosófica: Consejos y advertencias* [*Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen*] de Hans Driesch se examinaba el “grito de alarma” del autor contra el predominio del *vitalismo* en Alemania. Driesch afirmaba que la filosofía alemana atravesaba una crisis peligrosa, un tiempo en el que se conjugaba el intensificado interés por la filosofía y el debilitamiento del esfuerzo de pensamiento minucioso. Peligro que se agravaba, según su perspectiva, por el dominio en aquella de una “mística de lo irracional” (Levinas 1933a, p. 290).

El propio Driesch asumía su responsabilidad frente al avance de esta mística y oponía, simultáneamente, el mensaje de su obra: el reconocimiento de los fenómenos que desbordan la razón, no implica renunciar al conocimiento de su legalidad con claridad y distinción (Levinas 1933a, p. 290). Si bien el pensador alemán apuntaba contra Scheler, Litt y Spranger, la reseña advertía que esta imputación se dirigía de manera implícita, no obstante, contra la fenomenología alemana, en particular contra el método fenomenológico de Heidegger. El llamado de Driesch a la prudencia y la razón (Levinas 1933a, p. 290) se anunciaba como una reivindicación del “derecho de la razón cartesiana en la esfera de lo irracional”¹⁷, una reflexión sobre la filosofía alemana que no dejaba de tener a los ojos del autor de la reseña cierto carácter perturbador: [Driesch afirma que] “‘Todo vuelve en el fondo a una glorificación de las pasiones. Se ha dado rienda suelta a sí mismo y quisiera ver desbordarse todo para no permanecer en un *espléndido aislamiento*; entonces se transforma el estallido de las pasiones en una filosofía desbordada en la cual la sabiduría se fue verdaderamente al diablo”¹⁸. Sin embargo, el autor de la reseña acusaba a Driesch de desconocer el auténtico mensaje de la fenomenología, la recuperación de la “complejidad multicolor de la existencia concreta de la persona humana comprometida en la historia y en el drama del tiempo”¹⁹. Estas palabras remitían así a los análisis levinasianos que dos años antes hiciera a propósito del método fenomenológico en “Friburgo, Husserl y la fenomenología”. La búsqueda de la filosofía alemana de la existencia concreta de la vida humana, sostenía entonces Levinas, no sólo resultaba novedosa y legítima sino también muy importante si se la ponía al servicio de la ontología, como en Heidegger (Levinas 1933a, p. 291).

17 Traducción propia [“Le droit de la raison cartésienne dans la sphère de l’irrationnel” (Levinas 1933a, p.290)].

18 Traducción propia [“‘Tout revient au fond à une glorification des passions. On est déchaîné soi-même et l’on voudrait tout voir se déchaîner pour ne pas rester dans une *splendid isolation*; alors on transforme le déchaînement des passions en une philosophie déchaînée dont la Sophia s’en alla véritablement au diable” (Levinas 1933a, p. 290)].

19 Traducción propia [“complexité multicolore de l’existence concrète de la personne humaine engagée dans l’histoire et le drame du temps” (Levinas 1933a, p. 291)].

Por su parte, la reseña a la obra de Rudolf Zocher *La Fenomenología de Husserl y la Lógica de Schuppe: Una contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en las ideas inmanentes* [*Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik: Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*], exponía la crítica del pensador alemán al “ontologismo” [*ontologisme*] de Schuppe y Husserl. Para Zocher, la concepción de la intencionalidad de la conciencia defendida por ambos pensadores reposaba sobre una idea de “inmanencia” pre-crítica (Levinas 1933b, p. 293). Bajo el legado kantiano y neo-kantiano, el autor defendía la convicción central de que el ser tiene sus condiciones que *no son del ser*, que su fundamento no es él mismo una existencia (Levinas 1933b, p. 293). Zocher distinguía entonces la esfera de lo real y la de lo irreal que funda a la primera. El autor se oponía a la tesis de que la conciencia es la base del ser pues esta tesis no penetraba los fundamentos ontológicos de la conciencia misma. Aún más, esta concepción adscrita por Zocher a Schuppe y Husserl, no habría logrado liberarse a pesar de sus esfuerzos (en especial del segundo) de una idea de conciencia confundida todavía con el ser. Empero, la crítica de Zocher al “ontologismo” de Husserl apuntaba sobre todo a la reversión ontológica husserliana del idealismo trascendental, ya que la idea crítica de la conciencia degeneraba, según su perspectiva, en un concepto específicamente *ontológico*. La idea trascendental, afirmaba el autor, estaba contenida en ella pero era puesta bajo un ontologismo intuicionista que constituía su destrucción (Levinas 1933b, p. 293). Zocher revelaba el conflicto oculto entre dos concepciones en pugna: por una lado, la concepción de la inmanencia como ser y la filosofía como ontología y, por otro, la inmanencia como fundamento irreal de todo ser y la filosofía como disciplina trascendental. El autor alemán advertía del conflicto subyacente a la obra husserliana y, al mismo tiempo, reconocía en ella la progresiva sumisión de la segunda concepción a la primera (Levinas 1933b, p. 294).

La disputa en torno al problema de la “inmanencia” y la “conciencia” traía nuevamente a escena la pugna entre el neokantismo y la ontología existencial que hallaba en el encuentro en Davos entre Cassirer y Heidegger su máxima expresión simbólica. En defensa de la fenomenología el autor de la reseña trazaba el curso y continuidad entre la filosofía de Husserl y la de Heidegger, como expresión de una profundización de la concepción trascendental y no, por el contrario, como una antinomia. La tendencia “ontologista” de Husserl era interpretada como la expresión del sentimiento de la filosofía moderna respecto del valor y peso de la propia existencia del hombre. Ello impedía, no obstante, concebir la existencia concreta bajo la forma de una cosa, esto es, la *reificación* de la conciencia en la inmanencia sustancial o *cosificación*, permitiendo respetar la especificidad de la existencia al ver en ella, en algún sentido, lo “irreal”. De este modo, la filosofía husserliana y la nueva orientación heideggeriana representaban, según esta perspectiva, una síntesis del ontologismo y los aspectos más profundos de la filosofía trascendental. La reseña reforzaba así el gesto de reconocimiento heideggeriano respecto de la filosofía trascendental, esto es, su subsunción o *conversión* a la ontología existencial. En el párrafo final de dicha reseña el autor tendía su mano, no obstante, al neokantismo en el umbral de su ocaso pues, a pesar del eclipse que sufría por el movimiento fenomenológico, aquel seguía constituyendo un alimento intelectual para los jóvenes pensadores (Levinas 1933b, p. 295).

En el marco de su análisis de 1933 sobre la comprensión de la espiritualidad en la cultura alemana, Levinas reconocía la diversas manifestaciones de las llamadas

“filosofías de la vida” que se habían multiplicado en Alemania en el cambio de siglo: Nietzsche, Simmel, Dilthey, Scheler y, finalmente, la filosofía existencial de Heidegger (2012, p. 58). El filósofo francés destacaba la importancia de la nueva orientación heideggeriana que ejercía en aquella época, según sus palabras, “una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria” (2012, p. 58) y que al hablar de la “realidad espiritual” ya no remitía a la *conciencia* sino a la *existencia*, tratando de resaltar el carácter *concreto* y dramático del alma (2012, p. 58). Pero Levinas no podía desatender, al mismo tiempo, las resonancias políticas de los postulados *vitalistas* en la Alemania de entreguerras:

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. (2012, p. 59)

Sin embargo, en el umbral del ascenso del nazismo en Alemania Levinas invitaba a no confundir aquella tradición filosófica con su recepción política por parte de los partidos extremistas. Para el filósofo francés, ello no era más que “una desviación del ideal alemán” (2012, p. 59) o, en todo caso, una degeneración hacia formas cómicas o peligrosas respecto de una concepción considerada noble (2012, p. 64). No obstante, la toma del poder por parte del hitlerismo en 1933 y la adhesión al nuevo régimen de aquel que fuera considerado por Levinas como el discípulo más original de Husserl y cuyo nombre era la gloria de Alemania, Martin Heidegger (Levinas 2006a, p. 100), devino un auténtico revés amoroso que puso en duda la cautela levinasiana de separar la filosofía existencial heideggeriana de sus “desviaciones políticas”.

4. Levinas y un “retorno” a Davos

No tenía más que abandonarse a esa fuerza si quería ser arrastrado por ella (...) Sin embargo, Hans Castorp conservó la sensatez y resistió a la tentación de dejarse llevar. (Mann 2006, p. 708)

Tras la asunción de Heidegger como rector en la Universidad de Friburgo y su pronunciamiento en favor de “la interna verdad y la grandeza” del nacionalsocialismo, Levinas se enfrentó con un auténtico “revés amoroso” que lo llevaría a un replanteamiento crítico de sus propias reflexiones y posicionamiento respecto de la filosofía heideggeriana. A través de la atmósfera que impregnaba la hermenéutica existencial, atravesando aquel complejo de intenciones que determinaban su convocatoria a una nueva comprensión de la *espiritualidad*, Levinas llevó a cabo una revisión del significado otorgado por el maestro de Friburgo a su lucha contra la filosofía trascendental.

En su reseña crítica “Fenomenología” [“Phénoménologie”], aparecida en la *Revue philosophique* en 1934, Levinas retornaba al centro de debate entre el idealismo trascendental y la filosofía existencial, que unos años antes fuese representado

en el encuentro en Davos entre Cassirer y Heidegger. Con el objetivo de analizar algunas publicaciones contemporáneas de la fenomenología, Levinas distinguía tres periodos de aquel movimiento filosófico: el primero, definido como “realista” que correspondía a los trabajos iniciales de Husserl y su rehabilitación de las *esencias* que la intuición debía describir con todos sus matices; el segundo periodo, aquel del “idealismo trascendental” que coincidía con la reconducción husserliana, en *Ideas* de 1913, del reino de las ideas hacia la conciencia trascendental que lo constituye; la tercera época quedaba abierta por la obra *El ser y el tiempo* de 1927, con la fenomenología existencial (Levinas 1934, p. 414). Esta última permanecía fiel, según el filósofo francés, al método de descripción fenomenológica que sin desentenderse de la preocupación por la dignidad filosófica del sujeto trascendental reformaba la idea misma de sujeto, concibiendo el objetivo de la filosofía de una manera inesperada y original (1934, p. 414). En los mismos términos con los que había defendido a comienzos de la década del treinta la tarea de la ontología fundamental frente al idealismo trascendental, Levinas recordaba el modo en que la filosofía existencial, de enorme influencia en Alemania, no concebía ya al sujeto como una conciencia puramente contemplativa como en Kant y Husserl, sino como una existencia *concreta* arrojada [*vouée*] a la muerte y preocupada por su propio ser, por cuyo análisis era posible el esclarecimiento del sentido mismo de la noción de ser (1934, p. 414).

Sin embargo, aquello que en sus trabajos previos parecía esbozar una continuidad progresiva del movimiento fenomenológico desde Husserl a Heidegger, encontraba aquí una particular revisión. Levinas sostenía que la sucesión cronológica enumerada no comprometía el valor autónomo de las posiciones precedentes de las cuales se nutrían aún los filósofos (1934, p. 414). De este modo, debía reconocerse la influencia que cada “periodo” seguía ejerciendo sobre la producción fenomenológica de la época. Una prueba firme de ello, afirmaba Levinas, podía hallarse en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica XI* [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI*] de 1930 dirigida por Husserl, cuyos trabajos daban testimonio de la tres tendencias descritas previamente (1934, p. 414). Levinas identificaba el primer estudio “Sobre la esencia de la idea” [“Ueber das Wesen der Idee”] de M. Spiegelberg con el periodo “realista” del movimiento fenomenológico; el segundo trabajo de Eugen Fink “Re-presentación e imagen” [“Vergegenwärtigung und Bild”], con el periodo del “idealismo trascendental”; y el estudio “La imaginación en Kant” [“Die Einbildungskraft bei Kant”] de Hermann Mörchen como un “espécimen” [*spécimen*] del método heideggeriano en la filosofía de la historia (Levinas 1934, pp. 414, 416-417). Con vistas a determinar el retorno crítico de Levinas a la disputa entre la filosofía trascendental y la ontología fundamental resulta preciso detenerse en el análisis del filósofo francés sobre las obras representativas del segundo y tercer periodo.

Respecto del trabajo de Fink, Levinas destacaba la pugna entre dos modos de comprensión de la espiritualidad que antes de expresar una continuidad y progresión del movimiento fenomenológico parecían representar una oposición fundamental: el “humanismo” de la conciencia trascendental en Husserl frente a la “fatalidad” de la condición humana en Heidegger. Los ecos de la disputa o antinomia entre la ontología heideggeriana y el humanismo cassireriano se dejaban nuevamente oír. Levinas se preguntaba si la naturaleza de la conciencia a la cual se veía reconducido Fink sería la conciencia concreta de la existencia diaria, habituada a sí misma antes de toda

reflexión, dispersa en la cotidianidad pero capaz de recobrar en la angustia ante la muerte, ante los mandatos de una voz interior concreta, finita y mortal; o, en cambio, sería la conciencia trascendental independiente del mundo y que lo constituye antes de formar parte de él, pregunta que reflejaba toda la oposición entre Heidegger y Husserl. Pero Levinas recordaba que Fink era husserliano, para él “la existencia finita ya es un producto de la conciencia trascendental que se *humaniza* y se percibe en el mundo”²⁰. No obstante, esta *humanización* no era para Fink (nutrido también de la filosofía heideggeriana) algo inofensivo: si el hombre se hallaba encadenado a su condición finita y mortal, éste podía ir más allá de esta existencia sólo al precio de una verdadera revolución. La liberación filosófica debía cumplirse en la reducción fenomenológica descrita por Husserl, en el abandono de aquella condición por una existencia trascendental. La reducción era para Fink el procedimiento esencial de la filosofía pues permitía elevar al hombre desde la fatalidad de su existencia a la esfera trascendental donde se constituía la condición humana auténtica (Levinas 1934, p. 416). Levinas insistía en este aspecto del trabajo de Fink pues caracterizaba, según sus palabras, el centro alrededor del cual se movía el pensamiento filosófico de la Alemania de la época (Levinas 1934, p. 416).

Los análisis de Fink tomaban posición por la reducción fenomenológica husserliana y su defensa del idealismo trascendental. La “representación” como un poder concreto de desligarse del fatalismo del tiempo, a través de los horizontes de la comprensión, determinaba la particular trascendencia del sujeto y su “modo de experiencia” fundamental (Levinas 1934, p. 417). Asimismo, Levinas volvía sobre las reflexiones de Fink respecto a la estructura de la imaginación y el problema de la irrealidad, en el marco de sus estudios sobre el sueño y la imagen pintada: “La *imagen pintada*, pertenece por su realidad material al mundo real, nos revela al mismo tiempo un mundo y un tiempo irreal, ella se ubica entre dos mundos. Fink habla de su carácter ‘fenestral’”²¹. La remisión al “tiempo del mundo” y un “tiempo irreal”, en este *estar entre dos mundos* a través del problema de la imaginación trascendental, evocaba la distinción cassireriana entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible” de la razón práctica, que había ocupado un lugar central en la lectura de Cassirer de la orientación fundamental de la filosofía kantiana, como así también en los debates sobre el problema de la *trascendencia* y la *irrealidad* de la intencionalidad de la conciencia en las reseñas críticas de Koyré y Levinas de 1933 sobre la “Fenomenología alemana”.

Si las referencias levinasianas a los estudios de Fink reavivaban la pugna entre la nueva filosofía existencial y su particular recepción o legado de la orientación “idealista” husserliana, permitiendo acercarse asimismo a la lucha de aquella contra el neokantismo, la reseña crítica de Levinas sobre el trabajo de Hermann Mörchen traía a escena plenamente la disputa en Davos entre Cassirer y Heidegger.

20 Traducción propia [“l’existence finie est déjà un produit de la conscience transcendante qui s’humanise et s’aperçoit dans le monde” (Levinas 1934, p. 416)].

21 Traducción propia [“L’image peinte, appartenant par sa réalité matérielle au monde réel, nous révèle en même temps un monde et un temps irréels, elle se place entre deux mondes. M. Fink parle de son caractère ‘fenestral’” (Levinas 1934, p. 417)].

En su reseña al estudio de 1936 de René Duret *Los aspectos de la imagen visual* [*Les aspects de l’image visuelle*], Levinas rescataba su concepción *idealista* de la percepción y la imagen, en tanto relación específica entre la conciencia y el mundo que se oponía a toda teoría del “objeto mental”, lo cual lo acercaba aún por caminos alternativos a aquella tradición fenomenológica *idealista* (1936, p. 408) representada por Fink.

Desde su presentación al aporte de Mörchen, el filósofo francés dejaba entrever la transformación que se operaba entonces en él respecto a su adhesión al maestro de Friburgo. Levinas destacaba la impresión menos favorable que le producía este tercer estudio sobre la imaginación en la filosofía de Kant, calificándolo incluso de “espécimen” [*spécimen*] del método heideggeriano (1934, p. 417). El interés de Mörchen por el kantismo, sostenía Levinas, consistía al igual que en su maestro en la presunta elaboración por parte de Kant de la noción de un sujeto finito (1934, p. 418). Levinas reproducía así los argumentos heideggerianos de *Kant y el problema de la metafísica* y de las conferencias en Davos sobre el sujeto trascendental como “razón pura finita” o *Dasein* que los neokantianos habían intentado, según Heidegger, soslayar. El grave pecado del neokantismo consistía, según esta última perspectiva, en escamotear la significación ontológica del sujeto que hallaba su centro en el análisis de la imaginación trascendental. Fiel al espíritu heideggeriano, Mörchen seguía al pie de la letra las interpretaciones ingeniosas sobre los oscuros pasajes de la analítica trascendental que reconducían la trascendencia del sujeto idealista a la intencionalidad del *Dasein* y sus “modos de ser” en el mundo (Levinas 1934, p. 418-419).

Pero si en 1929 Levinas había acogido de manera entusiasta esta lectura radical del pensamiento de Kant por parte de Heidegger, la reseña crítica de 1934 mostraba el desencanto respecto de la atmósfera abierta por la filosofía existencial. Con referencia a interpretaciones como las de Heidegger y Mörchen, Levinas se preguntaba si, como afirmaba con desprecio Fustel de Coulanges, filosofar era pensar lo que se quería o, aún más, si filosofar era hacer decir a otros lo que apetecíamos. Si bien reconocía que sostener esta posición podía representar un desprecio demasiado grande frente al talento desplegado por interpretaciones como las de Heidegger consideraba inadecuado, más allá de la filosofía de la historia que se profesara, llamar historia de la filosofía a esos nuevos estudios que “bajo pretexto de descubrir la significación *profunda* de una filosofía, comienzan por desatender su significación exacta”²².

Levinas inauguraba una reconsideración crítica de la presunta superación de la ontología heideggeriana respecto de la tradición del “idealismo trascendental”. En la sección final de su reseña, que analizaba el trabajo de Husserl en el *Jahrbuch XI*, Levinas retomaba la consigna husserliana de un retorno a la *via trascendental* y su alejamiento de toda filosofía de la existencia que no cumpliera con la reducción fenomenológica: “Las objeciones levantadas contra Husserl por los partidarios del pensamiento heideggeriano serían nulas y sin valor porque proceden de un *espíritu* totalmente extraño”²³. El filósofo francés subrayaba en su reseña, finalmente, la independencia que conservaba el pensamiento husserliano en el medio de las filosofías que había engendrado, la conciencia de sus intenciones y de su originalidad (1934, p. 420), poniendo en cuestión la curva armoniosa y progresiva que sus reflexiones precedentes habían dejado entrever entre el idealismo trascendental y la filosofía existencial. El desencanto amoroso del joven pensador respecto de Heidegger posibilitaba vivificar así la significación filosófico-política que había atravesado tanto el encuentro de Davos como la problemática recepción de la fenomenología

22 Traducción propia [“sous prétexte de découvrir la signification *profonde* d’une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte” (Levinas 1934, p. 419; énfasis del autor)].

23 Traducción propia [“Les objections élevées contre Husserl par les partisans de la pensée heideggerienne seraient donc nulles et non avenues car elles procéderaient d’un *esprit* totalement étranger” (Levinas 1934, p. 420; énfasis del autor)].

husserliana por parte de la ontología fundamental. Las palabras sobre la nueva orientación heideggeriana y su interpretación de la filosofía trascendental de Kant que Cassirer había pronunciado sólo unos años antes hallaban entonces una nueva predisposición a la escucha:

Está lejos de mí todo tipo de polémica personal, afirmaba Cassirer (1957, p. 191), pero vemos en el profesor Heidegger ya no a un comentarista sino a un “usurpador que con fuerza armada penetra en el sistema kantiano para someterlo y para servirse de su problemática” (1957, p. 184). El centro de la teoría kantiana no es ver a la humanidad desde el punto de vista del “ser-ahí” sino desde el “substrato inteligible de la humanidad”, de la *idea* de humanidad (1957, p. 184). Pero la invitación del profesor Heidegger a una ontología fundamental no hace sino colocar “todos los conceptos de Kant (...) desde el comienzo, en una *atmósfera* espiritual diferente” (1957, p. 189). ¡Atmósfera tan alejada de un pensador de la Ilustración que sin duda “tiende a la luz y a la claridad aún allí donde discurre sobre los más profundos y ocultos ‘fundamentos’ del ser” (1957, pp. 189-190)!

5. Conclusión

Desde su inicial estadía en Friburgo entre 1928-1929, pasando por su tesis de doctorado en 1930, hasta sus primeros artículos de la década del treinta, las reflexiones levinasianas permanecieron cautivadas por la hermenéutica existencial de Heidegger y la fascinación ejercida sobre los jóvenes discípulos por el nuevo profeta de la fenomenología. En esos años, Levinas actuaba todavía como intérprete y discípulo, profesando y divulgando las enseñanzas de la ontología fundamental, en particular, los principales conceptos de *El ser y el tiempo*.

Las reflexiones del filósofo francés sobre la nueva comprensión de la espiritualidad promovida por la fenomenología alemana, en contraposición con la tradición cartesiano-kantiana, trajo a escena la disputa entre Heidegger y Cassirer en Davos. Ello supuso recuperar “la agenda que en la década de 1930 comenzaba a abrir una brecha entre el campo de las filosofías de la libertad y la autonomía, frente a las variantes historicistas y las llamadas filosofías de la vida” (Dreizik 2014, p. 91) pero, al mismo tiempo, permitió señalar el proceso y tensión del legado filosófico-político levinasiano respecto de su comprensión de la espiritualidad. ¿Levinas había permanecido en esos años cautivo de la “atmósfera metafísica” heideggeriana o, por el contrario, había recuperado los lineamientos de la comprensión cartesiano-kantiana de lo espiritual promovida por Ernst Cassirer? El retorno al debate entre los pensadores alemanes sobre el problema de la comprensión de la espiritualidad o, más específicamente, de los fundamentos de la “personalidad” y la “autonomía” a partir de la obra de Kant, reveló dos aspectos centrales de esta pugna. Por un lado, permitió señalar la estrategia de reconocimiento o subsunción por parte de ambos contendientes de la propuesta filosófica de su adversario. Por otra parte, marcó la incompatibilidad de los principios subyacentes a sus propuestas teóricas y políticas.

En los primeros años de la década del treinta Levinas mantuvo su fidelidad a la nueva orientación de pensamiento frente a las acusaciones lanzadas por sus adversarios contra los ambiguos compromisos de la fenomenología alemana derivados de un presunto “misticismo de lo concreto”. El filósofo francés defendía entonces el “espíritu científico” de la fenomenología alemana, distinguiéndola de

aquellas tendencias “irracionalistas” que parecían dominar y subyugar en aquellos años la vida social y política europea. Sin embargo, tras el ascenso del nazismo al poder y los compromisos adquiridos por Heidegger con el nuevo régimen, expuestos de manera explícita en su *Discurso del Rectorado* [“Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, 1933], la inicial “atracción amorosa” de Levinas por la hermenéutica existencial derivó en una revisión crítica del “campo magnético” del *ontologismo* heideggeriano. A partir de entonces Levinas buscó comprender el peculiar atractivo que había ejercido aquella corriente de pensamiento, con el fin de identificar la afinidad electiva entre la ontología existencial y las nuevas formas de comprensión de la espiritualidad a la base de la “filosofía del hitlerismo”²⁴, como del fascismo en su conjunto.

6. Referencias bibliográficas

Obras fuente

- Cassirer, Ernst (2009a [1929]): “Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger”, trad. R. Aramayo, en E. Cassirer, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Cassirer, Ernst (2009b [1929]): “Resúmenes de las Conferencias”, trad. R. Aramayo, en E. Cassirer, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Cassirer, Ernst (1957 [1931]): “Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger”, trad. E. Garzón, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional de Tucumán, 8, pp. 167-193.
- Heidegger, Martin (2012 [1927]): *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, FCE.
- Heidegger, Martin (1972 [1928]): “Philosophie der symbolischen Formen, II: Das Mythische Denken” (Recensión a Ernst Cassirer), trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, en E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie et autres textes de 1929-1931*, París, Beauchesne.
- Heidegger, Martin (1999 [1928-1929]): *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra.
- Heidegger, Martin (2009 [1929]): “Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger”, trad. R. Aramayo, en R. Aramayo (ed.), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Heidegger, Martin (1973 [1929]): *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth, México, FCE.
- Levinas, Emmanuel (2006a [1931]): “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, en E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*, trad. T. Checchi, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1931-1932): “Revue Critiques. Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem de H. E. Eisenhuth”, *Recherches Philosophiques*, 1, pp. 385-386.

24 En 1934, Levinas publica el breve artículo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” [“Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”], que puede ser leído como un intento por parte del filósofo de hacer 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 2006, p. 39).

- Levinas, Emmanuel (1933a): “Revue Critiques. *Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen* de Hans Driesch”, *Revue philosophique*, T. CXVI, pp. 290-291.
- Levinas, Emmanuel (1933b): “Revue Critiques. *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik* de Rudolf Zocher”, *Revue philosophique*, T. CXVI, pp. 292-295.
- Levinas, Emmanuel (2006b [1933]): “La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana”, trad. L. Edel-Matuolis, en Y. Ch. Zarka (ed.), *Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion*, Cités, 25, PUF, pp. 126-137.
- Levinas, Emmanuel (2012 [1933]): “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”, trad. J. Rosales, en J. Rosales (ed.), *Lituania Philosophica. De Kant a Levinas*, Valencia, La Torre del Virrey.
- Levinas, Emmanuel (2006c [1934]), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. R. Ibarlucía y B. Horrac. Buenos Aires: FCE.
- Levinas, Emmanuel (1934): “Phénoménologie”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 118, pp. 414-420.
- Levinas, Emmanuel (1999 [1935]): *De la evasión*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros.
- Levinas, Emmanuel (1936): “Comptes Rendus et Revues Générales. *Les aspects de l'image visuelle* de R. Duret”, *Recherches Philosophiques*, 6 (1936/37), pp. 407-408.
- Levinas, Emmanuel; Poirié, François (2009 [1986]): *Ensayos y conversaciones*, trad. M. Lanchó, Madrid, Arena Libros.

Bibliografía secundaria

- Abensour, Miguel (2006): “El mal elemental”, en Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Buenos Aires, FCE.
- Aramayo, Roberto (2009a): “La Neo-Ilustración preconizada por Cassirer en Davos y a favor de Weimar”, en Aramayo, Roberto, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Aramayo, Roberto (2009b): “Cassirer, la constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político- morales”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, pp. 149-154.
- Aramayo, Roberto (2009c): “Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos”, *Devenires X*, 19, pp. 151-179.
- Barash, Jeffrey Andrew (2008): “Ernst Cassirer’s Theory of Myth. On the Ethico-Political Dimension of His Debate with Martin Heidegger”, en J. A. Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago-London, The University of Chicago Press, pp. 114-132.
- Coskun, Deniz (2007): *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer.
- Dreizik, Pablo (2014): “La posibilidad del liberalismo en Levinas. ‘*Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*’ entre dos lecturas de Husserl”, en P. Dreizik (ed.), *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Gordon, Peter E. (2005): “Myth and Modernity. Cassirer’s Critique of Heidegger”, *New German Critique*, N° 94, pp. 127-168.
- Gordon, Peter E. (2012): *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Massachusetts-London, Harvard university Press.
- Griffin, Roger (2010): *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, trad. J. B. Castiñeira, Madrid, Akal.

- Hansel, Jöelle (2014): “El ‘ser es’ y el ‘hay’: autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas”, trad. P. Ríos Flores, en Pablo Dreizik (ed.), *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Mann, Thomas (2006): *La montaña mágica*, trad. I. García Adánez, Buenos Aires, Edhasa.
- Rossi, Luis A. (2015): “El nazismo como *Stimmung*. Los textos políticos del joven Emmanuel Levinas”, *Deus mortalis*, 12, pp. 155-184.
- Safranski, Rüdiger (2003): *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. R. Gabás, Barcelona, TusQuets.