

El nazismo como *Stimmung*

Luis Alejandro Rossi

Los textos políticos del joven Emmanuel Levinas

Introducción

Los artículos relativos a la situación política contemporánea publicados por Emmanuel Levinas entre 1933 y 1939 vienen siendo objeto de una ocupación creciente desde que se reeditaron en 1990.¹ Estos textos podrían ser considerados como más próximos al testimonio que al análisis propiamente dicho, ya que fueron escritos en los mismos años en que el régimen nacionalsocialista se consolida como una dictadura totalitaria. Sin embargo, el filósofo lituano siempre mantuvo en ellos un intento de exposición distanciada de ese fenómeno, lo que permite descubrir en estos ensayos una cierta articulación conceptual de la problemática tratada. «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo», el más extenso entre ellos y el de mayor ambición teórica, es el que ha suscitado mayor interés, pero puede afirmarse que debido a la temática común forman un conjunto susceptible de ser analizado como una meditación unitaria acerca del dramático interrogante que planteaba a los observadores el nuevo régimen político alemán.

Cuando «Algunas reflexiones...» fue reeditado en 1990, más de medio siglo después de haber sido publicado, Levinas agregó una breve nota al texto, la cual,

1. «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme» se publicó originalmente en *Esprit* n° 26 (noviembre de 1934) y fue reeditado en inglés por la revista *Critical Inquiry* (vol. 17, n° 1, 1990); «L'actualité de Maimonide», «L'inspiration religieuse de l'alliance», «Une histoire de l'École Normale Israélite Orientale», «Fraterniser sans se convertir (à propos d'un livre récent)», «L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain)» y «A propos de la mort du pape Pie XI» fueron publicados en *Paix et droit* entre 1935 y 1939. Todos ellos se reeditaron bajo el título «Épreuves d'une pensée (1935-1939)», seguidos de «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», incluidos en el *Cahier de L'Herne* dedicado a Levinas y dirigido por Catherine Chalier y Miguel Abensour (Editions de L'Herne, París, 1991), pp. 142-160. El ensayo «La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande», es el único que fue publicado originalmente en lituano como «Dvasiškumo supratimas prancūzu ir vokiečių kultūroje», en la revista *Vaišras* (Kaunas) n° 5, vol. 7 (1933), pp. 271-280. Fue hallado en 1994 y fue traducido al inglés en 1998 y al francés en 2000. Citamos según la nueva traducción al francés de Liudmila Edel-Matuolis, publicada en *Cités* n° 25 (2006), pp. 126-137.

dado el tiempo transcurrido, no puede ser recibida sin ciertas cauciones por parte del lector. En ella afirma que el artículo se propone meditar sobre lo que denomina «el mal elemental». Asimismo, se pregunta si el liberalismo es verdaderamente capaz de satisfacer «la dignidad auténtica del sujeto humano». Ambas cuestiones, que no aparecen mencionadas o siquiera aludidas en el texto, lo conducen enérgicamente hacia el debate contemporáneo sobre los límites del liberalismo y lo ubican de manera inmediata en un marco interpretativo muy específico: el de la reflexión iniciada por Hannah Arendt sobre el totalitarismo como una forma específica del mal. Sin embargo, el examen de esos textos no avala la interpretación retrospectiva de su autor.

A fines de la década de 1920 Levinas estudió con Edmund Husserl y Martin Heidegger en Friburgo; el resultado de esa estadía será su tesis doctoral: *La teoría de la intuición en Husserl*, obra publicada en 1930 y pionera en la difusión de la fenomenología en Francia. Pero Levinas lee a Husserl como si los resultados de su filosofía alcanzaran su realización completa en el pensamiento de Heidegger. Es el encuentro con el autor de *Ser y tiempo* el que será decisivo en la orientación filosófica del joven Levinas. Algunos intérpretes han señalado que «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» sería un ajuste de cuentas con la filosofía de Heidegger. No hay dudas de que sólo después de la subida de Hitler al poder y no antes Levinas comprendió que la analítica existencialista podía implicar hipotecas políticas muy riesgosas. Sin embargo, a la sorpresa por el compromiso político de Heidegger no sigue una ruptura inmediata, sino que Levinas mantiene la convicción de que en la filosofía heideggeriana hay un núcleo de verdad que ese compromiso político puede problematizar, pero no anular. De allí la ambigüedad que tiñe sus interpretaciones sobre el nacionalsocialismo, la cual no se debe, como a veces se señala, a que el filósofo lituano plantee reparos al liberalismo, sino a que la dirección de su razonamiento está orientada por el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, es necesario notar que es precisamente en el énfasis que hace el filósofo de Friburgo en la *Geworfenheit*, en el «estar arrojado» del *Dasein*, o como dirá Levinas, en la *derección*, donde encontrará la razón última de su adhesión al nacionalsocialismo y, más aún, de la ajenidad completa de esa filosofía respecto de cualquier noción de libertad.

La multiplicidad de significados que el término «trascendencia», de larga historia en la filosofía, recibe por parte de Levinas es otra muestra de esta utilización de nociones de la filosofía heideggeriana contra ella misma. «Trascendencia» también será utilizado por Heidegger para indicar el carácter extático del *Dasein*. Levinas mantiene el significado que Heidegger da al término, pero, simultáneamente, en estos ensayos identifica a la libertad con una concepción de trascendencia en la cual su significado ya no es la conformación del sentido de la facti-

cidad, como Levinas sostiene que afirma la filosofía heideggeriana, sino la posibilidad de ir más allá de lo dado. Frente al carácter «afirmativo» de lo dado y del ser que encuentra en Heidegger, Levinas propondrá ir más allá de él. En esta necesidad de «evadirse» de la ontología, nuestro autor asociará la trascendencia con el judaísmo, contraponiéndolo a la tradición clásica, presentada como «paganismo». De este modo, Levinas interpreta al nacionalsocialismo en términos ajenos al vocabulario político y social, pues a su juicio ese movimiento expresa un drama metafísico. Al fundamentar la oposición al nacionalsocialismo en el contraste entre judaísmo y paganismo ella adquiere un carácter análogo a la narrativa del «olvido del ser» presentada por Heidegger al inicio de *Ser y tiempo*: la comprensión estilizada de la historia occidental en su conjunto se vuelve un requisito previo para otorgar sentido a la situación específica que el intérprete quiere explicar. Esa estilización de la historia tiene un resultado paradójico, pues otorga una significación política inmediata a conceptos metafísicos que formaban parte del vocabulario filosófico desde hacía siglos.

Sobre estas dos cuestiones giran los planteos paralelos de Levinas acerca del nacionalsocialismo y de la filosofía de Heidegger. Creemos que para comprender su significación plena es necesario ponerlos en relación, ya que si Levinas era un discípulo fervoroso del maestro, como lo confirman algunos pasajes de sus textos anteriores a 1933, la causa de la ruptura fue política antes de convertirse en filosófica; en consecuencia, tenemos que explicar por qué Levinas ubica el carácter político de la filosofía de Heidegger en la afirmación de la inmanencia y cómo ello le permite analizar paralelamente al nacionalsocialismo.

En nuestro trabajo intentaremos reconstruir la interpretación del nacionalsocialismo derivada de los textos que Levinas publica entre 1933 y 1939, pues ella implica una primera confrontación con la filosofía de Heidegger, en la medida en que el pensador francés buscó hallar el nexo de sentido que unía al nacionalsocialismo como «paganismo» con la afirmación del ser que creía encontrar en el pensamiento de Heidegger. Creemos que la interpretación de estos artículos se ve afectada por dos cuestiones diferentes, pero cuyos efectos implican en ambos casos la imposición de una lectura anacrónica, la cual se manifiesta en una teleología presupuesta por parte del intérprete: por un lado, la tentación de leer los textos levinasianos a partir de sus obras posteriores, buscando en ellos signos que anuncien al filósofo de *Totalidad e infinito*. Debemos recordar que en ese momento Levinas todavía no había desarrollado una filosofía propia, por tanto, para evitar la visión genética presupuesta por algunos intérpretes, no haremos ninguna referencia a las obras posteriores, pues nos interesa comprender este conjunto de textos en sus propios términos y no en los del pensamiento de su autor posteriores a 1945. Asimismo, el anacronismo opera implícitamente en el hecho

de que nuestro carácter postrero nos permite tener el privilegio de conocer el final del ciclo histórico en el cual estos ensayos se enmarcan, y que, en consecuencia, esa meta se superponga como la plenitud de sentido a la que ellos implícitamente apuntarían, atribuyéndoles así un carácter visionario. Dado que hacia mediados de la década del treinta era imposible imaginar el carácter que podía adquirir una guerra entre las potencias que no fuera la repetición de las imágenes de la anterior guerra europea, atenernos al límite que implica no sobrepasar el año 1939 respecto de la problemática que estamos considerando nos servirá como recaudo para evitar caer en el anacronismo.

La nostalgia secreta del alma alemana

En «La inspiración religiosa de la alianza», artículo publicado en 1935 en *Paix et droit*, Levinas sostiene que el antisemitismo es «indigno de ser refutado»,² por tanto, considera que exponer los «sentimientos elementales» de los que mana el nacionalsocialismo, tarea que lo ocupa en «Algunas reflexiones sobre la filosofía...», es más eficaz para su comprensión que presentar una inútil refutación del racismo. En su pretensión científica el discurso racista sólo puede ser «ridículo» y se torna una palabrería carente de sustancia, por el contrario, la exposición de esos sentimientos elementales revela «la nostalgia secreta del alma alemana». De todos modos, ellos tampoco pueden ser interpretados simplemente como el autorretrato que los nacionalsocialistas harían de sí mismos, ya que aquella nostalgia secreta, una vez que realiza su deseo, toma el carácter de una ruptura civilizatoria. Aunque Levinas no expone en «Algunas reflexiones...» en qué consiste esta «nostalgia secreta», en 1933, un año antes de la publicación de su ensayo, había escrito un artículo sobre ese tema para una revista cultural lituana, titulado «La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana». En él intenta exponer las características propias de ambas culturas, pero su elucidación no es de orden sociológico, sino que busca exponer los pliegues disímiles de la «espiritualidad» francesa y alemana. Afirma que la «comprensión formal de la espiritualidad» permite definir un «ideal» y alcanzar «el secreto más íntimo de la persona individual y colectiva».³ Su objetivo es exponer la comprensión de lo propiamente humano para cada una de estas culturas y las jerarquías de valores que ambas presuponen,

2. Emmanuel Levinas, «L'inspiration religieuse de l'alliance», *Cahier de L'Herne. Levinas*, Éditions de L'Herne, Paris, 2006², p. 145.

3. Emmanuel Levinas, «La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande», *op. cit.*, p. 126.

pero sin comprometerse con ellas, lo que aproximaría su investigación a una indagación fenomenológica y avalorativa. A primera vista parecería sorprendente que Levinas, luego de su intensa ocupación con la filosofía de Heidegger en los años anteriores, utilice la expresión «espiritualidad» para referirse a la cultura, si tenemos en cuenta las severas críticas que el filósofo alemán dirige contra la noción de «espíritu» y al dualismo que ella presupone. No obstante ello, el enfoque de Levinas muestra ecos de la idea del «espíritu del pueblo», heredada del romanticismo decimonónico, que veía en la nacionalidad una esencia. Dado que la comprensión de lo espiritual se revela como propia de cada cultura pues toma a las culturas como totalidades cerradas, su examen se convierte en una exposición de las formas específicas en que «lo francés» y «lo alemán» se manifiestan en la cultura como sentidos socialmente compartidos y aceptados bajo la forma de una espiritualidad peculiar. De allí que Levinas sobreentienda que a cada una de esas nacionalidades les corresponde una espiritualidad propia, las cuales se pueden aprehender por medio de las obras literarias y filosóficas destacadas, las que, a su vez, lo son porque reflejarían los rasgos del carácter nacional. Las producciones culturales son significativas, ante todo, porque abren el secreto del alma de la nación, por ello Levinas lleva a cabo esta reflexión sobre el ser nacional francés y alemán confrontando algunos rasgos que juzga como propios de la identidad cultural de esos pueblos.

La comparación que Levinas lleva a cabo y su forma de realizarla tenía una fuerte consonancia con las tendencias culturales de ese momento. No debemos olvidar que los debates acerca de la identidad nacional recorren toda la cultura del siglo XIX en Europa y América y que ellos tuvieron como correlato la acción nacionalizadora de los estados, sobre todo en la educación. Especialmente enérgico fue el esfuerzo realizado en esa dirección tanto por Francia como por Alemania. En este último país cabe agregar su reciente unificación estatal, lo que exacerbaba la búsqueda de una identidad propia. El trauma de la derrota en la Primera Guerra Mundial y sus consecuencias incentivaron formas extremas del nacionalismo alemán, las cuales ya no estaban en consonancia con el optimismo de la ideología decimonónica del progreso, sino fuertemente marcadas por un *pathos* decadentista. El crítico literario Walter Muschg, comentando en 1926 el interés tan intenso que la obra de Hölderlin había despertado luego de 1918, afirmaba que este poeta se había vuelto el ídolo de los jóvenes que buscaban en ella el secreto de la nación alemana. En 1934 Heidegger iniciaba sus lecciones sobre el poeta romántico con el fin de dilucidar la existencia occidental, la griega y la alemana. Como puede verse con el amplio desarrollo que tuvo en las décadas del veinte y del treinta y con ejemplos tan diversos como los de José Ortega y Gasset, Ezequiel Martínez Estrada o Samuel Ramos, por citar algunos autores

iberoamericanos, el ensayo de comprensión nacional se había vuelto un género que continuaba aquella búsqueda de la nación emprendida en el siglo XIX mediante la adaptación del instrumental teórico de la fenomenología, y en el cual la «intuición de esencias» le permitía al intérprete elevar a rasgo típico de una nación algún elemento cuya significación revele una supuesta identidad oculta. A diferencia de los artículos que publicará en *Paix et droit*, que estarán dirigidos en primer lugar a lectores de la comunidad judía y que se apoyan en la contraposición entre judaísmo y paganismo, en este ensayo, al igual que ocurre con «Algunas reflexiones...», Levinas se dirige a un público general y adelanta el tema sobre el cual construirá la argumentación de este último texto: los sentimientos elementales ligados al cuerpo. De esta clave de lectura el filósofo lituano deducirá las derivaciones filosófico-políticas que a su juicio se manifiestan en las respectivas peculiaridades de las nacionalidades francesa y alemana. Las reflexiones sobre la «filosofía del hitlerismo» tienen un antecedente y un complemento en esta comparación entre la espiritualidad francesa y la alemana.

La forma en que ambos pueblos comprenden la vida espiritual está relacionada con la concepción de la razón desplegada en sus obras filosóficas y literarias más significativas. Luego de un rápido sobrevuelo por la cultura francesa que comienza con Descartes y termina con Léon Brunschvicg, Levinas encuentra en el alma francesa un «abismo que separa lo espiritual de lo vital» ya que ella finca la espiritualidad del ser humano en la razón. El filósofo lituano convierte a Descartes en la expresión por antonomasia de la nacionalidad francesa y en el dualismo que caracteriza su filosofía Levinas ve el horizonte que enmarcará a la cultura francesa a lo largo de los siglos. Atiéndase que con ello no alude al racionalismo como tal, sino más bien a lo que ve como una tendencia permanente al intelectualismo y a la abstracción. Los principios generales que guiaron a la Revolución expresan esta propensión de la cultura francesa a regirse por principios generales respecto de cualquier cuestión, en primer lugar las relacionadas con la política, aunque advierte que ello no debe confundirse con falta de vitalidad, como se comprueba, según Levinas, al comparar la literatura erótica y pornográfica francesa con la alemana. Los franceses conocen perfectamente tanto las profundidades del alma humana como las exigencias del cuerpo, y no rehúyen ante ellas ni temen llamarlas por su nombre, pero, tal como había afirmado Pascal, ven la dignidad del hombre sólo en el pensamiento. La razón es la única instancia que puede dar sentido a las acciones humanas.⁴

4. La referencia a Pascal parece hacer titubear a Levinas respecto de su propia metodología. El análisis realizado se le presenta como «sumario e incompleto», ya que el intérprete atento podría detectar también una tradición francesa «pascaliana», coexistente con la cartesiana y que tendría rasgos co-

Frente a la distinción neta entre razón y cuerpo, que la cultura francesa acepta desde Descartes y que la lleva a concebir al espíritu como el dominio de las pasiones y del caos de la vida psicológica por parte de la razón, los alemanes, sostiene Levinas, buscan comprender la espiritualidad precisamente a partir de ese drama interior. La verdadera vida espiritual no consiste en conocer el alma humana por medio de la razón, sino «vivir sin procurar huir de la vida, conocer la decepción, el dolor, la alegría [pues] intentar evitar las profundidades de la vida y sus vicios y querer esconderse en la luz de la razón significaría su pérdida».⁵ Enumera diferentes aspectos de la cultura en Alemania que juzga como expresiones de este espíritu cuyo rasgo principal es poner de manifiesto «el sentido metafísico del destino del hombre». Esta concepción del espíritu, que se origina en el romanticismo y se manifiesta principalmente en filósofos alemanes contemporáneos como Max Scheler o Martin Heidegger,⁶ se refleja también en disciplinas como el psicoanálisis o en la literatura. Por esta razón, y a pesar de que a su juicio el psicoanálisis tiene pocas enseñanzas en el plano filosófico y que «todavía menos dignos de interés son los diversos dogmas fantasmagóricos del sistema freudiano», Levinas rescata que la libido sea un «principio espiritual» y afirma que nadie sería menos materialista (en el sentido del siglo XIX, aclara) que Freud.⁷ El mérito del pensamiento alemán es haberle dado concreción al alma sin materializarla. Las fuerzas que mueven al ser humano, como la «angustia del sexo» o «el miedo a la muerte», las cuales no son ajenas a la dimensión biológica, tampoco

munes con la tradición alemana. No obstante, como no se pregunta la razón por la cual le atribuye inmediatamente una nacionalidad a una tradición cultural, no percibe que determinar la representatividad de cada una de ellas en términos nacionales sea un problema, ni tampoco, lo que es más importante aún, si puede atribuirse sin más una nacionalidad a las tradiciones culturales. Cf. Emmanuel Levinas, «La compréhension de la spiritualité... », *op. cit.*, p. 129.

5. *Ibid.*, p. 130.

6. En un verdadero *tour de force*, Levinas incluye a Husserl en este cuadro y sostiene que «los fenomenólogos contemporáneos alemanes [...] subrayan la espiritualidad de [aquellos] datos que Descartes y Spinoza ubicaban solamente en un nivel inferior de la psicología» con lo que asimila el racionalismo husserliano a un *pathos* romántico y, si se permite el término, «expresionista», que le es profundamente ajeno, ya que el fundador de la fenomenología nunca se propuso rehabilitar la «espiritualidad» frente al materialismo de cualquier clase, ni ahondar en las profundidades del alma humana, sino alcanzar la certeza cognoscitiva, de allí el reproche de intelectualismo que se le dirigió y que el propio Levinas suscribe cuando afirma: «*La filosofía* [de Husserl] *parece [...] tan independiente de la situación histórica del hombre como la teoría que buscaba considerar todo sub specie aeternitatis*»; cfr. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1978⁴ (1ª edición, 1930), p. 220 (énfasis del original).

7. La sospecha de que la argumentación recurre al estereotipo vuelve a avivarse cuando Levinas sostiene, además, que no es sorprendente que el psicoanálisis tenga pocos adeptos en Francia, pues «se opone a las convicciones más profundas del alma francesa» (*ibid.*, p. 132), una afirmación que desde hace décadas sólo provocaría sonrisas.

son simples manifestaciones físicas, pues «son oscuras, pero no ciegas». La filosofía de Heidegger ha dado una expresión cabal de esta concepción del espíritu, ya que ha dejado de lado el concepto de conciencia para referirse a la realidad espiritual y con la utilización del término «existencia» ha expuesto la concreción del alma en su carácter dramático.

Es en la literatura, sin embargo, donde Levinas encuentra la mejor ejemplificación de esta exploración de las fuerzas oscuras del alma humana por parte de los alemanes. La novela de Thomas Mann, *La montaña mágica*, pone en escena «el secreto más íntimo de la persona individual y colectiva», aquello que en «Algunas reflexiones... » designará como «la nostalgia secreta del alma alemana». La lectura de Levinas acerca esa obra al pensamiento de Heidegger, enfatizando en ella aquellos aspectos que se asocian más fácilmente a la analítica existencial. Como se sabe, la novela trata acerca de la vida cotidiana en una clínica para enfermos de tuberculosis, la cual en la mayoría de los casos resultaba ser fatal, por lo que su estadía allí era una larga espera de un desenlace anunciado. A partir de esta situación, Levinas sostiene que la novela se ocupa de la vida biológica como lazo del hombre con la muerte y, al mismo tiempo, como el origen de la espiritualidad, pues «en el aliento de la muerte se constituye la atmósfera metafísica» ya que «todos los problemas importantes que afectan al pensamiento del hombre normal [...] germinan, maduran y se unen cada vez más a la vida corporal concreta condenada a morir».⁸ El hecho de estar vuelta hacia la muerte es la fuente de sentido metafísico que le impide al «alma alemana» caer en el materialismo tradicional, ya que no se ocupa de una materia inanimada y modelada según los parámetros de la ciencia. Tanto el «carácter dramático» de la existencia como «el sentido metafísico del destino del hombre» mencionados por Levinas se vuelven así más específicos: el «alma francesa» expulsa al drama del escenario del mundo, pues sus manifestaciones están impregnadas de la separación tradicional entre sujeto y objeto y del primado de la conciencia en el proceso de conocimiento.⁹ Esta identificación del espíritu francés con la tradición cartesiana corre el riesgo de asimilarlo con la filosofía moderna sin más, y de ver en el espíritu alemán sólo un entramado de las distintas corrientes filosóficas que en ese momento cuestionaban el cartesianismo. Sin embargo, si la comparación entre las dos culturas

8. *Ibid.*, p. 133.

9. En un artículo de 1932 Levinas afirma: «El *cogito* ha presidido [el nacimiento de la filosofía moderna]. Era la afirmación del carácter privilegiado de la esfera inmanente, de su lugar excepcional en la existencia; de allí, la *especificidad* de su relación con el resto de lo real, el carácter *sui generis* que presenta el pasaje de la inmanencia a la trascendencia, el pasaje de las ideas contenidas en la sustancia pensante a su “existencia formal”», cf. Emmanuel Levinas, «Martin Heidegger et l'ontologie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mayo-junio de 1932, p. 396-397.

tiene un fundamento y una matriz puramente filosóficos, su meta es explicar los ideales políticos que van asociados a ellas, por ello no es casual que un año más tarde en «Algunas reflexiones...», Levinas atribuya al liberalismo esa falta de dramaticidad que aquí adjudicaba al «alma francesa».

Por el contrario, es en esta conciencia del carácter trágico de la vida donde se revela el secreto del alma alemana: el interés del filósofo lituano por *La montaña mágica* reside en el examen de la reacción de algunos personajes respecto del holandés Mynheer Pepperkorn, «el alma podrida de la montaña», como lo llama Levinas, para quien representa una fuerza vital y oscura, pero que no es ni la materia bruta de los materialistas, ni la fuerza de la naturaleza de los panteístas, sino «la potencia puramente espiritual de la persona tal como la imaginan los alemanes enlazándola con lo orgánico».¹⁰ Mientras que Hans Castorp, el protagonista, al igual que la mayoría de quienes viven en la montaña mágica, cae completamente bajo el influjo de Pepperkorn, otros personajes resisten a ese espíritu y a su potencia. Levinas ve en Joachim Ziemssen, el primo de Hans oficial del ejército, a un símbolo del militarismo prusiano. Los dos primos encarnarían los impulsos contradictorios presentes en el alma alemana: en su oposición a Pepperkorn Ziemssen no es más que la cara opuesta de Castorp. La conclusión que el filósofo lituano extrae de ello es de orden político: «[q]uizás Thomas Mann desea mostrar el sentido filosófico profundo del militarismo prusiano. La disciplina militar podría ser indispensable, más que para conquistar el mundo, para contener al demonio que duerme dentro del alma alemana». La exégesis de Levinas está determinada fuertemente por el reciente ascenso del nacionalsocialismo al poder en Alemania. Recordemos que *La montaña mágica* fue publicada en 1924, cuando la República de Weimar había alcanzado una cierta estabilización y no se podía prever su trágico final. El «sentido filosófico» que Levinas encuentra en el militarismo prusiano como un antídoto frente a la fascinación hipnótica por el gran hombre refleja la opción de hierro a la que se vieron obligadas las fuerzas políticas democráticas en los años finales de la República de Weimar: apoyar al anciano mariscal de campo y presidente Paul von Hindenburg, quien era en su propia persona el epítome del militarismo prusiano, para impedir que Hitler llegue al poder. El militarismo prusiano sería así el mal menor: dado que los alemanes conocen el poder de ese demonio, no creen que se pueda luchar contra él con la inteligencia (como Levinas parece dar a entender que harían los franceses), sino con «la fuerza física de una disciplina estricta».¹¹ Pero la fuerza que debía

10. Emmanuel Levinas, «La compréhension de la spiritualité...», *op. cit.*, p. 135.

11. *Ibid.*, p. 136. La interpretación de Levinas es opuesta a la del propio Thomas Mann, quien en las elecciones presidenciales de abril de 1925 apoyó a Wilhelm Marx, candidato por el Partido Católico

disciplinar al demonio dormido fracasará: Joachim Ziemssen morirá sin poder triunfar en su lucha contra el espíritu de la montaña; análogamente, el viejo mariscal deberá convocar a Hitler para formar gobierno, por tanto, el militarismo prusiano deberá resignarse a un papel subalterno y quedará sólo la otra cara del alma alemana, la del deslumbramiento respecto de la majestad de una fuerza que Levinas llama «orgánica». Por ello, explica, nos encontramos con que «los partidos políticos extremistas, poderosos en la Alemania de hoy», están fascinados por la concepción de espiritualidad que se expresa en la cultura como afirmación de la existencia. Hay un lazo profundo entre ese extremismo político y las filosofías que sostienen que «la verdad no surge de la observación imparcial de las ideas eternas, sino que ella es un grito atroz de la existencia en lucha para sobrevivir».¹² El filósofo reconoce que se trata de la deformación del ideal alemán, pero que «incluso en sus errores, este ideal se opone a las divagaciones y a los vicios del alma francesa».¹³ En otros términos: el ideal alemán, aun en sus excesos parece estar más encaminado hacia la verdad que el alma francesa, perdida en sus abstracciones. Por ello cuando Levinas finalmente menciona el tono irónico de la novela, su advertencia parece menos fundada que la caricatura del humanismo y del alma francesa que percibe en el personaje de Settembrini.

No dejan de ser sorprendentes la benevolencia con que Levinas juzga los extravíos del alma alemana y su esfuerzo permanente por parecer equidistante, como si tuviera que aducir un defecto del espíritu francés por cada falta que encuentre en el campo alemán. Esta impresión se refuerza en el párrafo final, al

de Centro y sostenido también por el Partido Socialdemócrata, señalando los riesgos que implicaba el acceso de Paul von Hindenburg a la presidencia de la república. La posición política de Mann, un «republicano por razonamiento» (*Vernunftrepublikaner*), da un giro de 180 grados en el período 1918-1922, enmarcado por las publicaciones de su libro *Confesiones de un apolítico* y su artículo «Sobre la república alemana», respectivamente, en el cual el escritor expone las razones de su apoyo a la república. Si bien Mann había comenzado a escribir *La montaña mágica* en 1912, la interrumpió durante la Primera Guerra Mundial, dedicado a la elaboración de *Confesiones de un apolítico*. Cuando retomó la obra, su pensamiento político había sufrido un significativo cambio, que se refleja en el tono irónico de la novela, que le permite presentar a los personajes en pugna sin comprometerse con alguno de ellos. *La montaña mágica* fue publicada finalmente en noviembre de 1924. Más de siete años después, en abril de 1932, Mann, al igual que los partidos que habían apoyado a Marx en la elección anterior, sostuvo a Hindenburg como el mal menor frente al peligro que representaba Hitler. De todos modos, ese apoyo resignado del escritor al viejo militar no se ve reflejado en *La montaña mágica*, pues el final apocalíptico de la novela, con Castorp marchando a la carnicería de los campos de batalla de 1914, dificulta atribuirle algún sentido positivo al militarismo prusiano.

12. *Ibid.*, p. 132. Dado que Levinas utiliza el plural, podría pensarse que entre los partidos políticos extremistas también está incluido el Partido comunista, sin embargo, esa expresión es más bien un eufemismo de la coalición de partidos políticos de extrema derecha liderada por los nacionalsocialistas, que había alcanzado el poder el 30 de enero de 1933.

13. *Ibid.*, *loc. cit.*

Ilustración

afirmar que ambas concepciones de la espiritualidad tienen su parte de nobleza, si bien pueden degenerar «tomando formas ridículas, e incluso peligrosas» y que, por tanto, no podría distinguir cuál de las dos concepciones es mejor. Aunque Levinas se había propuesto cotejar las distintas nociones de espiritualidad, en el examen terminan imponiéndose las respectivas expresiones políticas de ambas nacionalidades y el conflicto entre ellas que se deriva. Es evidente que si bien en ese año el nacionalsocialismo ya había conquistado el poder y se encaminaba rápidamente a la conformación de una dictadura totalitaria, el filósofo todavía estaba lejos de percibir en él al «mal elemental» al que aludirá décadas más tarde¹⁴ y es claro que en su análisis la alternativa entre democracia y dictadura que subyace a la confrontación entre las dos «almas» permanece en la abstracción, como si estuviera más allá de ella y no lo afectara.

Los «sentimientos elementales» y el nacionalsocialismo

Al preferir la utilización del término «hitlerismo» en lugar de «nacionalsocialismo», como ya era corriente en la época, el título del más importante de estos ensayos induce a la confusión. Si bien en el periodismo francés de la época encontramos la expresión «hitlerismo», su uso diluye el carácter radical y extremo de ese movimiento político, es decir, su aspecto doctrinario, y parece dar a entender que sólo se ocupará de la oratoria de un demagogo. Y por más que no haya dudas acerca de la demagogia de Hitler ni de la personalización extrema del poder en la dictadura nacionalsocialista, resulta paradójico que Levinas no trate estas cuestiones luego de haber utilizado el término «hitlerismo». Asimismo, con la expresión «algunas reflexiones», el título parece sugerir que el texto no es más que una colección de pensamientos dispersos, mientras que por el contrario, es un intento coherente y sistemático de hallar el principio espiritual sobre el cual reposaría el nuevo sistema político que estaba tomando forma en Alemania en ese momento. Levinas descarta que el nacionalsocialismo sea considerado como una «locura»; por el contrario, tiene sentido y sólo una hermenéutica adecuada podrá sacarlo a la luz: la que descubra la fuente del «encadenamiento» que se manifiesta en el racismo nacionalsocialista.

14. Recordemos que la conquista del poder absoluto por parte de Hitler y su partido, a diferencia de lo que había ocurrido en la Italia de Mussolini, fue un proceso relativamente rápido, que se extiende desde la llegada al poder el 30 de enero de 1933 hasta la consolidación del poder dictatorial con la votación de la ley de plenos poderes por el Reichstag el 23 de marzo de 1933. Aunque formalmente la constitución de Weimar seguía en vigor, en los hechos había tenido lugar un cambio de régimen y se había eliminado toda oposición interna.

Las nociones que Levinas utiliza para analizar al nazismo como aquellas con las que pone en cuestión a la ontología provienen de la filosofía de Heidegger. Mediante ella Levinas encuentra el núcleo de significado más profundo del nacionalsocialismo y simultáneamente comprueba que la propia filosofía del autor de *Ser y tiempo* coincide en el mismo carácter afirmativo que el nazismo. Al apoyarse en la analítica existencialista, la interpretación levinasiana del nacionalsocialismo recibe una fuerte ontologización de su análisis. En tanto que Heidegger entiende al «ser» como «sentido de ser» y que considera a la manipulación de entes y a la interacción entre los seres humanos como ejecución de sentidos, la dimensión fáctica es equiparada con la de la comprensión¹⁵ y los hechos políticos encuentran su explicación remitiéndolos al carácter proyectivo del *Dasein* y a la comprensión que éste tiene de sí mismo. El texto de Levinas, en consecuencia, halla la clave última del ascenso al poder del nazismo en un «despertar de sentimientos elementales», los cuales revisten interés filosófico porque son la *Stimmung* en la cual ese movimiento político se «encuentra».

En su ensayo «Martin Heidegger y la ontología», Levinas utiliza la expresión «*être rivé*»,¹⁶ que, de acuerdo al contexto puede traducirse como «ser sujetado» o «encontrarse en situación» y con la cual Levinas parafrasea el «estado de yecto» o «condición de arrojado» (*Geworfenheit*) del *Dasein* heideggeriano. La noción de «encadenamiento» expresa esta sujeción de forma extrema. Ella está relacionada inmediatamente con lo que Heidegger denomina «encontrarse» (*Befindlichkeit*), es decir, la condición necesariamente situada en la que el *Dasein* se encuentra y a partir de la cual se le «abre» el mundo bajo la forma de un «temple de ánimo» (*Stimmung*) o «sentimiento elemental», como lo llama el filósofo lituano. «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» busca descifrar el fundamento íntimo del nacionalsocialismo a partir del esclarecimiento del «sentimiento elemental» del cual él surge. Levinas lo entiende como una prefiguración del sentido que el mundo adquirirá, es decir, como la actitud primera de un «alma frente al conjunto de lo real». Pero aunque esta caracterización es entendida unas líneas más abajo como una «intuición», remitiendo así a la capacidad creadora de la intuición bergsoniana, su sentido es ante todo, como el propio Levinas afirma, el de una «decisión originaria», lo que en términos de la analítica existencialista Heidegger llamó «resolución». El filósofo alemán entiende a los

15. Por eso Heidegger afirma: «el ser sólo es en la comprensión de aquel ente a cuyo ser pertenece la comprensión», cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977, p. 244.

16. La traducción literal de «*être rivé*» es «estar remachado»; «el *Dasein* está *sujeto* a sus posibilidades», cf. Emmanuel Levinas, «Martin Heidegger et l'ontologie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mayo-junio de 1932, p. 417 (énfasis del original).

«temples de ánimo» como no subjetivos ni representativos y esencialmente pasivos y el pasaje desde ellos a la «decisión originaria» debe interpretarse como la asunción del propio ser. Con ambas expresiones Levinas expone respectivamente el *pathos* y el «proyecto» (en sentido heideggeriano) que subyace al nacionalsocialismo como ideología política. A partir de la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*, Levinas interpreta al nacionalsocialismo como un «desperstar de sentimientos elementales», los cuales revelan su sentido como una «comprensión» situada (también en el sentido que Heidegger da a este término) del ser humano. Por medio de la noción de «encadenamiento» Levinas expresará esta sujeción radical a la inmanencia, a lo dado y al cuerpo que ve en obra en el nazismo. Es allí donde cree encontrar el verdadero carácter específico de ese movimiento político. Por ello descarta que pueda ser explicado a partir de las diversas filosofías defendidas por algunos de sus partidarios, las cuales no sacarían a la luz esa comprensión implícita en él (pues sólo la dan por supuesta sin tematizarla), o que se lo critique como afectado por la contradicción entre el universalismo cristiano y el particularismo racista. El nacionalsocialismo va mucho más allá de una contradicción específica: pone en cuestión los principios básicos de la civilización europea y occidental, por ello su carácter no es simplemente antiliberal, antisemita o anticristiano, es todo eso a la vez. El análisis de Levinas se funda en una paradoja: por medio de nociones como «ser sujetado» o «encadenamiento», cuyos orígenes, como vimos, están en la filosofía de Heidegger, ilustra lo que el nacionalsocialismo no enuncia pero supone: el aferrarse gozoso a la inmanencia, pero, veremos, también esa filosofía es identificada implícitamente con la imposibilidad de trascendencia.

A pesar de que el ensayo «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» es el único entre los textos políticos del filósofo lituano en el que el análisis se apoya en una utilización sistemática de la fenomenología, no hay que perder de vista que en él no aparece la dicotomía que organiza los textos posteriores: el antagonismo completo entre judaísmo y paganismo, sino que el cristianismo y su idea de la libertad son presentados como la antítesis más completa respecto del nazismo. La oposición entre judaísmo y paganismo fue destacada por Catherine Chalier en su presentación de estos ensayos y también lo hicieron Joëlle Hansel y Samuel Moyn en sus respectivos comentarios.¹⁷ No obstante, si ella no aparece en este texto, es porque Levinas, antes que contraponer judaísmo y paganismo, más bien se apoya en una lectura del devenir de la historia occidental en la que el

17. Joëlle Hansel, «Paganisme et "philosophie de l'hitlérisme"», *Cités* 2006/1 (n° 25), pp. 36-52; Samuel Moyn, «Judaism against Paganism. Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 1930s», *History and Memory*, Vol. 10, 1, Spring 1998, pp. 25-58.

judaísmo es interpretado como el origen de una nueva concepción del tiempo, la cual, despojada de su naturaleza religiosa, habría orientado implícitamente las ideas de libertad y de ser humano desarrolladas a lo largo de la historia europea, un cambio que en la argumentación del filósofo adquiere un alcance de efectos tanto o más profundos que el mismo comienzo de la filosofía en Grecia. Así, en «Algunas reflexiones...», la cuestión que organiza la estructura dicotómica del texto es la alternativa entre la posibilidad de trascender el propio pasado y la propia historia o la resignación a vivir la historia como un destino. En algunos artículos posteriores esa dicotomía es identificada con la contraposición entre el clasicismo grecorromano (pagano), aferrado a la inmanencia, y la tradición judeocristiana, identificada con la noción de autonomía. Sin embargo, el sentido del motivo «paganismo» en ellos se desliza progresivamente hacia su comprensión en términos de la antítesis entre civilización y barbarie; por ello el «paganismo», que a primera vista parecería referirse a la antigüedad clásica, recibe cada vez más la impronta de las antiguas tribus germánicas, al acecho del otro lado del Rin hace quince siglos y ahora nuevamente.¹⁸ De todos modos, es evidente que al tratarse de un conjunto de textos que si bien comparten una misma temática, no fueron planeados como partes de un desarrollo unitario, en ellos encontraremos tentativas parciales que van desplegándose en reflexiones sucesivas.

Trascendencia y libertad

La perspectiva de Levinas respecto del nacionalsocialismo cambiará drásticamente en el período de poco más de un año que separa «La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana» de «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo». Hemos visto que el filósofo lituano sostenía que el carácter dramático atribuido por el alma alemana a la existencia poseía una concreción de la que carecían las «divagaciones» y las abstracciones del alma francesa, aun cuando ello se expresara de un modo deformado en la necesidad de autoafirmación propugnada por «los partidos políticos extremistas». En «Algunas reflexiones...» la oposición concreción-abstracción será complementada con la de trascendencia-inmanencia. Si bien Levinas ya había utilizado el concepto de trascendencia en su examen de Heidegger, el abordaje de la cuestión política lo

18. No está de más recordar que en esos años los antiguos cultos germánicos habían reaparecido efectivamente bajo la forma de rituales juveniles, en los que se celebraba el solsticio de verano, bajo la difusión de la mitología wagneriana y, en algunos casos minoritarios, como el del mariscal Erich Ludendorff, bajo la abjuración del cristianismo y el retorno al culto de los antiguos dioses germánicos. Todas estas prácticas eran expresiones de un nacionalismo cada vez más radicalizado.

lleva a asociarlo con la libertad. Al establecer ambos ejes para estructurar su análisis, Levinas logrará un cambio de enfoque muy significativo respecto de su artículo anterior. En «La comprensión de la espiritualidad...» no está presente el problema de la libertad y el examen se despliega sólo sobre la relación entre el «espíritu» y la racionalidad, mientras que en «Algunas reflexiones...» el eje de la argumentación reposa sobre la cuestión de la libertad, la cual es asociada a la noción de trascendencia. Este cambio en el planteo lleva a que el sentido último de la ampliación de la noción de espíritu en la cultura alemana, tan valorada por Levinas en aquel artículo, se presente en «Algunas reflexiones...» como una sujeción radical al cuerpo, con los consiguientes efectos opresivos. En «La comprensión de la espiritualidad...», el «ideal alemán» podía aparecer distorsionado en la política extremista alemana, pero todavía había un fondo de verdad en él; en «Algunas reflexiones...» ese ideal no es más que una apoteosis de la inmanencia que desemboca en la necesidad colectiva de inventar una raza acorde con esa inmanencia, es decir, con esa concepción del cuerpo. Para llevar a cabo esta crítica, Levinas presenta una genealogía de la concepción occidental de la libertad a la que subyace el concepto de trascendencia como la realización plena de lo humano, pero el significado que atribuye a este concepto superpone sobre la trascendencia entendida en sentido religioso la trascendencia del sujeto cognoscente de la filosofía moderna, la cual es el verdadero sentido que el filósofo lituano otorga al término y sobre el cual fusiona ambas concepciones.

La historia del espíritu europeo es el desarrollo del espíritu de libertad. Levinas entiende la libertad como una concepción del destino humano. Por ello, a diferencia de la consideración usual, la conquista de la libertad por la humanidad europea no puede limitarse al desarrollo de las libertades políticas, sino que de lo que se trata aquí es de una libertad «absoluta» frente al mundo. En consecuencia, la libertad exige un «verdadero comienzo» y un «verdadero presente» para ser verdadera: ella debe ser un comienzo absoluto, en el cual los propósitos del ser humano no puedan comprenderse como insertos en una historia que ya ha comenzado, sino que siempre puedan ser un nuevo inicio. La historia se presenta para Levinas como el ámbito de lo «irreparable», lo que la vuelve el principal obstáculo a la libertad; el pasado es para el ser humano sólo una carga. Frente a la humanidad grecorromana, que vive en un mundo que huye y en el que todo se presenta como parte de una secuencia, pues el tiempo está sometido al ciclo ineluctable de la repetición, Levinas sostiene que el judaísmo inaugura una nueva historia para el ser humano, ya que al exigir el remordimiento, el arrepentimiento y el perdón, permite el inicio de un nuevo comienzo, cuyo significado profundo es la ruptura del tiempo circular. El cristianismo lleva esta cuestión al nivel de un «drama místico»: la concepción cristiana del alma y la eventualidad de su salva-

ción se basa en que ninguna atadura es definitiva, «el hombre conserva la posibilidad [...] de rescindir el contrato por el cual se ha comprometido libremente».¹⁹ El cristianismo proclama el poder del alma de liberarse de «aquello que ha sido» y ofrece «la promesa de recomenzar lo definitivo». Esta perspectiva de renacimiento hace que el pasado deje de ser una carga, pues forma parte de un mundo cuyo carácter último es transitorio.

A juicio de Levinas, el liberalismo no hace más que confirmar esta libertad del alma frente al mundo, pero quitándole todo dramatismo y conservando su elemento esencial: la «libertad soberana», ahora bajo la forma de la razón. El pensamiento moderno agudiza la separación entre el espíritu y el mundo que aparecían en la tradición judeocristiana, hasta el punto de establecer «un abismo [...] volviendo imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón».²⁰ Aun concepciones opuestas a toda noción de «espíritu», como el materialismo francés del siglo XVIII, forman parte de este devenir, ya que la materia de la que habla está toda penetrada de razón. La historia occidental se convierte en la del distanciamiento progresivo respecto de la facticidad del mundo. El marxismo será el primer quiebre de esta concepción, pues busca demostrar que «el ser determina la conciencia». Con todo, la ruptura que propugna no es definitiva, ya que la herencia de la Revolución Francesa sigue viva en sus planteos y su objetivo último es el de una sociedad reconstruida por la razón, es decir, que rompa con la tradición; por tanto, al igual que el idealismo, también el marxismo supone que tomar conciencia de la propia situación social es liberarse del fatalismo que ella implica.²¹

En esta reconstrucción de la historia occidental por parte de Levinas se observa una estilización de la historia en la que el hilo conductor es el desarrollo de la noción de autonomía entendida como autodeterminación. La libertad es entendida ante todo como liberación, por ello lleva a cabo una serie de asimilaciones sucesivas que le permiten amalgamar y construir una historia que mantiene su continuidad al mismo tiempo que observa ese desarrollo desde una posición en

19. Cf. E. Levinas, «Quelques réflexions sur la philosophie...», *op. cit.*, p. 155.

20. *Ibid.*, *loc. cit.* Como puede verse a través de las citas, tanto el liberalismo como el «alma francesa» en el artículo «La comprensión de la espiritualidad...» están ambos modelados según la concepción gnoseológica cartesiana.

21. *Ibid.*, p. 156. Creemos que Michel Delhez está en lo cierto frente a Miguel Abensour cuando observa que la concepción del marxismo expuesta por Levinas en este ensayo no es original, sino una expresión cabal del clima político que gestó al antifascismo como posición política y poco tiempo después dará origen al Frente Popular en Francia, cf. M. Delhez, «La “Kehre” levinassienne», *Revue philosophique de Louvain*, 100, n° 1-2, febrero-mayo 2002, p. 132-133. De todos modos, a nuestro juicio es más significativo aún que Levinas asimile las posiciones liberales y marxistas con las de la tradición judeocristiana.

la cual el despliegue examinado no es entendido ni al modo del hegelianismo ni al del evolucionismo, los cuales comparten la convicción de que toda vez que se alcanza un nuevo estadio ya no se puede retroceder a los anteriores. Por tanto, si bien la historia del espíritu occidental narrada por Levinas comienza con el judaísmo, en el que ella encuentra su piedra fundamental y su motivo interno, es evidente que lo interpreta de forma que quede asimilado al cristianismo, ya que la ruptura con la concepción cíclica del tiempo que el filósofo lituano encuentra en la religión hebrea está ligada al arrepentimiento y al perdón, los cuales eran exigidos por Jesús para que alguien se convirtiera en su discípulo. No sólo el famoso pasaje del Eclesiastés referido a los ciclos de la vida muestra un ejemplo canónico de la concepción cíclica del tiempo, que contradice la linealidad que Levinas atribuye a la concepción judía, sino que el énfasis en el arrepentimiento y el perdón están ligados a la idea básica del cristianismo: la conversión. El judaísmo nunca fue una religión de misión, por tanto, la idea de conversión sólo puede tener un papel muy limitado y referido exclusivamente a aquellos que ya son miembros de la comunidad (lo cual significa más bien una exigencia de cumplir sinceramente aquello en lo cual se dice creer y no dejarse arrastrar por creencias extrañas, como muestra el episodio del culto del becerro de oro durante el éxodo), ya que la religión judía sólo se transmite por herencia, como ocurre con cualquier religión tradicional. El cristianismo, por el contrario, estaba abierto a los gentiles, pero la condición para formar parte de la *ekklesia* era, por así decirlo, «nacer de nuevo», es decir, arrepentirse y reconocer en Cristo resucitado a aquél que da una nueva vida. No hay dudas de que la espera mesiánica de la segunda venida de Cristo implicaba una nueva concepción del tiempo histórico, convirtiendo a la historia acontecida en historia de la caída y a este mundo en un lugar de paso para el creyente, ofreciéndole a éste un sentido de los acontecimientos históricos que ya no se dirige a la repetición, sino a su culminación en el advenimiento de la ciudad de Dios. Pero esta amalgama entre la historia de salvación cristiana y la espera escatológica del judaísmo no constituye el objetivo último del interés de Levinas, sino mostrar que ella se convierte en el núcleo del concepto de libertad desarrollado por el pensamiento moderno.

Para comprender mejor la índole de la argumentación del filósofo, es conveniente comparar la construcción histórica que hemos expuesto con otras reflexiones histórico-filosóficas, de modo que se puedan advertir las diferencias. Levinas expone una historia en la que la creciente autonomía de la razón humana es sin más el hilo conductor, identificando ese despliegue como la «verdadera libertad». El énfasis del filósofo lituano en identificar este despliegue de la libertad con la razón evocaría en el lector las ideas de Max Weber acerca de la racionalización como rasgo peculiar de la historia occidental. Sin embargo, el soció-

logo alemán entendía este mismo desarrollo como el despliegue histórico de formas concretas de racionalización, pero sin que ellas puedan conformar una historia unitaria al modo del evolucionismo. En Weber, la racionalización toma formas diferentes de acuerdo a los distintos procesos sociales, por ello no puede afirmarse que ella desemboque necesariamente en la realización de la libertad. Levinas, por el contrario, reconstruye una historia única de la razón y la libertad, entendidas como historia del espíritu. Su planteo, a primera vista, parece tener una fuerte impronta hegeliana, ya que la libertad se realiza en el medio del espíritu y recorre una serie de estaciones en la cual va adquiriendo formas nuevas derivadas de las anteriores. No obstante, cuando esta genealogía de la libertad llega al presente, no encuentra allí una culminación, como en el hegelianismo, sino, por el contrario, la posibilidad de su negación completa. Ello lo acercaría a una concepción decadentista de la historia de occidente, aunque Levinas, por otra parte, no expone un momento inicial de plenitud que se habría degradado progresivamente a lo largo de los siglos, sino la conquista de su mundo por parte del espíritu humano.

La historia que Levinas presenta en «Algunas reflexiones...» es, evidentemente, la del concepto moderno de libertad como autonomía (de allí que tenga que diferenciarlo del concepto político de libertad, con el que hay un fuerte parentesco, pues ambos reposan sobre un individuo que ya no se siente obligado frente a las constricciones de la tradición). Levinas amalgama la tradición judeocristiana al concepto moderno de libertad cuando afirma: «en lugar de la liberación por la gracia, está la autonomía, pero el *leit-motiv* judeocristiano de la libertad la penetra».²² La subsunción del concepto de autonomía en la tradición judeocristiana como su verdadero origen en esta historia opera en un sentido contrario respecto de la representación usual, según la cual, la secularización que tiene lugar progresivamente en la cultura europea a partir del fin de la Edad Media es el verdadero inicio de aquel concepto. Para el filósofo lituano, en cambio, no sería más que la continuación de un mismo impulso de libertad, ya presente en la tradición religiosa de occidente. Si bien es cierto que la tradición judeocristiana está en el origen de la comprensión del ser humano como persona, el modo en que Levinas entiende la libertad reposa más sobre la idea de autonomía y, por tanto, de autolegislación y de posibilidad de un cuestionamiento de la tradición que de la unicidad e irrepitibilidad de la criatura humana, concepciones centrales de todo personalismo. Es interesante notar que se puede establecer una analogía entre la concepción que tiene Levinas de la historia de la libertad como autonomía y la de Carl Schmitt respecto de la historia de los conceptos políticos en la

22. *Ibid.*, *loc. cit.*

cultura occidental. En ambos casos, la noción de «secularización» es relativizada, quitándole su carácter de ruptura. Si para el jurista de Plettenberg los conceptos centrales del pensamiento político moderno tienen una matriz teológica, por tanto en ellos continúa operando una representación de origen religioso, pero que ahora queda disimulada bajo un ropaje secular, para el filósofo lituano la libertad moderna sólo puede entenderse a partir de la ruptura con el tiempo que estaría implícita en el ciclo de remordimiento-arrepentimiento-perdón propuesto por el judaísmo y complementado por el cristianismo, convirtiendo a la autonomía en una noción cuyo origen es religioso y que no se relaciona de manera primaria con la nueva concepción del sujeto desarrollada en el pensamiento moderno. Pero el límite del paralelismo se encuentra en que antes que construir una teología ético-política que estaría en la base tanto de la política como de la ética modernas, Levinas transfiere a la tradición judeocristiana los rasgos del individualismo moderno, lo cual implica un patente forzamiento, ya que al entender la historia de occidente como guiada por la búsqueda de autonomía y trascendencia y, a su vez, encontrar la fuente de éstas en la tradición judeocristiana, el liberalismo y el marxismo (teorías políticas que parten de una negación de la teología política y de una secularización de sus conceptos) son convertidos en partes de esa tradición.

Esta identificación de la tradición judeocristiana con la tradición occidental en su conjunto se percibe mejor cuando Levinas introduce la cuestión del cuerpo como el obstáculo que el espíritu humano, identificado con la libertad y la trascendencia, debe superar. Ya hemos señalado que en la argumentación de «Algunas reflexiones...», la historia era vista como el ámbito que la trascendencia del espíritu debía dejar atrás para poder ser libre. El hombre del mundo liberal elige su destino como si optara entre posibilidades puramente lógicas que se ofrecen a una «serena razón», no como posibilidades concretas de una vida humana también concreta. El paso siguiente que da Levinas es equiparar el peso de la historia con el de un cuerpo. Así, el carácter irreparable del pasado es análogo a la «extrañeza eterna» que sentimos por el cuerpo, sentimiento alimentado por el cristianismo tanto como por el liberalismo moderno. Esta distancia, que el filósofo había atribuido al «alma francesa» en el artículo que analizamos más arriba, se mantendría «a través de todas las variaciones de la ética, a pesar de la decadencia sufrida por el ideal ascético desde el Renacimiento».²³ Para poder seguir manteniendo a la tradición judeocristiana como la verdadera fuente del pensamiento moderno a través de la equiparación entre el dualismo alma-cuerpo de esa tradición con la dicotomía sujeto-objeto tal como es concebida por la filosofía mo-

23. *Ibid.*, p. 157.

derna desde el cartesianismo en adelante, Levinas no sólo debe pasar por alto la desaparición del ideal ascético, como él mismo lo reconoce, sino que además tampoco toma en cuenta la importancia que, precisamente para las teorías liberales, tendrá el cuerpo como el creador de una esfera objetiva de libertad a través del propio trabajo, por tanto, no negando a aquélla, sino convirtiéndose en su fundamento metafísico, tal como se presenta en el pensamiento de John Locke. El hecho de que en el pensamiento del filósofo inglés haya una impronta profunda del cristianismo no favorece la posición de Levinas, ya que de lo que se trata aquí es de saber si se puede considerar a la trascendencia como el fundamento de la autonomía humana, de modo que el propio pensamiento liberal hubiera encontrado en el cuerpo un obstáculo y no un medio. El ejemplo de Locke y su larga estela en el pensamiento político y social posterior muestra que para el liberalismo (y también para filósofos no pertenecientes en un sentido pleno a esta tradición, como Hegel), el cuerpo es algo más que un obstáculo extraño. El filósofo lituano utiliza el término «trascendencia» con una carga de ambigüedad muy fuerte: puede significar tanto dejar atrás el peso de las tradiciones (si está referido a la historia), cuanto la salida de sí de la conciencia del sujeto hacia el objeto (en el plano gnoseológico), como la superación del cuerpo como un obstáculo. De esta forma, la noción de «espíritu» recibe este conjunto de significaciones, que, como ya vimos, Levinas articula a partir del dualismo alma-cuerpo, entendidos ambos según la tradición judeocristiana. Pero esta amalgama entre distintas corrientes de pensamiento, reuniéndolas bajo una misma dirección a lo largo de la historia le permite llegar al término de su narrativa y con el cual quiere verdaderamente confrontarse: «una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea del hombre no sería posible más que si la situación a la que se está ligado no fuera un agregado, sino que fuera el fondo mismo de su ser»,²⁴ es decir, si el ser humano se comprendiera a partir de esa inmanencia completa, que une tanto al pasado como al cuerpo. En *Esprit*, la misma revista que había hospedado el ensayo de Levinas, dos meses después de la publicación de «Algunas reflexiones...» apareció el ensayo de Robert-Étienne, «La tradición comunitaria alemana»,²⁵ en el cual elogia a Levinas por haber explicado de «manera tan penetrante» la «filosofía hitleriana», y concuerda con él en que su rasgo central es el sometimiento de un modo todavía más radical que en el marxismo a la «fatalidad teológica» que une inexorablemente el presente al pasado. Con todo, el autor le recuerda a Levinas que es la tradición luterana la que pregona ese sometimiento y dobla al hombre bajo el peso de la predestinación y la gracia,

24. *Ibid.*, p. 156.

25. Cf. Robert-Étienne, «La tradition communautaire allemande», *Esprit* 28 (enero 1935), p. 618-619.

privándolo de su libre arbitrio. Frente a la asimilación genérica del judaísmo y el cristianismo, Etienne le recuerda a Levinas que en Alemania el cristianismo había tomado un derrotero específico. La asimilación de la tradición judeocristiana con la historia europea, en consecuencia, no sólo se muestra opuesta al «paganismo», sino que el ciclo de remordimiento-arrepentimiento-perdón supone implícitamente al catolicismo, que considera ese ciclo como constitutivo del sacramento de la confesión (hoy en día llamada «reconciliación» por la Iglesia). En el protestantismo, en cambio, ella pierde su carácter sacramental.²⁶

La comunidad y el cuerpo

El hecho de hacer de la adherencia al cuerpo el elemento de ruptura respecto de la concepción occidental acerca del ser humano nos lleva al mismo punto que Levinas ya había expuesto en «La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana»: en el pensamiento alemán hubo una transformación de la concepción de la «esencia» del ser humano, pero, en contraste con aquel artículo, en «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» ella es caracterizada como «encadenamiento».²⁷ A pesar de que el marxismo partía de una concepción de la conciencia como el reflejo de estructuras materiales, en él no habría una versión «radical» del encadenamiento, pues, como ya señalamos, la determinación de clase puede quebrarse mediante la toma de conciencia. La novedad del nacionalsocialismo está aquí, su radicalidad consiste en hacer del «encadenamiento» el fondo mismo del ser del hombre. En una frase con resonancias heideggerianas, Levinas afirma que, desde este punto de vista, «ser verdaderamente sí mismo [...] es ante todo aceptar este encadenamiento».²⁸

El filósofo lituano señala una ambigüedad fundamental del pensamiento occidental: la reflexividad y el distanciamiento que lo caracterizan entrañan el peligro de que se quiebren los lazos del individuo con la sociedad. En el escepticismo se expresan simultáneamente la dignidad del pensamiento y la posibilidad de no comprometerse con ninguna verdad. La concepción intelectualista de la autono-

26. Levinas pasa por alto el carácter «caído» que tiene la naturaleza humana en el protestantismo, omisión notable si se recuerda el parentesco que ella tiene con la concepción del ser humano de Kierkegaard y sobre todo como fuente de la idea de «facticidad» de Heidegger. Nos interesa señalar que la posibilidad de recomenzar, de la cual Levinas origina la perspectiva que vendrá en sus planteos acerca de la necesidad de la «evasión», sólo puede ser posible si no se supone, con Lutero, el *servo arbitrio*.

27. «La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento», cf. E. Levinas, «Quelques réflexions sur la philosophie...», *op. cit.*, p. 157.

28. *Ibid.*, p. 157-158.

mía, es decir, la equivalencia en el plano ético de la oposición entre sujeto y objeto, desemboca en que la sinceridad se vuelve imposible, el heroísmo desaparece²⁹ y la civilización es invadida por lo que no es auténtico. Las resonancias heideggerianas del diagnóstico de Levinas nos confrontan nuevamente con la cuestión de la coherencia de su análisis. Al igual que había ocurrido con «La comprensión de la espiritualidad ...», vuelve a aparecer aquí el reproche de abstracción a la concepción del sujeto característica de la filosofía moderna; frente a ella, el filósofo lituano acepta lo que considera como el fondo de verdad de la concepción de Heidegger, por ello afirma que «el ideal germánico», es decir, la pureza racial, sólo puede aparecer como una promesa de autenticidad a una sociedad que ha perdido «el contacto viviente» con «su verdadero ideal de libertad». El nacionalsocialismo como «nostalgia secreta del alma alemana» revela así su significado genuino: es una forma degenerada de un ideal verdadero de libertad. Levinas no explicita este ideal verdadero que sería propio de la sociedad alemana, sin embargo, es claro que frente a la abstracción que caracteriza al pensamiento occidental, la existencia auténtica descrita por Heidegger en *Ser y tiempo* se le presenta como ese ideal alternativo. Como ya vimos que ocurría con su artículo anterior, Levinas se encuentra en una encrucijada: acepta como válidas las críticas de Heidegger a la filosofía moderna y al primado del sujeto cognoscente, pero entonces debe asumir que esa filosofía tiende a una afirmación de la identidad a través de la aceptación de la historicidad «propia» como «destino» que tiene un parentesco profundo con las ideas de los partidos políticos extremistas como el nacionalsocialismo. Levinas parece haber tomado conciencia de este parentesco sólo una vez que Heidegger se comprometió oficialmente con el movimiento de Hitler.

Ahora bien, ¿en qué consiste el «verdadero ideal de libertad» que se escondería en la autenticidad heideggeriana? En su interpretación retrospectiva, Levinas sostenía que su ensayo era una pregunta acerca de si el liberalismo era capaz de satisfacer la dignidad auténtica del ser humano. Sin embargo, si nos atenemos a la argumentación que desarrolla en la época, se desprende que da por válida la interpretación que hace Heidegger de la vida cotidiana como esencialmente inauténtica sin percibir que su propia concepción de la libertad, que está orientada hacia el individualismo y la autonomía, es alcanzada por dicha crítica. Si para el filósofo de Friburgo el *Dasein* en su vida cotidiana es inauténtico y «no es sí

29. Las menciones a la sinceridad y al heroísmo son referencias a *Ser y tiempo* y a los dos polos de las modalidades de ser del *Dasein*: en la vida cotidiana, signada por la inautenticidad, predomina la «reserva» y las relaciones que el *Dasein* mantiene con los demás están caracterizadas por la indiferencia; en el acontecer de la historicidad propia o auténtica, el *Dasein* «elige su héroe» y repite en sí mismo el pasado que es su «herencia» y «destino». Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., §§ 25-27 para la inautenticidad y la «reserva» y § 74 para el heroísmo existencial.

mismo», ello se debe a que está bajo el dominio de los otros, por tanto, la recuperación de su propio ser no puede ocurrir en forma individual, ya que eso es lo que correspondería a una concepción no referencial del *Dasein*, que lo entiende como un individuo aislado, cayendo en el individualismo típico de la filosofía moderna desde Hobbes en adelante. Por ello es que Heidegger entiende a la propiedad del *Dasein* como el acontecer de una comunidad, de un pueblo, bajo la forma de un *destino común*, el cual no resulta de la suma de los destinos individuales, sino que «resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común». ³⁰ Es claro que si por una parte, Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que hay un ideal existencial que orienta la obra implícitamente, en ella no se lo propone al modo de una ética perfeccionista, y en el análisis de la comprensión ésta carece de todo rasgo cognoscitivo u objetivizador, estando moldeada sobre la ejecución de un sentido: la comprensión es un «poder ser» del *Dasein*, de sus posibilidades concretas, sin que la obra se ocupe acerca de los contenidos específicos que esas posibilidades realizarían. Sin embargo, la concepción de Heidegger sobre la historicidad funciona como un correctivo respecto del individualismo radical al que se abriría la puerta si nos atenemos a la «resolución» como una determinación peculiar del *Dasein* en su verdad existencial. Para el filósofo de Friburgo la autenticidad se alcanza como resolución de asumir su propio destino por parte de una *Volksgemeinschaft*, la comunidad popular que es mencionada en el § 74 de *Ser y tiempo*, lo cual implica un ideal de autoafirmación colectiva en la lucha por la existencia. Levinas había percibido el atractivo político que este ideal ofrecía en su artículo de 1933, sin embargo, su interpretación de Heidegger pasa por alto este aspecto comunitario de la realización de la autenticidad, y presenta al autor de *Ser y tiempo* como un individualista radical, una perspectiva que en la fenomenología francesa se prolongará durante décadas.

El distanciamiento que es propio del individualismo y que Levinas ve simultáneamente como «el triunfo del espíritu sobre el cuerpo» y como «el intervalo [...] en que se desliza la mentira» ya no es tolerado por el nacionalsocialismo. En su autoafirmación, la comunidad se presenta como un Estado ético, portador de

30. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 508. Karl Löwith relata que en su último encuentro con Heidegger, que tuvo lugar en Roma en abril de 1936, lo confrontó con la cuestión de su compromiso político, señalándole que él (Löwith) juzgaba que las razones de esa adhesión estaban en su propia filosofía, especialmente en su concepción de la historicidad, a lo que Heidegger asintió. Cf. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (escrito en 1940, pero publicado recién en 1986); citamos según la traducción de Ruth Zauner, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Visor, Madrid, 1992, p. 79.

un universal al que los individuos deben adhesión obligatoria, excepto que quieran convertirse en enemigos del pueblo. El problema político planteado por el nacionalsocialismo consiste en que la sociedad debe comprenderse como una comunidad popular, imponiendo la abolición de la distancia existente entre los individuos típica de la sociedad moderna y estableciendo relaciones, no sólo consanguíneas, como afirma Levinas, sino sobre todo basadas en la diferenciación entre amigo y enemigo. Lo que acercaba a Heidegger a esta concepción no pasa por su impugnación del pensamiento moderno bajo la forma de un encadenamiento radical que se impone siempre al *Dasein*, como cree el filósofo lituano, sino en que la afirmación de su existencia sólo encuentra su realización en la lucha y el «seguimiento combatiente». Para Heidegger la historicidad y la comunidad se reencuentran en el «ser con» propio, en el coestar auténtico, lo que en términos de Levinas equivale a una pura inmanencia.

El debate sobre el concepto de «comunidad» en la Alemania anterior a la Primera Guerra Mundial había comenzado como una discusión puramente académica en el ámbito de la naciente sociología, a partir del libro de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*. Durante la República de Weimar, el término «comunidad», que para Tönnies denotaba ante todo una forma de integración social, adquirió una carga ideológica muy intensa en el debate público, convirtiéndose en un término corriente del vocabulario político, normalmente asociado al de «pueblo». Con el correr de los años Tönnies fue sintiendo una insatisfacción siempre creciente por el uso que se hacía de sus ideas, especialmente cuando se reivindicaba lo que denominó una concepción social «romántica», que ponía a la «comunidad» como la forma de vida verdadera. Helmuth Plessner ofreció una penetrante crítica de esas visiones con su libro *Los límites de la comunidad*, publicado en 1924, en el cual examinó este romanticismo social como una forma de radicalismo ideológico, ligado a un dualismo que sólo cree en la capacidad redentora de los extremos y en una moral heroica. Axel Honneth señala que tanto a izquierda como a derecha el término «comunidad» se vio «sobrecargado con el explosivo material de las esperanzas y las nostalgias políticas», lo que implicó una fuerte disminución de su valor sociológico originario y marcó el tono del debate alemán de la época, pues en ninguna otra tradición el término se llegó a vincular con unas cargas ideológicas tan acentuadas y aberrantes.³¹ Levinas no presta atención al tema en su artículo de 1933 y en «Algunas reflexiones...» ve a la comunidad de sangre propugnada por el nacionalsocialismo como «obra de los falsarios», pues «si la raza no existe ¡habrá que inventarla!»³² En otros términos,

31. Cf. Axel Honneth, «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», *Isegoría*, 20 (1999), p. 5-6.

32. Cf. E. Levinas, «Quelques réflexions...», *op. cit.*, p. 158.

Levinas impugna el carácter racista y biologista de la raza como forma del «ideal germánico», así como su carácter ficticio, pero no llega a advertir que en el nacionalsocialismo se presentaba una versión extrema de una ideología específicamente alemana acerca de la comunidad en la que la propia filosofía de Heidegger también estaba involucrada. Ello explica por qué en su reflexión el *Dasein* o la existencia reemplazan a la conciencia, pero en ambos casos la base del análisis es un individuo aislado, aunque, de nuevo siguiendo a Heidegger, la fuente de ese aislamiento sea que se lo entienda como «ser en el mundo»³³; también por ello, la cuestión del «ser con», es decir, la cuestión que lo ocupará en sus escritos más célebres tratada bajo la forma del «otro», no alcanza ninguna relevancia explicativa en sus escritos sobre política.

Al retomar estos motivos en los artículos que publicó en *Paix et droit*, Levinas es uno de los primeros intérpretes del nacionalsocialismo que lo consideran una religión política, aunque sin llegar a realizarlo de manera sistemática. Caracterizar a ese movimiento como «paganismo» lleva a que su núcleo más profundo, su «sentimiento elemental», sea de orden religioso, ya que concierne a lo sagrado, y no propiamente político. El filósofo no explicará la razón del surgimiento de este paganismo, de esta «nostalgia secreta» del alma alemana. ¿Por qué la política se vuelve fe y creencia? Desde este punto de vista, es inevitable concluir que también Heidegger y su libro *Ser y tiempo* son «paganos», ya que se busca un «sí mismo» que sea una pura inmanencia, un surgimiento de la alteridad dentro de la identidad y no una negación trascendente.

En el análisis político del filósofo lituano el cuerpo toma el lugar de la comunidad. Un síntoma de ello lo encontramos en el hecho de que en «Algunas reflexiones...» busque en la antropología y en la relación con el cuerpo a la verdadera concreción que podría oponerse al subjetivismo abstracto de la filosofía moderna. Si bien afirma que su reflexión se limita a «la filosofía del hitlerismo», por tanto, advierte que no está ofreciendo un análisis completo del fenómeno, también es cierto que su examen se presenta con una pretensión totalizadora: saca a la luz el horizonte último por medio del cual el nacionalsocialismo adquiere significado. De este modo, la analítica existencial de Heidegger no hace más que exponer el horizonte de sentido en el cual se puede desarrollar una ideología política como el nacionalsocialismo: un «encadenamiento» al cuerpo asumido como destino gozoso.

Esa transformación del pensamiento europeo, a juicio del filósofo lituano, ha ocurrido con el desarrollo de la fenomenología y el abandono de la concepción

33. Recordemos que es el propio Heidegger en *Ser y tiempo* quien reconoce que del temple de ánimo señalado que es la angustia se derivaría una especie de «solipsismo existencial».

del conocimiento basada en el primado de la conciencia, especialmente con el giro que Heidegger le da a esta doctrina, convirtiéndola en una exposición del «ser en el mundo» del *Dasein*. La metamorfosis del análisis político en exposición fenomenológica se apoya en que ésta puede sacar a la luz el horizonte de significación de las proposiciones que se afirman en el campo político, aunque no sea enunciado explícitamente. Esta dimensión tácita de la política subyace para Levinas en la relación con el cuerpo, la cual recibe su sentido de acuerdo a la concepción correspondiente del «espíritu», en términos del filósofo lituano. Sin embargo, lo que se presenta como un hallazgo oculto, también puede convertirse en un lastre: el análisis del nacionalsocialismo propuesto por «Algunas reflexiones...» tiende muy fácilmente a una visión estática del fenómeno, en la que sus vicisitudes históricas no se derivan de la acción concreta de los actores, sino del despliegue de una comprensión que si bien no es entendida como una esencia, actúa como tal, pues a través de la elucidación de los «sentimientos elementales» de los que surge el nacionalsocialismo Levinas indaga la «nostalgia secreta del alma alemana», la cual expresaría la razón última que esos «sentimientos elementales» descubren. De este modo, la dimensión propiamente ideológica se ve convertida en expresión de otra realidad: la ontología del *Dasein*. Podría decirse que como para Levinas el pensamiento de Heidegger representa una revolución copernicana en la historia de la filosofía y, a su vez, interpreta al nacionalsocialismo sobre esta matriz, termina atribuyéndole a este movimiento el carácter de una ruptura absoluta con la tradición occidental.

La hermenéutica levinasiana lleva implícita la esencialización de este movimiento político, ya que él no tendría sentido si primero no se diera en el plano filosófico y en el de las ideas en general la exigencia de una inmanencia pura. Por ello unos pocos años más tarde, en 1940, luego de que en su tesis doctoral había criticado la filosofía de Husserl como intelectualista, encontrará en la trascendencia de la conciencia pura la dimensión originaria de la libertad.³⁴ Al orientarse de acuerdo al planteo de Heidegger, Levinas rastrea en la ontología del *Dasein* la concreción que le permita dar con la clave explicativa de la política de su época. Ello lo lleva a ver en la reflexividad y el distanciamiento que caracterizan a la filosofía moderna sólo un déficit de comunidad, lo cual es el diagnóstico de *Ser y tiempo*, sin preguntarse en qué consiste el ideal comunitario de la «autenticidad» ni tampoco si la ontología del «encadenamiento» presentada en «Algunas reflexiones...» no vuelve a repetir el mismo individualismo que quiere dejar atrás. Al convertir a la inmediatez del cuerpo en un problema que estaría en la base de

34. Cf. E. Levinas, «L'ouvre d'Edmond Husserl», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, enero-febrero de 1940, p. 71-72.

toda fenomenología de lo político, Levinas vuelve a caer en el individualismo metodológico que deplora como abstracto y no ve que la concreción que está buscando no reside en el cuerpo ni en el *Dasein*, sino en el concepto de comunidad tal como es entendido en el debate político alemán en esos mismos años, cuya realización implica la reorganización completa de la sociedad en base a las directivas del partido. Levinas, por el contrario, ve estas cuestiones sólo como un epifenómeno del anclaje de lo político en el nivel biológico. Si la comunidad popular se realiza como comunidad de raza ¿cómo se relacionan el «encadenamiento», esta aceptación gozosa de la inmanencia, con la noción de comunidad política? ¿Cómo se pasa de una a la otra? Levinas, en su ontologización de la política, lo da por supuesto. Pero lo que el examen del «paganismo» muestra es que si la política puede sacralizarse, ello no se debe a una relación específica con el cuerpo, sino a que la raza ha tomado el lugar de la comunidad. El núcleo ideológico del fascismo italiano era el mito del «Estado nuevo», el nacionalsocialismo, en cambio, no pone como fundamento a una institución, sino a la propia nación alemana, divinizada en la imagen de la raza aria. Sin embargo, Levinas no logra articular su aguda intuición acerca del carácter religioso que está obrando como fondo del nacionalsocialismo con la fenomenología del «encadenamiento». Si, acertadamente, señala que semejante concepción de la raza sólo es la invención de un falsario, no se advierte, en cambio, cuál es la razón por la que esa invención pueda ser productiva políticamente. La ontología fundamental, con su punto de partida en el *Dasein*, termina imponiéndose sobre la reflexión política.

En la conclusión de «Algunas reflexiones...» Levinas se plantea las cuestiones que no abordaba al final de «La comprensión de la espiritualidad en las culturas francesa y alemana». Frente a la abstención de este ensayo respecto a tomar partido por una u otra forma de la «espiritualidad», en el ensayo de 1934 el filósofo lituano se pregunta acerca de la posibilidad de conciliación entre la universalidad y el racismo. Concluye que la única forma en que ello podría ocurrir consiste en la *expansión*, la cual ya no tiene carácter ideológico, sino material, pues se trata de la expansión de una fuerza. El ideal de verdad como manifestación de la lucha por la existencia, al cual Levinas sólo veía en su ensayo del año anterior como una tendencia de los partidos políticos extremistas, revela ahora su genuina naturaleza. La autoafirmación de la existencia no se da en forma abstracta, sino contra otra. Hasta aquí esto podría ser una proposición muy conocida por todo realismo político, el cual identifica a la política con algún tipo de lucha, pero el hecho de que esta autoafirmación sólo puede manifestarse como «expansión de una fuerza» y como la realización de una comunidad de amos y esclavos nos muestra que esta expansión únicamente puede tener lugar como guerra y conquista, como voluntad de poder, de allí que para el filósofo lituano haya sido

Nietzsche quien expresó este ideal de la forma más acabada. En consecuencia, el universalismo y el racismo pueden conciliarse.

Si bien Levinas afirma que su elucidación concierne a la «filosofía del hitlerismo» y no al sistema político que éste erigió, su análisis deja en claro que las «verdades muy conocidas» del nacionalsocialismo, es decir, sus proposiciones ideológicas, sólo encuentran su verdadero sentido una vez que se las relaciona con el «principio fundamental» que presuponen. Para explicar al nacionalsocialismo, Levinas asocia el biologismo racista y el énfasis en la irrebabilidad del cuerpo. A su vez, ella significa la verdadera revolución del pensamiento porque la hermenéutica de la facticidad defendida por Heidegger como el verdadero carácter concreto de la filosofía es identificada por el filósofo lituano con la «inmanencia» afirmativa del ser. De este modo resulta que el biologismo, la nueva concepción de la «espiritualidad» y la hermenéutica de la facticidad son amalgamados en un único principio, el de la afirmación del ser frente al de su evasión. Si Heidegger planteaba una inmanencia radical, ella es equiparada con el biologismo, pues el sentido último de ambos consiste en la imposibilidad de escapar de sí mismo para el ser humano. El problema es que no es claro en qué medida el expansionismo que considera un resultado inevitable del pensamiento nacionalsocialista está relacionado con la ontología del ser humano presupuesta en la cultura alemana, o si es simplemente una nueva versión de un nacionalismo cada vez más agresivo que se venía manifestando de distintas formas en Europa ya desde el siglo anterior y cuyas razones debemos buscarlas en la propia dinámica política de los estados europeos y en el prestigio político interno que desde mediados del siglo XIX brindaba el establecimiento de la dominación neocolonial sobre otros pueblos fuera de Europa y el expansionismo agresivo en ella. Si ese nacionalismo va tomando formas cada vez más radicalizadas hasta convertirse en un sucedáneo de la religión, como bien vio Levinas a partir de 1935, ese cambio más bien manifestaría la descristianización profunda que venía afectando a la sociedad europea. Pero entonces cabe preguntarse si no están invertidos los factores: la ontología de Heidegger expresaría esta quiebra de la trascendencia religiosa que se trasluce de las más diversas formas en la cultura europea.

Si seguimos el razonamiento de Levinas hasta sus últimas consecuencias, habría que concluir que en el momento en que «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» fue escrito, tanto el biologismo racista como la afirmación heideggeriana de la «inmanencia» representarían las únicas formas posibles de materialismo, ya que el marxismo, como vimos, permite una instancia «espiritual» en la dimensión de la autoconciencia. Pero el problema es que Heidegger se ocupa muy poco del cuerpo, por tanto, la equiparación no está del todo lograda, ya que el mismo carácter trascendental de la comprensión (y por tanto del ser) en la fi-

losófia heideggeriana impide esa identificación. La relación con el cuerpo y la afirmación de la «inmanencia» se presentan así como un *tour de force* respecto de aquella dimensión de la filosofía de Heidegger que, con todo, sí permitía una relación con el movimiento de Hitler: el devenir «comunidad» de la existencia auténtica. Al deshistorizar al nacionalsocialismo y elucidarlo en términos de la destrucción de la historia de la metafísica, Levinas pasó por alto la «historicidad» heideggeriana, subsumiéndola sumariamente en el «ontologismo», así como tampoco percibió sus específicas implicaciones políticas, las que a partir de 1934 se muestran en la larga meditación sobre la nación alemana que emprendió el autor de *Ser y tiempo* en sus cursos.

CONICET
Universidad Nacional de Quilmes