

# Levinas contra la “hipocresía del sermón” capitalista. Análisis crítico de la interpretación onto-teológica-cristiana del mundo “cotidiano” de las necesidades materiales y del trabajo

Pablo Ríos Flores

---

En su obra *De la existencia al existente* de 1947, Emmanuel Levinas designa como “hipocresía del sermón” (1947: 56) a una cierta retórica que articula, por un lado, una descripción del mundo de las necesidades materiales y del trabajo como mundo “cotidiano” y no-auténtico y, por otro lado, un llamado a defender lo más propio del hombre, su legítima dignidad, en la construcción de un mundo auténtico. Esta retórica supone, para Levinas, “cerrar los ojos a las mentiras de un idealismo capitalista y a las evasiones en la elocuencia y el opio que éste propone” (1947: 57). En el presente trabajo se intentará analizar esta crítica levinasiana a la “hipocresía del sermón” capitalista a partir de una confrontación con dos interlocutores: León XIII y Pío XI, como representantes de la Iglesia católica, y sus análisis sobre el mundo de la necesidad material y del trabajo; y Martin Heidegger y su descripción de la estructura ontológica del útil (el mundo como un “conjunto de útiles”) en *El ser y el tiempo* (1927). A partir de este diálogo crítico se podrá comprender uno de los motivos que conducen a Levinas a defender o reivindicar un cierto “espíritu del marxismo” frente a la interpretación onto-teológico-cristiana del mundo cotidiano.

» Levinas, trabajo, idealismo, capitalismo, política

---

## › El mundo de las necesidades materiales y del trabajo: León XIII y Pío XI<sup>1</sup>

En marzo de 1939, y en ocasión de la muerte del papa Pío XI, acaecida un mes antes, Levinas publica en *Paix et Droit* un artículo denominado “À propos de la mort du pape Pie XI” (1939). En este artículo, Levinas rinde un breve homenaje al Sumo Pontífice, quien supo denunciar con coraje –según el filósofo francés– al régimen nacionalsocialista. Esta denuncia remite a la Encíclica pronunciada por Pío XI “*Mit brennender Sorge* (Con ardiente preocupación). Sobre la situación de la Iglesia católica en el Reich alemán”, de marzo de 1937. En ella se exhorta a los arzobispos, obispos y fieles de Alemania a resistir contra la concepción precristiana del antiguo germanismo –o neopaganismo– que propugna el régimen alemán, en nombre de la universalidad cristiana que trasciende el particularismo racial o regional (el mito de la sangre o de la raza), que evade el falso culto de una religión y Dios nacional, y que reivindica la Cruz de Cristo como señal sacrosanta de la redención,

---

<sup>1</sup> El papado de León XIII se extiende de 1878 a 1903, el de Pío XI de 1922 a 1939.

grandeza y fuerza moral. En esta declaración Levinas vislumbra la posibilidad de un vínculo entre el cristianismo y el judaísmo, más allá de sus disputas históricas y la relación estrecha entre la Iglesia y los poderes políticos, en este *extrañamiento* de ambos respecto a la plenitud del ser natural que se complace en su naturaleza, en oposición al culto de la mera fuerza y la legitimidad de la grandeza terrestre y, con ello, contra la "moral de los señores". El símbolo de la cruz, en oposición a la proliferación de las *swastika's*, representaría una vocación común a la Iglesia e Israel: esta extranjería respecto del mundo que parece contenerlos, este rechazo al encadenamiento o instalación complaciente en la realidad, esta inquietud o preocupación por el bien, define su destino compartido de extranjeros en el mundo.<sup>2</sup>

Esta posición ecuménica y el intento de establecer una alianza entre cristianismo y judaísmo es abandonada por Levinas luego de la segunda guerra mundial (Caygill 2002: 51), a la vez que lleva a cabo un replanteamiento de sus análisis precedentes. ¿Cómo es posible que la vocación cristiana de "extranjería respecto del mundo" pueda conciliarse con los poderes políticos y favorecer asimismo la "hipocresía del sermón" del idealismo capitalista? Para responder a este interrogante se intentará determinar cómo se define y articula en el discurso de Pío XI, cómo máximo representante de la Iglesia católica entre 1922 y 1939, esta división que Levinas denuncia (en *De la existencia al existente*) entre un mundo cotidiano (e inauténtico) y un mundo auténtico, en relación al eje elegido para nuestro trabajo: el mundo de las necesidades materiales y del trabajo.

En su Encíclica "*Quadragesimo anno*. Sobre La restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica <*Rerum Novarum*> de León XIII" del 15 de mayo de 1931, Pío XI retoma a modo de homenaje los análisis de su predecesor León XIII sobre la "cuestión social" (o "cuestión obrera"). La encíclica "*Rerum Novarum*" de 1891, propone un análisis de la denominada "cuestión social" referente a la contienda entre patronos y obreros a fines del siglo XIX y que afecta a la sociedad en su conjunto. Se trata, en términos de León XIII, del prurito revolucionario que agita a los pueblos en el contexto de la desigualdad económica y social surgida por los adelantos de la industria y de las artes, la acumulación de riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la mayoría, la confianza en sí mismos de los obreros y su estrecha cohesión, junto con la relajación de la moral.

Ahora bien, de la Encíclica del Sumo pontífice extraeremos, en primer lugar, algunas consideraciones que nos serán de utilidad para comprender los supuestos metafísicos que subyacen a su concepción del mundo cotidiano de las necesidades materiales y del trabajo. Asimismo, analizaremos a continuación los puntos retomados por Pío XI dentro de su propio modelo explicativo adaptado a su contexto histórico particular.

> |

<sup>2</sup> Para un análisis de la noción de "extranjería respecto del mundo" del cristianismo y del judaísmo en las reflexiones levinasianas previas a la guerra, véase: "*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*" (1934), "*L'actualité de Maimonide*" (1935a), "*L'inspiration religieuse de l'Alliance*" (1935), "*Fraterniser sans se convertir*" (1936), "*L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*" (1938), etc.

Al intentar analizar "la cuestión social", León XIII despliega en su encíclica "*Rerum Novarum*"<sup>3</sup> una serie de supuestos metafísicos sobre el mundo cotidiano de las necesidades materiales y del trabajo. A continuación expondré esquemáticamente algunos de estos supuestos.

En el estado de naturaleza, según León XIII, el hombre tiene el derecho de velar por su vida y por su cuerpo, y para ello Dios le habría dado la tierra para usufructuarla (1891: 6). Ahora bien, al ser el hombre el único animal dotado de razón no sólo tiene derecho al uso de los bienes, cosa común a los animales, sino también el de poseerlos con derecho estable y permanente (*Ibid*: 4). En tanto ser racional, dueño de sus actos y sometido a la ley de Dios, le debe ser concedido al hombre tanto el fruto de los bienes terrenales como de la tierra misma, medio de subsistencia no sólo para su existencia presente sino también futura (*Ibid*: 5). Sin embargo, el usufructo común de la tierra no se opone a la propiedad privada pues si bien Dios no asignó a nadie la parte que habría de poseer, lo dejó a la industria de los individuos y las instituciones de los pueblos (*Ibid*: 6). Contra la exhortación de los socialistas a abolir la propiedad privada, León XIII defiende el derecho natural del hombre a poseer algo en privado como propio (*Ibid*: 4). El medio natural para dicha posesión es el trabajo. Trabajar es, para León XIII, ocuparse en hacer algo con el objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida y para la propia conservación. A través del trabajo el hombre aplica su habilidad intelectual y sus fuerzas corporales a procurarse los bienes de la naturaleza. Por este mismo hecho se adjudica la parte que él mismo trabajó, en la que su persona dejó impresa su personalidad a modo de *huella* (*Ibid*: 7).<sup>4</sup> Todas las obras del hombre (cultivo, industria) se adhieren de tal manera al suelo que no hay modo de separarlos. Es justo, según esta perspectiva, que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo (*Ibid*: 8). Para el Sumo Pontífice, el género humano con la mirada puesta en la naturaleza consagró con la práctica de los siglos la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia. Y las leyes civiles justas deducen su vigor de esta misma ley natural, confirman y amparan este derecho, siguiendo las leyes divinas que prohíben hasta el deseo de lo ajeno (*Ibid*: 8).

De ello León XIII deduce que de la diferencia de talento, habilidad, fuerza, surge la diferencia de fortuna (*Ibid*: 13). Los que carecen de propiedad pueden suplirlo con el trabajo, un medio universal de proveerse comida y vestido (*Ibid*: 6). Por ello concluye que intentar igualar en la sociedad civil lo bajo con lo alto es ir contra la naturaleza de las cosas (*Ibid*: 13). Asimismo considera que imaginar al hombre en absoluta pasividad es también ir en contra de la naturaleza, pues el hombre aún en el estado de inocencia jamás hubiese permanecido inactivo. Y, sin embargo, el trabajo corporal es para él necesario, pues el hombre debe soportarlo para expiación de su pecado. Sufrir y padecer es cosa humana: "Maldita la tierra en tu trabajo; comerás de ellas entre fatigas todos los días de tu vida" (*Ibid*: 13), contra la falsa promesa –según el Sumo Pontífice– de una vida exenta de dolor promovida por los socialistas.

<sup>3</sup> En adelante, se indicará luego de la referencia al autor y año de la Encíclica, el número de sección o ítem referido (no el número de la página). La Encíclica "*Rerum Novarum*" de León XIII se divide en 46 secciones, mientras que la Encíclica "*Quadragesimo anno*" de Pío XI consta de 148 secciones.

<sup>4</sup> Para Pío XI, el carácter del trabajo es *personal*, en cuanto que la energía que opera es inherente a la persona y propia en absoluto del que la ejerce. (Pío XI, 1931: 32)

Según León XIII, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases “inferiores” se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable (*Ibid*: 11). Esto se debe, como se explicó anteriormente, a que el derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza, y por tanto la autoridad pública no puede abolirlo sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común (*Ibid*: 33). Constituir sociedades privadas es, según esta perspectiva, derecho concedido al hombre por la ley natural. El Estado no debe prohibir la constitución de dichas sociedades, pues éstas nacen del mismo principio natural que el Estado: el que supone que los hombres son sociables por naturaleza (*Ibid*: 35). Respecto a la “cuestión social”, el Sumo Pontífice exhorta a que el Estado mantenga un equilibrio entre patronos y obreros, evitando así la lucha. Para él es mal capital suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, porque como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge la armonía, en la sociedad humana dichas clases concuerdan armónicamente y se ajustan para lograr el equilibrio. Ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y evita el bárbaro salvajismo de la lucha (*Ibid*: 14).<sup>5</sup>

## > ||

En su encíclica “*Quadragesimo anno*” de 1931, Pío XI retoma el análisis de su predecesor, reivindicando su intento de analizar la “cuestión social” sin recurrir al auxilio del liberalismo o del socialismo (Pío XI, 1931: 10). Los supuestos metafísicos referidos al mundo de las necesidades materiales y del trabajo, expuestos por Pío XI, buscarán una tercera vía que, con leves matices, se amalgama con los presupuestos del fascismo italiano. A continuación, describiremos esquemáticamente algunos de los puntos sobresalientes de los análisis del Sumo Pontífice que retoman las reflexiones de León XIII. Posteriormente, presentaremos aquellos ejes analizados por Pío XI que implican una adaptación a su contexto histórico particular. Pío XI considera, al igual que León XIII, que el trabajo es connatural al hombre y fuente de dominio, pues “el hombre ha nacido para el trabajo, como el ave para volar” (*Ibid*: 61). Fue voluntad de Dios poner a los hombres sobre la tierra para trabajarla y hacerla servir a sus múltiples necesidades (*Ibid*: 136). Asimismo, reivindica la defensa de su predecesor del derecho de propiedad, contra la exhortación de los socialistas a la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción: por la naturaleza o por el Creador se ha conferido al hombre el derecho de dominio privado (o derecho natural de poseer en privado), para que los individuos puedan atender a sus necesidades propias (*Ibid*: 45, 55 y 56) sin menoscabar los derechos ajenos (*Ibid*: 136). El título de dominio, siguiendo a León XIII, se adquiere tanto por la ocupación de una cosa sin dueño, como por el trabajo, por la que una cosa recibe una nueva forma (*Ibid*: 52). Trabajar es aplicar y

<sup>5</sup> En esta esquemática reconstrucción de algunos supuestos de León XIII sobre el mundo de las necesidades materiales y del trabajo, hemos omitido sus reflexiones sobre la sociedad doméstica. Para el Sumo Pontífice la familia tiene deberes y derechos particulares que son anteriores o más naturales que los de la sociedad civil, pues la familia sería lógica y realmente anterior a ésta. Esta aclaración la esgrime contra todo intento de la potestad civil de penetrar a su arbitrio en la intimidad de los hogares. En las palabras de León XIII se exhibe la lucha por la extensión del ámbito civil y familiar como pugna entre la Iglesia y el Estado por el dominio de la potestad pública.

ejercer energías espirituales y corporales a los bienes de la naturaleza o por medio de ellos (*Ibid*: 53). El Estado debe respetar este derecho natural, no puede abolirlo, pero debe moderar y compaginar su uso con el bien común (*Ibid*: 49) favoreciendo la empresa común entre trabajo y capital, y evitando que una de las partes se arroge para sí el todo (*Ibid*: 53 y 57). Así el Sumo Pontífice rescata de su predecesor León XIII el papel activo que le otorga al Estado cuya función no sería la de un mero guardián del derecho y del recto orden, límites de carácter conservador impuestos según aquel por el liberalismo, sino la búsqueda de la prosperidad de la sociedad por medio de la ordenación y la administración (*Ibid*: 25). El Estado debe armonizar la propiedad privada con las necesidades del bien común: no debe perjudicar a los poseedores particulares, pero debe compaginar el derecho privado con el bien común para evitar que provoque daños intolerables y preserve la armonía social (*Ibid*: 49). Pío XI analiza, teniendo en cuenta esta finalidad, una serie de factores relevantes para evitar la lucha entre patronos y obreros: reflexiones sobre el salario justo, sobre los contratos de trabajo (*Ibid*: 63 a 71), sobre la mutua colaboración de las "profesiones" y corporaciones (*Ibid*: 81 a 87), etc. Ahora bien, moderar equitativamente la acumulación de riquezas a través de medidas que promuevan la justicia social, no supone para Pío XI hacer a los hombres remisos al trabajo (pues como fue dicho "el hombre ha nacido para el trabajo, como el ave para volar") sino para aumentar su patrimonio familiar (*Ibid*: 61).

Estos son sólo algunos de los supuestos compartidos por el Sumo Pontífice con su predecesor León XIII. Cabe destacar, sin embargo, la particularidad del esquema de Pío XI sobre el mundo de las necesidades materiales y del trabajo. Si bien mantiene, como se vio previamente, algunos de los presupuestos fundamentales de León XIII, su interpretación se concentra de manera creciente en el carácter *orgánico* del orden social, económico y político. Según Pío XI, la unidad del cuerpo social no debe basarse en la lucha de "clases" (contra el socialismo), ni en la libre concurrencia de las fuerzas (contra el libre mercado y la dictadura económica) (*Ibid*: 88). En un "cuerpo social sano", según esta perspectiva, los miembros reciben una adecuada organización en la cual los hombres se encuadran no conforme a las categorías que les asigna el mercado del trabajo sino en conformidad con la función social que cada uno desempeña (*Ibid*: 84 y 119). De acuerdo a su oficio o profesión, constituyen ciertos colegios o corporaciones que llegan a ser connaturales a la sociedad civil (*Ibid*: 84). A través de las corporaciones y sindicatos, se facilita la colaboración pacífica de las diversas clases, la represión de las organizaciones socialistas, la supresión de desórdenes, una magistratura especial ejerciendo una autoridad moderadora, etc. (*Ibid*: 95).<sup>6</sup> Estas asociaciones libres disponen el camino a asociaciones u órdenes más amplios, que deben ser conformes con la doctrina social cristiana (*Ibid*: 87). Finalmente, los fines tanto individuales como sociales, perseguidos por la economía, quedan encuadrados en el orden total de fines, y ascendiendo por grados, se llega al fin último de todas las cosas, Dios, el bien supremo. (*Ibid*: 42 y 43).

En términos generales, los supuestos metafísicos del "cuerpo social" propuesto por Pío XI

<sup>6</sup> En relación a este punto, Pío XI refiere a la organización sindical y corporativa del Estado fascista italiano (Pío XI, 1931: 91 a 95). El único reparo de Pío XI a dicha organización, es el peligro de que se transforme en excesivamente burocrática y política, sirviendo más a fines políticos particulares que al fomento de un mejor orden social. Frente a este posible mal, el Sumo Pontífice recomienda, entre otras cosas, no olvidar la aportación de los principios católicos y la práctica de su disciplina moral (*Ibid*: 96).

en relación al mundo de las necesidades materiales y del trabajo, no se diferencian sustancialmente de la descripción orgánica del Estado fascista propuesto por Benito Mussolini en su *Carta del Lavoro* de 1927.<sup>7</sup> Frente a ello, no obstante, se mantiene un cierto recelo por parte del Sumo Pontífice frente al avance del "nacionalismo" (*Ibid*: 110) en pugna con ciertos aspectos del universalismo cristiano, aunque la estructura orgánica del Estado fascista, su defensa de la propiedad privada y su concepción "corporativista" del orden social presenta aspectos estratégicos que se adecuan al rechazo de Pío XI de lo que denomina el "internacionalismo" o "imperialismo" del dinero, propios del socialismo y el liberalismo (*Ibid*: 109).<sup>8</sup>

Ahora bien, las Encíclicas "*Quadragesimo anno*" de Pío XI y "*Rerum Novarum*" de León XIII, no sólo revelan los supuestos metafísicos de su concepción del mundo de las necesidades materiales y del trabajo, sino también exhiben un diagnóstico sobre la "cuestión social", o más precisamente, sobre el "desorden social" (tal como ellos lo perciben) de la época histórica en la que viven. En este último caso, ambos propondrán un análisis del mundo "cotidiano" como una caída o degeneración del cuerpo social, las razones de su enfermedad y el remedio adecuado para su regeneración. ¿En qué consiste este mundo inauténtico y cuáles son sus propuestas para la conformación de un mundo auténtico?

### › *El mundo auténtico: la subordinación a la finalidad espiritual: León XIII y Pío XI*

Tanto León XIII como Pío XI intentarán, en primer lugar, descubrir la raíz del "desorden social" y, en segundo lugar, proponer el único camino de restauración salvadora (Pío XI 1931: 15): una "cristianización" de la vida económica (*Ibid*: 136).

Respecto al primer punto, ambos consideran al mundo cotidiano como una caída, un ámbito de desigualdad material y degeneración moral, que motiva o desencadena una pugna o lucha social. Por un lado, un mundo en el que la explotación de los patrones, movidos por el afán de dinero, la codicia de los competidores y la usura, reduce a los obreros a la esclavitud negando su dignidad como personas. Por otro, los obreros seducidos –según esta perspectiva– por falsos profetas, por perversas doctrinas revolucionarias, abandonan los preceptos cristianos en injustas luchas con sus patrones. Así, la codicia, las pasiones desenfrenadas, y el odio, dan lugar a una lucha entre patrones y obreros, y a un desequilibrio del orden social. En este contexto, los hombres quedan presos –según Pío XI– de dos corrientes funestas y execrables que representan el "internacionalismo" o "imperialismo" internacional del dinero (*Ibid*: 109), dos

<sup>7</sup> La *Carta del Lavoro* fue aprobada el 21 de abril de 1927 y publicada dos días más tarde en el periódico *Il Lavoro d'Italia*.

<sup>8</sup> Cabe recordar los Pactos de Letrán entre la Iglesia Católica y la Italia de Mussolini en 1929. En estos acuerdos se ratificaba a la religión católica como religión oficial de Italia, se establecía la enseñanza del catolicismo en las escuelas y se reconocía la soberanía y la independencia de la Santa Sede (reconocimiento del Estado de la Ciudad del Vaticano). En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, Levinas afirmará: "El propio cristianismo está amenazado pese a los privilegios o Concordatos de los que sacan provecho las iglesias cristianas con el advenimiento del régimen [nacionalsocialista]" (1934: 7). Si bien la referencia directa es el Concordato imperial firmado entre la Santa Sede y el Estado alemán en 1933, Levinas parece tener en mente también, al referirse al cristianismo en general, los Pactos de Letrán. En este texto, sin embargo, Levinas aún enfatiza la distancia entre el cristianismo y los regímenes fascistas, en particular el nacionalsocialista, antes que marcar los puntos de connivencia entre ambos, algo que parece deslizar en algunos de sus textos de post-guerra.

movimientos "sin alma" que arrastran el cuerpo social a su ruina: el socialismo<sup>9</sup> y el liberalismo (*Ibid*: 46).<sup>10</sup> Por ello es misión de la Iglesia convocar al cumplimiento de los deberes respectivos de patrones y obreros, y ante todo de los deberes de justicia (León XIII, 1891: 15) –que supone la participación de los poderes públicos– de acuerdo a los preceptos cristianos. Ahora bien, siguiendo este esquema, ¿cuáles son las causas de y los remedios para la corrupción del cuerpo social?

Por un lado, el socialismo –siguiendo esta interpretación– bajo proclamas de emancipación y de igualación, conduce a los obreros a revueltas, huelgas, y violaciones a la propiedad privada. Esta "falsa" doctrina exhorta a los hombres a huir o rechazar los dictados del derecho natural: contra el derecho de posesión al atacar la propiedad ajena, contra el factor liberador del trabajo al caer en la desidia de la huelga, contra la armonía o cooperación con el prójimo en la lucha obrera (falsa doctrina, según esta perspectiva, de clases espontáneamente antagonistas). Frente a ello, León XIII recomienda que el Estado asegure las posesiones privadas con el imperio y fuerza de las leyes. Debe mantenerse a la "plebe" dentro de los límites del deber, frenar los agitadores, alejando la corrupción de las costumbres de los obreros por perversas doctrinas revolucionarias (*Ibid*: 28). Así también frente al mal frecuente y grave de la huelga y el ocio voluntario que perjudica a obreros, patronos, comercio e intereses públicos, genera violencia y pone en peligro la tranquilidad pública, propone el siguiente remedio: anticiparse con la autoridad de las leyes e impedir que pueda brotar el mal, removiendo las causas donde pueda parecer que habría de surgir conflicto entre patrones y obreros (*Ibid*: 29).

Por otro lado, el liberalismo codicioso –según esta interpretación– invita a los patronos a la explotación de los obreros en vista de maximizar sus beneficios. Se sitúa así, según León XIII, en confrontación con la doctrina cristiana que prohíbe considerar a los obreros como esclavos y que obliga a respetar en ellos la dignidad de la persona (*Ibid*: 15). Además ignora que la riqueza nacional proviene del trabajo de los obreros (*Ibid*: 25) y su explotación puede paradójicamente revertirse en huelgas, revueltas, luchas que son contrarias a los fines buscados. En este sentido es necesario que las autoridades favorezcan el reposo necesario para que los obreros recuperen las energías consumidas en el trabajo, puesto que el descanso debe restaurar las fuerzas gastadas por el uso (*Ibid*: 31). En el mismo sentido, la equidad y el orden social suponen que las autoridades públicas prodiguen de cuidados al proletario (casa, vestido, etc.), para que no viva en la miseria aquel de quien provienen bienes tan necesarios (*Ibid*: 25), como así también respetar el tiempo que los obreros necesitan para atender a la piedad (*Ibid*: 15), a los bienes del alma (*Ibid*: 30).

Asimismo, Pío XI rescata de su predecesor León XIII su incentivo a los trabajadores para constituirse en asociaciones profesionales distintas a las instituciones de los socialistas. Si

<sup>9</sup> Cabe recordar la encíclica de Pío XI "*Divinus Redemptoris*. Sobre comunismo ateo" (1937) que advierte sobre "el peligro tan amenazador (...) [d]el comunismo bolchevique y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana" (1937: 3). En ella recuerda la encíclica de León XIII "*Quod Apostolici muneris*" (1878) que define el comunismo como una "mortal enfermedad que se infiltra por las articulaciones más íntimas de la sociedad humana, poniéndola en peligro de muerte" (1878: 2). En la encíclica de Pío XI "*Divinus Redemptoris*" vemos desplegarse una serie de características maniqueas del comunismo: misticismo falso y entusiasmo contagioso (1937, 8), mero materialismo e incentivo a la lucha y aniquilación (*Ibid*: 9), mecanicismo (*Ibid*: 10), difusión de su doctrina por conspiración de la prensa mundial (*Ibid*: 18), etc.; descripciones del "mundo moderno" cercanas al del pensamiento conservador o revolucionario conservador.

<sup>10</sup> Pío XI afirma que el padre del socialismo es el liberalismo y su heredero el bolchevismo (Pío XI, 1931: 122)

bien el Estado debe proporcionar los medios necesarios para un equilibrio de las fuerzas en pugna, con el objetivo de eliminar el enfrentamiento y posibilitar la mancomunidad entre las clases sociales, no es suficiente una mera técnica de equilibrio por parte del Estado, sino que resulta necesaria una auténtica *disciplina social* (Pío XI, 1931: 32 y 41). Estas asociaciones deben ser verdaderas escuelas de la doctrina cristiana, pues –afirma Pío XI– se han de constituir y gobernar de tal modo que proporcionen los medios más idóneos a su fin: que cada miembro consiga en la sociedad, en la medida de lo posible, un aumento de los bienes del cuerpo, del alma y de la familia, pero teniendo como fin principal la perfección de la piedad y las costumbres, asociaciones cuya paz y armonía favorezca el bienestar común (*Ibid*: 32).<sup>11</sup>

El mundo de las necesidades materiales y del trabajo, el orden económico, debe someterse al orden moral cristiano. Pues como afirma León XIII: es deber de la Iglesia velar por la salvación común (1891: 1); si hay que curar a la sociedad humana sólo podrá curarla el retorno a la vida y a las costumbres cristianas, ya que cuando se trata de restaurar las sociedades decadentes, hay que hacerlas volver a sus principios [León XIII, 1891: 21; Pío XI, 1931: 129]. Entre estas doctrinas es fundamental aquella que enseña que sólo habremos de vivir la vida cuando hayamos salido de este mundo, pues Dios no creó al hombre para estas cosas frágiles y perecederas, sino para las celestiales y eternas, dándonos la tierra como lugar de exilio y no de residencia permanente (León XIII, 1891: 16). Una auténtica disciplina moral cristiana, desplaza la mirada de los bienes terrenales y las pasiones que ellos generan (Pío XI, 1931: 130-131) hacia la cooperación con el cuerpo social al cual el hombre pertenece. Pues como afirma Pío XI, si los miembros del cuerpo social se restauran y se restablece el principio rector del orden económico-social podrá aplicarse las palabras sobre el cuerpo místico de Cristo: “Todo el cuerpo compacto y unido por todos sus vasos, según la proporción de cada miembro, opera el aumento del cuerpo para su edificación en la caridad” (*Ibid*: 90). Caridad para socorrer a los indigentes con lo que sobra, “lo que sobra, dadlo de limosna”, aunque caridad cristiana la cual ciertamente no hay derecho de exigirla por la ley humana, sino que implica la ley y juicio de Dios, que aconseja la práctica de dar (León XIII, 1891: 17). Y si se carece de fortuna no debe considerarse una deshonra ante el juicio de Dios, ni han de avergonzarse por ganarse el sustento con su trabajo (*Ibid*: 18). Pues la verdadera dignidad y excelencia del hombre no radica en los bienes materiales sino en la moral, en las virtudes y los méritos que es patrimonio común de los hombres: los ricos plegados a la benevolencia y los pobres a la modestia (*Ibid*: 19), logrando la mancomunidad entre las clases, el amor fraterno. Esto último implica, no obstante, la colaboración del Estado (receptivo de la voz y consejos sabios de la doctrina cristiana) con medidas que favorezcan la justicia social, tal como fue expuesto previamente.

Caridad cristiana, amor fraterno y justicia social, pero sin cuestionar los fundamentos del derecho natural de la propiedad privada, el fundamento orgánico del cuerpo social y el

---

<sup>11</sup> Pío XI afirma que estas asociaciones se adaptan a las realidades sociales particulares, ya sea conformando una asociación única, ya sea como diferentes asociaciones con distintas funciones (derecho del mercado de trabajo, prestación de ayuda mutua en materia económica, deberes religiosos y morales) (Pío XI, 1931: 35). El Sumo Pontífice considera que son preferibles los sindicatos católicos aunque, en caso de no ser posible, también las asociaciones neutras que respeten a los socios católicos pueden ser buenos sustitutos de las primeras. Empero, en este último caso, deben existir asociaciones que se encarguen de formar a los socios en la disciplina de la religión y de las costumbres a fin de que entren a las asociaciones sindicales con *buen espíritu* (*Ibid*: 35).



carácter funcional del mundo de las necesidades materiales y del trabajo (la clase social deviene, en este orden armónico, función social), deben imbuir las instituciones públicas y la vida social como fundamentos de la construcción de un mundo auténtico.

### › *El mundo de las necesidades materiales y del trabajo: Heidegger*

En su obra *El tiempo y el otro* de 1948, Levinas se referirá a dos regímenes que dominarán pronto la escena política internacional: el régimen capitalista y el régimen soviético. En esta obra, el filósofo francés mencionará dos experiencias sociales que parecen contrapuestas. La "experiencia de la soledad", ligada al capitalismo, y la "experiencia social", ligada al régimen soviético (Levinas, 1948: 97-98). No obstante, esta división no es como parecería a primera vista una ingenua contraposición entre individualismo y comunitarismo. La denominada "experiencia de la soledad" da cuenta, para Levinas, no de un mero individualismo sino de un modo "idealista" de comprender la sociedad. Este "idealismo" divide al mundo en un mundo inauténtico y un mundo auténtico. Ahora bien, el análisis crítico que Levinas desarrollará contra "la experiencia de la soledad", en tanto cuestionamiento del capitalismo, tendrá un insospechado interlocutor: Martin Heidegger y su descripción del mundo cotidiano como un conjunto de útiles. Pero, ¿por qué Levinas elige a Heidegger como blanco para lanzar su crítica al capitalismo? Y, por otra parte, ¿de qué modo es posible encontrar en la filosofía del anti-modernista y filo-fascista Heidegger, y su concepción del útil, elementos que permitan una crítica contra el régimen capitalista?

A continuación se analizará en qué consiste dicha perspectiva. En primer lugar, recordaremos algunos supuestos ontológicos básicos que están implicados en el esquema heideggeriano de *El ser y el tiempo*. Posteriormente, reconstruiremos esquemáticamente un modo de interpretar la estructura ontológica del útil propuesta por el pensador alemán.

### › *Dasein: "ex-sistencia", "ser en el mundo" y "ser con"*

En *El ser y el tiempo* Heidegger define al hombre como *Dasein* o "ser-ahí". Éste se caracteriza por su carácter extático, ya que su esencia está en su existencia, es decir, está en su "ser relativamente a (un fin)". Ahora bien, un segundo carácter del *Dasein* es que su "ser es en cada caso suyo", es decir, el "ser ahí" es en cada caso su posibilidad. Por esta razón, el *Dasein* puede en su ser elegirse o también perderse (Heidegger, 1927: § 9), es decir, el "ser en cada caso mío" es condición de posibilidad de la propiedad y la impropiiedad (*Ibid*: § 12). Esta caracterización del *Dasein* supone una crítica a la antropología tradicional antigua y cristiana, que conciben al hombre como ser viviente *racional* o un ser racional a *imagen* de Dios. Estos dos hilos conductores, la definición griega y aquella de la teología cristiana, se enredan –según Heidegger– en la antropología moderna cartesiana (*Ibid*: § 19 a 21) y su separación entre *res cogitans* y *res extensa* (*Ibid*: § 10). Frente a esta separación<sup>12</sup> Heidegger definirá el carácter del *Dasein* como "ser en el

<sup>12</sup> En el § 25 Heidegger afirmará: La "sustancia" del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia.

mundo", el cual constituye un existenciario o estructura ontológica fundamental (*Ibid*: § 12). Ahora bien, al igual que el "ser en el mundo" otra estructura de igual originalidad pertenece al "ser ahí": "el ser con" y el "ser ahí con" (*Ibid*: § 24). El "ser con" no debe comprenderse como una "naturaleza humana" compartida, sino como una estructura ontológica fundamental del *Dasein*.

Para describir la relación entre el *Dasein* y el mundo circundante, Heidegger dará cuenta de la estructura del útil y de la espacialidad de "lo a la mano". De ella sólo retendremos dos aspectos: el carácter referencial del útil, su "ser para" que lo amalgama con un plexo de útiles, y su "por mor" último en tanto referencia final al *Dasein*. Un útil es, según Heidegger, "algo para". En la estructura expresada con el "para" hay una referencia de algo a algo: el útil es siempre por adscripción a otro útil. En este sentido, le es esencial al útil su pertenencia a un todo de útiles (*Ibid*: § 15). Al mismo tiempo, en el útil hay la referencia al portador y utilizador. Esta referencialidad al *Dasein* constituye el "por mor de" el útil (*Ibid*: § 15). El "por mor" final remite a la existencia del *Dasein*, a su cuidado de existir. Esta breve descripción da cuenta de la estructura de la cura en la relación del *Dasein* con el mundo. Así se abre "el circuito que, según Heidegger, lleva a la tarea de existir a cada momento de nuestra existencia, y donde, tocando el timbre de nuestra puerta, nos abrimos a la totalidad de la existencia" (Levinas, 1948: 57). La cura estructura el mundo en un "conjunto de útiles" cuyo carácter de remisión refiere todo acto al cuidado de existir.

Pero, ¿cómo comprender esta estructura ontológica en el marco del eje de nuestro estudio: el mundo de las necesidades materiales y del trabajo? ¿Cuál es su relación con las consideraciones precedentes del papa León XIII y Pío XI? Si la ontología heideggeriana supone una ruptura con la antropología teológica cristiana, entre cuyos supuestos se encontrarían: la separación entre cuerpo y alma y la idea de una sociabilidad natural universal (naturaleza humana social), ¿existe en Heidegger, no obstante, una explicación alternativa del derecho a la posesión y la organización social del mundo de las necesidades materiales y del trabajo? A modo de esbozo expondré una posible reconfiguración de tales supuestos metafísicos, a partir de algunas de las consideraciones de Heidegger en su obra *El ser y el tiempo*.

### › *Propiedad privada y administración funcional*

Se puede utilizar como hilo conductor, para la explicitación de los supuestos metafísicos de la estructura ontológica del útil, un ejemplo clásico de Heidegger: el uso del martillo. Al tomar el martillo no lo tomamos o percibimos "a distancia". Tampoco lo hacemos nuestro al dejar impresa la *huella* de nuestra identidad (el alma) sobre la materia. Al tomarlo, por el contrario, lo comprendemos como en cada caso nuestro. La magia de la propiedad se da en el mero hacer, en la simple práctica. "El <ser ahí> se encuentra <a sí mismo> inmediatamente en *lo que hace*, usa, espera, evita –en lo <a la mano> *de que se cura* inmediatamente en el mundo circundante–" (Heidegger, 1927: § 26, 135, énfasis original). Pero, no obstante, al tomarlo ya entramos en un sistema de referencias en que aquello que poseemos ingresa (junto con nosotros) en el ciclo organizativo de un plexo de útiles. El *Dasein* en tanto ser en el mundo ya engarza el o se engarza al mundo sin

problematicidad.<sup>13</sup> Nuestro útil, nuestro trabajo, se amalgama con un plexo de posesiones en el que la propiedad circula de manera administrada. De la materia al consumidor, la propiedad organizada (u organización de la propiedad) circula por la estructura ontológica referencial del útil y devela, al mismo tiempo, la trama social. En la cotidianeidad del "ser a la mano" "hacen frente concomitantemente los otros" (*Ibid*: § 26, 193), el útil refiere a posibles portadores, a productores, a proveedores, etc.

El campo, v. gr., al cual <salimos> a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc., etc. El bote anclado en la orilla refiere en su <ser en sí> a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como <bote ajeno> alude a otros (*Ibid*: § 26, 134).

Y más adelante, en el mismo sentido, expresa: "En aquello de que se cura en el mundo circundante hacen frente los otros como lo que son, y *son* lo que hacen" (*Ibid*: § 27, 142, énfasis original). Vemos así desplegarse, en un esquema alternativo, algunos supuestos metafísicos próximos a la explicación de León XIII y Pío XI: el cuidado de existir como base o fundamento de la relación del *Dasein* con el mundo, una ontologización del derecho de posesión (y de la propiedad privada) y del esquema orgánico del orden social –en particular un esquema funcional del mundo de las necesidades materiales y del trabajo–. Ahora bien, al igual que León XIII y Pío XI, Heidegger esbozará un diagnóstico de su época, de su caída o degeneración. Los análisis heideggerianos sobre el imperio del "uno" nos son ya conocidos. Por esta razón, sólo rescataremos brevemente la modalidad que asume, según el pensador alemán, la cotidianeidad regida por el "uno" en el trabajo, y las consecuencias en la comprensión de sí del existente.

### › *La sociedad del "uno"*

Para Heidegger, la sociedad del "uno" se caracteriza por la distanciamiento, el aplanamiento, el término medio, la cuantificación y la desconfianza. La inexistencia de un vínculo comunitario auténtico, mantiene al hombre en los modos deficientes del "procurar por": "el <uno sin otro>, el <pasar de lado junto a otro>, el <no importarle nada uno al otro>" (*Ibid*: §26, 138) definen el modo de ser de la cotidianeidad. Esta indiferencia respecto al otro sólo es posible en un "ser <sin miramientos> [que] <cuenta> los otros sin que seriamente <cuenta con> ellos, ni siquiera <tenga que ver> con ellos" (*Ibid*: §26, 142). Rotos los lazos comunitarios genuinos, la sociedad se entrega al afán masificador del "uno", en el que "todo lo original es aplanado (...) [donde todo] se vuelve vulgar" pues se somete al <término medio> (*Ibid*: §27, 144) indiferente de toda distinción. Los sujetos son tratados como "números", y sólo se vinculan por el ocuparse de la misma cosa (*Ibid*: §26, 139). Esta unión superficial se alimenta pronto de desconfianza, manteniendo a los

<sup>13</sup> En "Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea" de 1957, Levinas identificará este modo de participación presupuesta por la estructura ontológica del útil, con el proceso de "fetichización": "<Ser es participar> [...] las cosas existen en cierto modo como fetiches: están animadas por potencias que no son sus atributos. Como los <utensilios> que, en el análisis heideggeriano del mundo, no son primero cosas y después útiles, sino de entrada <objetos de uso> que se atienen a un mundo que no es suma de entes sino conjunción práctica, los fetiches reciben su ser de una conjunción de potencias irreductibles a una naturaleza [...] Las potencias son irreductibles a la naturaleza, no porque formen parte del más allá, sino porque el más allá no se separa nunca de este mundo" (1957: 62). Sólo unos años más tarde, y en ocasión de su respuesta a la carta dirigida por José Etcheverría a Jean Wahl, Levinas afirmará: "Sartre escribe a propósito de Heidegger en su artículo <Merleau-Ponty viviente>: <Cuando el primero habla de *apertura al ser*, yo huelo alienación>. El olfato de Sartre no lo engaña" (Levinas, 1962: 125).

hombres en "los modos del <ser reservado>, la <simulación> y <la hipocresía>" (*Ibid*: §26, 140). Así, la sociedad del "uno" representa la ausencia de una comunidad orgánica, sin distinción de niveles, donde prima una racionalidad numérica, un "pensamiento mecánico" que constituye una unión de meros individuos aislados, dominados por la mutua tensión.

Ahora bien, en el momento en el que el mundo cotidiano se revele como una caída, la estructura ontológica del mundo de la necesidad material y del trabajo, el mundo de la praxis, no sufrirá ninguna alteración estructural y sólo se subordinará a una finalidad superior. La condena caerá sobre la carencia de una espiritualidad auténtica del mundo cotidiano, condena del hombre absorbido en las cosas de las que se cura y el cuestionamiento de los modos deficientes del "procurar por", pero silenciamiento de cualquier cuestionamiento del fundamento de la cura (el cuidado de existir), de la estructura referencial de la propiedad (propiedad privada) y de la organización funcional del orden social.<sup>14</sup>

### › *El mundo auténtico: la subordinación a la finalidad espiritual. Heidegger*

En la división entre mundo inauténtico y auténtico, el "por mor" final (el *Dasein* y su cuidado de existir) se transfigura o espiritualiza, contra la posibilidad de recaer en una mera explicación biologicista<sup>15</sup> o contra la posibilidad del devenir de la estructura del útil en una totalidad mecánica (Losurdo, 1991: 200). La energía de aquella estructura referencial de la propiedad (privada) organizada socialmente encuentra un "llamado" o

<sup>14</sup> Siguiendo a D. Losurdo, podemos afirmar que si tomamos el análisis heideggeriano como una crítica al proceso de modernización técnica, este cuestionamiento no va más allá de la tradicional crítica a la *Zivilization* occidental, identificada con el pensamiento "calculador", el "utilitarismo", y el "mecanicismo antimetafísico" (Losurdo 1991: 176), discurso próximo a los sectores revolucionarios conservadores de la Alemania de entreguerras.

<sup>15</sup> En el marco de esta espiritualización del ciclo productivo o, más precisamente, su subsunción a un orden espiritual superior, pueden comprenderse las siguientes palabras de Heidegger: "El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, si se considera en su totalidad lo propio del destino occidental, no reside de ningún modo en que muchos hombres pueden perecer, sino en que aquellos que se salvan no viven más que para comer a fin de vivir. La <vida> gira sobre ella misma en su propio vacío [...] En este vacío, el hombre se extravía. Se equivoca de camino sobre el cual aprender la *esencia* de la pobreza" (1945: 115, 117; énfasis nuestro). Estas palabras forman parte del discurso "homiláico" (Lacoue-Labarthe, 2004: 17-20) pronunciado por Heidegger el 27 de junio de 1945, titulado "La pobreza", frente a un grupo de profesores y alumnos en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (*Ibid*: 11). En el contexto del derrumbe del Tercer Reich, Heidegger —uno de los principales representantes de la "ideología de la guerra" (Losurdo, 1991) en el pensamiento alemán— contraponen una pobreza calificada bajo el patrón de lo material (el reino de la mera necesidad o necesidad "apremiante"), y una pobreza que es evaluada en relación a lo espiritual, reino de lo "no-necesario" en el que se realiza la auténtica experiencia del espíritu (Heidegger, 1945: 105), experiencia de lo Libre (*Ibid*: 107). Independientemente del aspecto "material" de la pobreza (producto de condiciones materiales específicas que el filósofo no se detiene a analizar), existirá una especie de pobreza espiritual auténtica. Esta pobreza, pobreza en sentido "propio" o ser pobre que es en-sí el ser rico (*Ibid*: 113;115), sería aquella que no olvida el "destino" del "nosotros" (experiencia del ser, de lo Libre, de lo indemne, de lo preservado, *Ibid*: 109, o lo que podemos llamar lo "sagrado", y con ello de la "necesidad [apremiante] *convertida*", *Ibid*: 109; énfasis nuestro), destino de la esencia del pueblo alemán (como afirmara en 1933), más allá del resultado de la guerra — "las guerras no están en condiciones de decidir historialmente los destinos" (*Ibid*: 119)—. Esto haría posible, para el filósofo alemán, la superación de la esencia del comunismo (*Ibid*: 117) existente —ese cuerpo considerado como mera vitalidad "sin espíritu" o, más precisamente, materialismo de una espiritualidad disimulada y no asumida (*Ibid*: 99)—, constituyendo a partir de la pertenencia a lo Libre-liberante (*Ibid*: 113) o pobreza auténtica, una suerte de "revolución espiritual" (Lacoue-Labarthe, 2004: 35). Para un análisis más detallado de "la conversión religiosa" de la categoría de 'pobreza' en el discurso heideggeriano, véase: Lacoue-Labarthe, 2004.

una "Voz"<sup>16</sup> que dota de un significado positivo a este ciclo productivo. Llamado que saca al *Dasein* de su alienación espiritual, tanto en una productividad mecánica como en una posible improductividad, y alza su rostro a la sacra imagen del pueblo alemán. Contra el llamado impropio de quienes quieren sustituir al *Dasein* de su ser en el mundo productivo, echándolo de su lugar, ya sea procurándole aquello de que hay que curarse –contra el Estado de Bienestar (Bourdieu, 1975: 81-82) –, ya sea cuestionando el carácter ontológico fundamental de "su lugar" en el que "curándose de" realiza su propiedad –contra la presunta "charlatanería" del comunismo y su exhortación a la abolición de la propiedad privada y a la lucha de clases–, el trabajo es reivindicado como digno siempre que se subordine a la finalidad superior, "el común entregarse a la misma causa" (Heidegger, 1927: § 26, 139).

El análisis heideggeriano no supone una condena de las necesidades materiales o del trabajo como indignos, sino de una posible escisión de su lazo espiritual auténtico. Así como Pío XI refería la necesidad de una "disciplina social" cristiana, los análisis de Heidegger esbozarán el camino de una auténtica "disciplina social" nacional alemana. El mundo "económico" deberá subordinarse, también en él, al orden moral para la constitución de un mundo auténtico. Su crítica del "ser ahí" cotidiano, que Heidegger niega esbozar desde un punto de vista moralizador (*Ibid*: § 34), no dejará de mantener su carácter de sermón contra los peligros del liberalismo y el socialismo, presentándose de manera desnuda en su "Discurso del rectorado"<sup>17</sup> (1933) como homilía nacionalsocialista.<sup>18</sup> Junto al servicio del saber y de las armas, Heidegger exhorta en este discurso al *servicio del trabajo*. El servicio del trabajo como vinculación con la comunidad nacional "obliga a participar, compartiéndolos y coejerciéndolos, en los esfuerzos, anhelos y capacidades de todos los miembros y estamentos de la nación" (Heidegger 1933, 14). Esta exhortación heideggeriana a un trabajo al servicio de la comunidad, promovida legalmente por el gobierno de Brüning en 1931 en el contexto del creciente paro y que el régimen nazi estableció como obligatorio para los jóvenes en 1935, muestra el vínculo intrínseco del "pueblo al destino del Estado *en el seno de una misión espiritual*" (*Ibid*, 15, énfasis original), y en este caso particular, la subordinación del orden económico (mundo de las necesidades materiales y del trabajo) a la finalidad "espiritual" nacionalsocialista.

## › *Conclusión*

En marzo 1947, el papa Pío XII<sup>19</sup> en su encíclica "*Fulgens radiatur*" (1947) expresa:

El trabajo humano no es una cosa indigna, odiosa y molesta, sino algo decoroso y

<sup>16</sup> Sobre el problema de la "Voz" (*Stimme*) en Heidegger, véase: Agamben, Giorgio (2003) [1982], *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos.

<sup>17</sup> Heidegger, Martin (1989) [1933], "La autoafirmación de la Universidad alemana", en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. Ramón Rodríguez, Madrid: Tecnos.

<sup>18</sup> Luis Rossi hablará de un "tono castrense" en el *Discurso del rectorado*, que ya se revelaba, aunque dentro de un esquema discursivo distinto, en expresiones de *El ser y el tiempo*. Así Rossi recuerda que en el § 65, Heidegger habla de una "inquebrantable disciplina en el cuestionamiento existencial" (Rossi, 2004: 141, énfasis original). Al mismo tiempo, el discurso rectoral se presenta como una "guía espiritual" (*Ibid*: 143, énfasis original) respecto al destino de la universidad, aunque también de la sociedad en su conjunto, en relación al Estado. Podemos hablar entonces de este discurso moralizador y marcial como de un "sermón castrense".

<sup>19</sup> El papado de Pío XII se extiende de 1939 a 1958.

agradable. Porque una vida de trabajo [...] no humilla los espíritus sino que los ennoblece [...] los hace en cierto modo superiores y señores de aquello mismo que los rodea y que en su trabajo manejan. El mismo Jesús [...] con su sudor divino quiso consagrar el trabajo humano. [...] Háganlo, sin embargo [...] con los ojos y el corazón levantados al cielo, no por fuerza sino con amor; y finalmente, aún cuando defiendan sus derechos legítimos, procuren hacerlo no con envidia de la suerte ajena, no desordenada y turbulentamente, sino con maneras pacíficas y justas [...] Ante todo no olviden que, de las cosas terrenas y caducas [...] hemos de aspirar con ímpetu cada vez mayor a las cosas celestiales y a aquellas que han de permanecer para siempre. (Pío XII, 1974: Sección II, párrafo 10)

En las palabras de Pío XII se vislumbra el carácter perverso que adquiere “la extranjería en el mundo” cristiana promovida por la Santa Sede. Las palabras del Sumo Pontífice siguen el esquema idealista de sus predecesores León XIII y Pío XI en la comprensión del mundo de las necesidades materiales y del trabajo. Este esquema se torna cómplice, según la nueva lectura levinasiana, del idealismo capitalista y su “hipocresía del sermón”. A través de la naturalización de ciertos supuestos metafísicos se evita el cuestionamiento de un núcleo de presupuestos caros al capitalismo: el cuidado de existir como fundamento de la praxis, el derecho natural de la posesión, la naturalización de un vínculo social organicista (sostenido por una intrínseca armonía o, más precisamente, por una lógica homeostática), una visión orgánico-funcional del orden económico-social (división por funciones, contra la lucha de clases), etc. Estos supuestos aunque transfigurados en la ontología heideggeriana, permanecen no obstante sin un radical cuestionamiento.

En su artículo “*Être juif*” de 1947, Levinas esbozará una matriz común entre la concepción antropológica del cristianismo y el existencialismo contemporáneo (haciendo mención a Heidegger) por el modo de sincronización (ajuste, participación, arraigamiento) ontológica del hombre y el mundo en el presente.<sup>20</sup> Esta sincronización en el presente, como modo por el cual la existencia del hombre se concibe como “ajustada” al mundo, caracteriza el trasfondo de la filosofía cristiana y existencial, e indica un modo de plasticidad o asimilación a las condiciones mundanas existentes. Ahora bien, en el caso de Heidegger, su transposición de conceptos cristianos a la ontología fundamental supone el doble carácter de una particular adaptación o, específicamente, una reversión teológica: su reversión del esquema mundano implica una restitución de la concepción cristiana del mundo de las necesidades materiales y del trabajo compartida con la Santa Sede, pero adaptada en su ontología fundamental al nuevo esquema del nacionalsocialismo.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> En “*Être Juif*”, Levinas distinguirá entre la facticidad cristiana y la judía. Allí describirá al cristianismo como un modo de existencia asentado en el presente. La relación con el mundo propia del cristianismo sería la de una acción que se desliga del pasado y el origen y puede vincularse con el mundo como contemporáneo: un renacimiento y sincronización en el presente. El cristianismo sería un modo de existencia a partir del presente que, desligado de cualquier lazo irremisible con el pasado, puede encontrar a cada instante un nuevo nacimiento: conversión, contacto de la gracia, salvación en la frescura y juventud del presente. Liberado así de todo origen, el cristiano se comprende como libre de hacerse una esencia. “Existencialismo cristiano” acreditado, según Levinas, por la filosofía y literatura de su época. Frente a este mundo sin origen y simplemente presente, el pensador francés definirá la facticidad judía como pasividad y elección, términos que remiten a la noción de “unicidad” que Levinas desarrollará en obras posteriores.

<sup>21</sup> No podemos dejar de mencionar la discusión referente al carácter “religioso” del nazismo, en tanto “religión secularizada”. Ya el historiador George Mosse (1975) hacía referencia al advenimiento de una nueva política en el siglo XIX como religión secularizada atravesada por dos grandes fenómenos: el nacionalismo y el advenimiento de las masas al ámbito político. Sobre este trasfondo propio del mundo contemporáneo, el nacionalsocialismo se constituiría en el periodo de entreguerras —según Mosse— en una auténtica “religión política” con su liturgia, con sus ritos y mitología. Independientemente del “estilo político” del nacionalsocialismo, la polémica en torno a su relación con la religión supone un enfrentamiento más general sobre la continuidad o ruptura ideológica entre nazismo y cristianismo, protestantismo, catolicismo, etc. (cabe recordar la discusión entre H. Arendt y G. Steiner), como de sus relaciones factuales. En su libro *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el*

En este contexto, sobre la naturalización u ontologización de los supuestos metafísicos cristiano-existenciales del mundo,<sup>22</sup> se superpondrán sus diagnósticos de la cotidianeidad como una caída y sus llamados a una regeneración moral o espiritual. Ya sea a través de la doctrina cristiana (cercana en el caso de Pío XI al fascismo italiano<sup>23</sup>), o a través de la doctrina existencial (cercana al nacionalsocialismo, al que adherirá Heidegger), el mundo de las necesidades materiales y del trabajo, el orden económico-social, quedará subordinado en esta configuración idealista a una finalidad espiritual que protege el núcleo fundamental del orden social capitalista.

Con el fin de la guerra y la caída de los principales fascismos europeos, este viejo sermón moralista vuelve a surgir con otros ropajes en su infatigable lucha contra el socialismo. Es en este contexto que Levinas desplegará su fenomenología del esfuerzo, de la fatiga, de la pereza, del cansancio, como también del gozo, en función de su crítica al esquema idealista del mundo de las necesidades materiales y del trabajo. En tales reflexiones, el pensador francés deslizará una defensa de un cierto "espíritu del marxismo" y del ideal de lucha que éste propone. En su obra *El tiempo y el otro* y bajo la consigna o exhortación a buscar una vía para salir del idealismo, Levinas afirmará:

Despojamos a la lucha revolucionaria de su verdadera significación y de su intención real

---

*cristianismo, 1919-1945*, Richard Steigmann-Gall analiza las relaciones entre el protestantismo conservador de Alemania y el nazismo, como así también las complejas y tensas relaciones entre el Reich alemán y el catolicismo. Esto último también es visible en la relación entre la Iglesia y el Estado italiano de Mussolini, como lo ha demostrado John Pollard en su estudio *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. Estos son sólo dos ejemplos, dentro del campo historiográfico, de una extensa bibliografía que releva la relación entre el fascismo italiano, el nazismo y la Iglesia. Asimismo, el debate sobre la concepción del nazismo como "religión política", se entrecruza con la conocida "querrela de la secularización" que involucra las intervenciones teóricas de Strauss, Schmitt, Löwith, Blumenberg, etc. Ahora bien, dada la extensión de nuestro trabajo, no podemos detenernos en un estudio sobre el trasfondo ideológico y las relaciones factuales entre la Iglesia y el régimen nacionalsocialista, o el fascismo italiano, como tampoco en una reflexión más profunda respecto a la "querrela de la secularización". Nuestro objetivo más modesto es, por el contrario, analizar algunos núcleos de connivencia entre dos concepciones filosófico-políticas que, en una primera aproximación, parecen alejadas entre sí: la visión cristiana de Pío XI (en su particular recepción de la perspectiva de León XIII) y la existencial de Heidegger, respecto al mundo de las necesidades materiales y del trabajo, en el particular contexto de entreguerras.

<sup>22</sup> Cabe aclarar que Levinas no considera los conceptos heideggerianos como una simple secularización, en el sentido de mera transposición, de los conceptos teológicos cristianos (Levinas, 1947b), ya que para él la filosofía existencial del pensador alemán implica una particular reversión de tales nociones en su adaptación al contexto del mundo moderno, y en particular al mundo posterior a la Gran Guerra. En términos generales, se puede inferir que para Levinas, tanto el cristianismo de la Santa Sede como la filosofía existencial de Heidegger, sólo pueden comprenderse como una reversión (no una mera continuación) de la concepción teológica tradicional sobre la relación con el mundo, en el particular contexto de entreguerras.

<sup>23</sup> Se puede aducir que lejos de mantener un vínculo armónico, Pío XI (como representante de la Santa Sede) sostuvo una tensa relación con la Italia de Mussolini. En defensa de esta visión se podría citar la Encíclica "*Non abbiamo bisogno*". Acerca del fascismo y la Acción católica" del 29 de junio de 1931 (sólo un mes posterior a su Encíclica "*Quadragesimo anno*"). En ella se denuncia la acción estatal contra las asociaciones católicas, en particular la disolución de las asociaciones de la juventud católica y de la federación de universitarios católicos, como así también las imputaciones infundadas- según Pío XI- contra la Acción Católica, acusada de actuar como un partido político. Asimismo el Sumo Pontífice reafirma los derechos naturales de la familia y la potestad de la Iglesia en materia de educación —que le correspondería por mandato divino (Pío XI, 1931a: 36)— frente al avance de la injerencia o competencia del Estado fascista en cuestiones "morales y religiosas". En particular, Pío XI denuncia un presunto intento del Estado de "arrancar de la Iglesia a la juventud" (*Ibid*: 21), buscando restringir las funciones de la Iglesia, como lo es la educación (moral) de los jóvenes (derecho ya reconocido por los Pactos de Letrán). Empero, si bien algunas de las doctrinas de la Iglesia serán motivo de discrepancias con el régimen fascista, ello está lejos, no obstante, de una ruptura de la Iglesia con el régimen. En la Encíclica "*Non abbiamo bisogno*" Pío XI aclara que más allá de las disputas actuales: "el clero, el Episcopado y la Santa Sede no han dejado de apreciar la importancia de lo que se ha hecho en estos años en beneficio de la Religión, y frecuentemente han manifestado un vivo y sincero reconocimiento" (*Ibid*: 9); "ya hemos dicho que guardamos y guardaremos perenne gratitud y recuerdo por todo cuanto se ha hecho en Italia en beneficio de la religión, aunque también en beneficio simultáneo no menor, y tal vez mayor, del partido y del régimen." (*Ibid*: 11); "Por todo lo que acabamos de decir, Nos no entendemos condenar el partido y el régimen como tales. Hemos querido señalar y condenar todo lo que en el programa y acción del partido hemos visto y comprobado ser contrario a la doctrina y a la práctica católica, y, por lo tanto, inconciliable con el nombre y la profesión de católicos. Nos hemos cumplido un deber preciso del ministerio apostólico" (*Ibid*: 31); "Nos creemos, por otra parte, que hemos hecho una obra útil a la vez al partido mismo y al régimen" (*Ibid*: 32)

cuando la consideramos simplemente como la base de la vida espiritual o cuando esperamos que, merced a su crisis, despierte vocaciones. La lucha económica es ya plenamente una lucha por la salvación. (1948: 101)



## Bibliografía

- » Bourdieu, P. (1991 [1975]). *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. César de la Meza, Barcelona: Paidós.
- » Caygill, H. [2002]. *Levinas and the political*, Londres: Routledge.
- » Heidegger, M. (2006 [1945]) *La pobreza*, trad. Irene Agof, Buenos Aires: Amorrortu.
- » — (1989 [1933]). "La autoafirmación de la Universidad alemana", en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. Ramón Rodríguez, Madrid: Técnos.
- » — (2003 [1927]). *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires: FCE.
- » Lacoue-Labarthe, P. (2006 [2004]). "Presentación" a: Heidegger, Martin (2006) [1945], *La pobreza*, trad. Irene Agof, Buenos Aires: Amorrortu.
- » León XIII [1878]. Carta Encíclica "*Quod Apostolici Muneris*", pronunciada en Roma, 28 de diciembre de 1878. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- » León XIII [1891]. Carta Encíclica "*Rerum Novarum*. Sobre la situación de los obreros", pronunciada en Roma, 15 de mayo de 1891. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- » Levinas, E. (2001 [1962]). "Trascendencia y altura", en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. A. Domínguez Leiva, Madrid: Trotta.
- » — (1993 [1957]). "Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia: Pre-textos.
- » — (2003 [1948]). *El tiempo y el otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Barcelona: Paidós.
- » — (2000 [1947]). *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid: Arena.
- » — [1947a]. "Être juif", *Confluences*, vol. 7, nº 15-17, pp. 253-264.
- » — (2006 [1947b]). "Réplica a Breve historia del existencialismo de Jean Wahl", *Los imprevistos de la historia*, trad. T. Checchi, Salamanca: Sígueme.
- » — [1939]. "À propos de la mort du pape Pie XI", en *Paix et Droit*, nº 3, París, p. 3.
- » — [1936]. "Fraterniser sans se convertir", en *Paix et Droit*, vol. 16, nº 8, París, p. 12.
- » — [1938]. "L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain", en *Paix et Droit*, nº 5, París, pp. 3-4.
- » — [1935]. "L'inspiration religieuse de l'Alliance", en *Paix et Droit*, nº 8, París, p. 4.
- » — [1935a]. "L'actualité de Maïmonïde", en *Paix et Droit*, nº 4, París, pp. 6-7.
- » — (2001 [1934]). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Losurdo, D. (2003 [1991]). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, trad. Antonio Bonnano, Buenos Aires: Losada.
- » Mosse, G. (2007 [1975]). *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.
- » Pío XI [1937]. Carta Encíclica "*Divinus Redemptoris*. Sobre comunismo ateo",

- pronunciada en Roma, 19 de marzo de 1937. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- » Pío XI [1937a]. Carta Encíclica "*Mit brennender Sorge*. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich alemán", pronunciada en el Vaticano, 14 de Marzo de 1937. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
  - » Pío XI [1931]. Carta Encíclica "*Quadragesimo anno*. Sobre La restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica <*Rerum Novarum*> de León XIII", pronunciada en Roma, 15 de mayo de 1931. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
  - » Pío XI [1931a]. Carta Encíclica "*Non abbiamo bisogno*. Acerca del fascismo y la Acción católica", pronunciada en Roma, 29 de junio de 1931. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
  - » Pío XII [1947]. Carta Encíclica "*Fulgens radiatur*. Al cumplirse catorce siglos de la muerte de San Benito", pronunciada en Roma, 21 de marzo de 1947. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
  - » Rossi, Luis A. [2004]. "La autoafirmación de la nación alemana: el *Discurso Rectoral* de Martín Heidegger como respuesta a *El trabajador*, de Ernst Jünger", *Revista internacional de filosofía política*, nº 23, ISSN 1132-9432 (Ejemplar dedicado a: *La filosofía política después de Rawls*), pp. 138-159.