

DE CHARLES BLONDEL A EMMANUEL LEVINAS: SOBRE EL «RETORNO DE LO ELEMENTAL» EN LA EUROPA DE ENTREGUERRAS

*FROM CHARLES BLONDEL TO EMMANUEL LEVINAS: ON THE «RETURN OF THE
ELEMENTAL» IN INTERWAR EUROPE*

Pablo Ríos F.*

Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires - Argentina.

Recibido marzo de 2017/Received March, 2017

Aceptado julio de 2017/Accepted July, 2017

RESUMEN

En "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" (1934) Levinas exhortaría a la tradición liberal europea a enfrentarse al despertar de los sentimientos *elementales* por parte del hitlerismo. En aquellos años, su maestro en la Universidad de Estrasburgo, Charles Blondel, psicólogo francés y representante de la tradición liberal de la Tercera República Francesa, intentaría comprender estos nuevos modos de participación social y política basados en un "querer vivir de los deseos *elementales*". El presente artículo tiene como objetivo analizar el sentido que adquiere para Blondel este «retorno de lo *elemental*» en la Europa de entreguerras, a partir de su indagación sobre el pensamiento "mítico" o "primitivo" y su posible categorización con vistas a interpretar las nuevas formas de "representación colectiva" de la sociedad europea "civilizada", como así también reconocer la recepción del legado blondeliano por parte de Levinas en su estudio de la "filosofía *elemental*" del hitlerismo.

Palabras Clave: Fascismo, liberalismo, sentimiento elemental, mito.

ABSTRACT

In "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" (1934) Levinas would urge the European liberal tradition to confront the awakening of elementary feelings on the part of Hitlerism. In those years, his teacher at the University of Strasbourg, Charles Blondel, French psychologist and representative of the liberal tradition of the Third French Republic, tried to understand these new modes of social and political participation based on a "desire to live the elementary desires". The current article's goal is to investigate the meaning acquired for Blondel in the interwar period of Europe of the "return to the elemental", based on his investigation about the "mythical" or "primitive" thinking and its possible categorization by Levinas in his studies of the "elementary philosophy" of Hitlerism.

Key Words: Fascism, liberalism, elementary feelings, myth.

Introducción

En "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" (1934)¹ Levinas exhorta a la civilización europea (desde el judaísmo al marxismo) a enfrentarse al despertar de los sentimientos *elementales* por parte del hitlerismo (p. 199). El avance de los movimientos fascistas en Europa parece

poner en cuestión los fundamentos de la tradición *humanista* europea y en Francia, particularmente, al liberalismo de la Tercera República Francesa. Esta última veía surgir tras la Gran guerra la amenaza de los movimientos "no-conformistas" de corte antiliberal, bajo la estela del "Caso Dreyfus". La rehabilitación de dicho debate en la década del

* Autor correspondiente / Corresponding author: pablofacundorios@gmail.com

veinte y treinta amenazaba con propiciar un retorno y participación pasiva en la emoción religiosa y patriótica y, a través de ella, en los sentimientos antisemitas movilizados en la sociedad francesa en el contexto del ascenso del fascismo europeo.

Un año antes, en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933)², Levinas recuerda la reacción suscitada por el Caso Dreyfus en el cambio de siglo: “Un simple error del tribunal, más útil que dañino a los intereses inmediatos del Estado en aquel momento (...) desencadenó una tempestad de pasiones durante una década” (p. 55). La razón de este fenómeno reside, para el filósofo francés, en que este “error” habría tocado la idea misma de justicia “abstracta, severa, fría, pero *racional*, y por ende, cautivó el alma de los franceses” (p. 55; énfasis del autor). Levinas destaca particularmente el papel de la tradición “cartesiana” de lo espiritual y su preocupación “por la moral del mundo, que apela directamente a la razón y es aceptada por ser justa” (p. 55). Y agrega: “fueron muchos los esfuerzos hechos en Francia por crearla: los moralistas del siglo XVIII y los de ahora, como Durkheim, Rauh, Lévy-Bruhl, parten de la convicción de que la espiritualidad del hombre radica en su razón” (p. 55). Esta tradición “cartesiana” de lo espiritual, expuesta en su artículo de 1933, se anuda con aquella del liberalismo republicano, de “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, y halla en Charles Blondel un exponente destacado³. No obstante, la suerte de un autor cuyas reflexiones encuentran escasa recepción en la investigación filosófica y psicológica contemporánea amerita, antes de avanzar, una breve presentación.

Charles Blondel (1876-1939), psicólogo francés, quien recibiera la doble formación de letras y medicina, fue junto a Pierre Janet, Georges Dumas y Henni Wallon, uno de los cuatro principales representantes de la psicopatología universitaria francesa de entreguerras (Mucchielli, 1999). Estudioso de los aportes de la psicofisiología y la psicopatología reconoció, no obstante, la contribución de la filosofía de Bergson y de la sociología de Émile Durkheim y Lucien Lévy-Bruhl. En el marco de una renovación de los estudios psicológicos y en virtud de un diálogo y concurrencia con la sociología francesa de principios de siglo (entre ellos, los herederos de Durkheim: Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, L. Lévy-Bruhl y Marcel Granet), Blondel fue uno de los principales promotores

del proyecto de constitución de una Psicología colectiva (Mucchielli, 1994, 1999). Durante los años veinte y treinta ocupó diferentes cátedras en las universidades de Estrasburgo y luego en la Sorbona, correspondiente a su primera especialidad: la psicopatología (Mucchielli, 1994, p. 470). Blondel fue asimismo uno de los cuatro maestros destacados por Levinas en relación con su formación en la Universidad de Estrasburgo⁴, la cual estaba imbuida en aquella época por el espíritu liberal de la Tercera República. El proyecto blondeliano de una Psicología colectiva cuyo objetivo fuese el estudio científico de las influencias sociales sobre la vida mental del hombre debe enmarcarse en el contexto de la creciente movilización social y política y los nuevos modos de *participación* colectiva a comienzos del siglo veinte, como así también en la particular atmósfera “no-conformista” de la Francia de entreguerras y su cuestionamiento de los fundamentos del orden liberal republicano.

Ahora bien, la posibilidad de un examen de las reflexiones blondelianas sobre el carácter *elemental* de los nuevos modos de participación social y política puede favorecer una comprensión del legado “cartesiano” o “eco blondeliano” en los análisis levinasianos de los años treinta referente al avance de la filosofía *elemental* del hitlerismo, más allá de la temprana adhesión de Levinas a la tradición fenomenológica⁵. Al mismo tiempo, permite entrever los nuevos caminos del joven filósofo respecto de los marcos analíticos empleados por su maestro y confidente en la Universidad de Estrasburgo. En este contexto se desplegará, en primer lugar, las reflexiones blondelianas sobre los deseos *elementales* avivados en la Europa de comienzos de siglo, en el marco de su estudio e incorporación del problema del “mito” a la comprensión de la “mentalidad humana”. Un análisis del desarrollo o evolución del pensamiento de Blondel en este estudio permitirá descubrir los cambios o rupturas en el significado adscripto por el psicólogo francés al “retorno de lo *elemental*” en la época contemporánea, derivados de una revisión de sus propios esquemas interpretativos. En segundo lugar, se intentarán determinar brevemente los “ecos blondelianos” en los análisis de Levinas de los años treinta, en particular en su “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme” (1934), a la vez que revelar el giro en la comprensión levinasiana de los nuevos modos de *participación* colectiva y, más precisamente,

de los “sentimientos *elementales*” promovidos por el hitlerismo.

1. Blondel y el “retorno de lo elemental” en la época contemporánea.

En *Introduction à la psychologie collective* (1928)⁶ y en el marco de su estudio sobre la vida afectiva y su papel en el mundo social, Blondel sostiene: “Le XXe, à ses debuts, sur la ruine des règles morales, érige le vouloir-vivre des désirs *élémentaires*” (p. 165)⁷. La crisis epocal en la Europa de entreguerras se expresa, según el psicólogo francés, en la ruptura de un código de convenciones sentimentales previamente establecido, de un ideal afectivo, y el surgimiento de un nuevo modelo sentimental asentado sobre rasgos *elementales*. En dicho contexto, Blondel intenta comprender los mecanismos que guían estos nuevos modos de expresión a través de un estudio del pensamiento “primitivo” o “mítico”⁸ y su posible renacimiento en el mundo contemporáneo, tras el avance del fascismo en Europa. La preocupación por el “retorno de lo afectivo” se refleja, de este modo, en el espejo de “lo primitivo”. En un sugerente pasaje de su obra *La mentalité primitive* (1926)⁹ Blondel establece una peculiar analogía entre el denominado pensamiento “primitivo” y los nuevos modos de participación colectiva en el mundo moderno:

Peut-être (...) l'état d'âme du patriote chantant la Marseillaise, du bolcheviste chantant l'Internationale, ou l'affolement qui s'empare d'une salle de spectacle au cri de: «le feu!», peuvent-ils nous fournir l'image approchée du type de représentation normal chez le primitif (...) noyé (...) dans l'exaltation affective, dans l'impulsion ou l'impatience motrices dont il est le point de départ. (p. 47).¹⁰

No obstante, más allá de dicha analogía, resulta pertinente efectuar una indagación más precisa sobre el sentido que adquiere la noción de “mito” o lo “primitivo” en Blondel, como los lineamientos generales de su aproximación al mismo. Una breve distinción analítica entre el “retorno *del* mito” y el “retorno *al* mito” puede servir para comprender el carácter particular de las indagaciones de dicho pensador. Por un lado, el mito no se comprende como una substancia o fuente enigmática sino como un modo de conciencia o representación particular. Ello señala, al mismo

tiempo, el modo de aproximación al mismo: no existe un misterio por descubrir o un origen incognoscible por develar sino una forma de expresión por *explicar*. El “retorno al mito” se caracteriza en las reflexiones blondelianas por la búsqueda de una explicación de la *experiencia mítica*¹¹. Pero el modo de definir el carácter y determinación de esta “ciencia del mito” depende a su vez del proyecto, objetivos y perspectiva teórica y metodológica de Blondel. A continuación, se intentarán desplegar algunas aristas de esta compleja problemática. Ello posibilitará comprender a su vez la “extensividad” del concepto de lo “primitivo” o “mítico” en los análisis blondelianos sobre el “retorno de lo *elemental*” en el mundo moderno, más allá de su mero uso analógico.

En su *Introduction à la psychologie collective* Blondel convoca a un estudio de las objetivaciones del mundo social en tanto expresión de modos de “representación colectiva”, esto es, formas de pensar, actuar y sentir, las cuales deben ser abordadas “desde afuera”, siguiendo la perspectiva durkheimiana, a través de un método objetivo y positivo (1928, p. 201)¹². El pensamiento primitivo se comprende como un tipo de representación colectiva, un tipo de “mentalidad” o sociedad (Blondel, 1926, p. 25)¹³, que puede y debe ser analizada comparativamente en relación con la mentalidad civilizada¹⁴. Sólo a través de dicha comparación puede descubrirse legítimamente, según Blondel, su posible identidad sin presuponerla desde el comienzo y cometer así una petición de principio (Blondel, 1928, p. 201)¹⁵. Empero, cabe recordar que la tesis durkheimiana había sido desarrollada en la obra de Lévy-Bruhl, que sirve de fuente indispensable para los estudios del psicólogo francés. En ella el pensamiento mítico es caracterizado como “pensamiento prelógico”¹⁶. Sin embargo, esta afirmación que parece sugerir la existencia de una heterogeneidad absoluta entre la lógica del hombre civilizado y la mentalidad primitiva es puesta en cuestión por el propio Blondel cuya necesidad por comprender la peculiaridad del pensamiento “primitivo” en relación con el pensamiento “civilizado” evita concluir de ello la presencia de una heterogeneidad de órdenes. La preocupación por la comprensión del pensamiento mítico o primitivo debe enfrentarse a la tensión experimentada frente a aquello que parece refractario al análisis y la reflexión lógica pero rechazando, al mismo tiempo, la consolidación

de una heterogeneidad de órdenes que impida pensar el papel y función de "lo primitivo" al interior de la razón humana universal. Así Blondel sostiene que la mentalidad primitiva no es alógica o antilógica sino que tiene su lógica, y que entre ésta y la mentalidad civilizada no hay oposición, incompatibilidad o impenetrabilidad, pues de otro modo no sería posible concebirla (Blondel, 1926, pp. 27, 57)¹⁷. De este modo, exhorta a la comprensión de los mecanismos y procesos que regulan el funcionamiento de la mentalidad primitiva, en oposición a una falsa idea de humanidad como espejo del hombre civilizado, con vistas sin embargo a comprender de un modo cabal la mentalidad humana en su unidad y diversidad.

En relación con este último aspecto cabe destacar que el *reconocimiento* del pensamiento primitivo por parte Blondel forma parte de un ampliación del concepto de "razón universal" en la psicología francesa de cambio de siglo. La recepción del legado sociológico y antropológico por parte del psicólogo francés se vincula fundamentalmente con su interés por el estudio de la mentalidad humana siguiendo la fórmula que Ribot hizo suya después de Comte de evitar el arrinconamiento de la psicología en el estudio del adulto blanco, normal y civilizado (Blondel, 1928, pp. 10-11)¹⁸. Esta perspectiva tradicional implicaba dejar aparte al animal, al niño, al primitivo y al alienado, limitando o extendiendo indebidamente su campo (Blondel, 1928, pp. 10-11). Desde su inicial estancia en La Salpêtrière hasta la formulación del proyecto de una Psicología colectiva, Blondel intentó vincular los aportes de la antropología y la sociología a los de la psiquiatría y la psicología, con el objetivo de posibilitar un entrecruzamiento disciplinar que permitiera incluir en el cuadro e investigación de la mentalidad humana aquellos aspectos y grupos relegados o abordados de manera impropia por las investigaciones precedentes, en el marco de un estudio científico *positivo* del espíritu humano.

Ahora bien, el estudio comparativo de Blondel entre la mentalidad primitiva y la mentalidad civilizada en sus escritos de los años veinte, a partir de los análisis de Durkheim y especialmente de Lévy-Bruhl sobre las representaciones colectivas de las "sociedades inferiores" no occidentales, parece supeditar la investigación a una perspectiva "sincrónico espacial" de la mentalidad humana y del denominado "pensamiento primitivo". Sin embargo, Blondel sostiene que: "la considération

des influences sociales consacre en psychologie l'intervention prépondérante du point de vue historique" (1928, p. 201)¹⁹. El aspecto histórico-genético debe formar parte, según su perspectiva, de una psicología colectiva interesada en comprender la relación entre la mentalidad primitiva y la civilizada. Blondel afirma que:

l'idéal auquel se doit de tendre la psychologie collective est la constitution d'une histoire objective de l'esprit humain (...) elle ne saurait l'atteindre, à moins de s'attacher systématiquement à déterminer par leurs caractéristiques mentales les collectivités qui se sont succédées dans les temps et qui ont coïncidé dans l'espace, de manière à s'assurer la pleine connaissance des mentalités collectives dans leur succession et leur coexistence. (1928, pp. 201- 202).²⁰

Ya en 1926, en *La mentalité primitive*, Blondel reconoce la necesidad de una historia de la mentalidad humana (p. 29)²¹ que permita juzgar el paso de la mentalidad primitiva a la civilizada, es decir, el punto de vista histórico-genético. En aquellos años, sin embargo, aquel interpreta esta evolución como el de una: "différenciation graduelle qui, en en s'introduisant dans la pensée, y a entraîné un bouleversement parallèle du système des valeurs mentales, et en mettant toujours davantage l'accent sur les données objectives" (pp. 29-30)²². Dos años más tarde, al analizar el estudio de Janet sobre la jerarquía de las tendencias mentales y su relación con la evolución del individuo y la especie, Blondel reconoce en ella una equivalencia con la ley de los tres estadios postulada por Comte (1928a, p. 123)²³. Pero así como el proyecto de una Psicología colectiva, que se presenta en 1928 como una hipótesis de trabajo (Blondel, 1928, p. 206)²⁴, representa un programa que no alcanzaría un establecimiento y desarrollo sostenido, su ideal de una historia objetiva del espíritu humano permanece, de igual modo, en una etapa de precaución y prevención. La ley de los tres estadios de Comte, afirma el psicólogo francés, no representa más que una hipótesis, entre otras, sobre la evolución de las sociedades, la cual sólo puede ser juzgada por la Psicología colectiva a través del propio desarrollo de su investigación (1928, p. 206)²⁵.

Sin embargo, el estudio de la mentalidad primitiva en Blondel no sólo supera la dicotomía

entre una aproximación meramente sincrónico-espacial (orden de la coexistencia) hacia aspectos igualmente histórico-genéticos (en el orden de la sucesión) sino también hacia un posible entrecruzamiento entre ambos tipos de mentalidad o sociedad (1926, p. 25)²⁶ que va desde una visión estático-tipificada a la consideración de una tensión-dinámica. Cabe recordar que en su estudio sobre la mentalidad primitiva Blondel intenta evitar la presuposición según la cual el espíritu humano es siempre y en todas partes idéntico a sí mismo sin postular, sin embargo, una heterogeneidad de órdenes que conduzca a juzgar a aquella como una mentalidad alógica (1926, pp. 12, 57)²⁷. La preocupación por determinar la relación entre la mentalidad primitiva y la mentalidad civilizada, y su negativa a derivar de sus diferencias una radical separación y una virtual exclusión de la primera de todo tipo de racionalidad, lo conduce pronto a preguntarse por el vínculo posible entre ellas.

En “Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, d’après M. Lévy-Bruhl” (1932) en el cual analiza la obra de Lévy-Bruhl *Le surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive* (1931), Blondel reflexiona sobre la visión mística del universo del hombre primitivo señalando como determinante la categoría afectiva de lo sobrenatural que penetra dicha mentalidad (p. 539). Si bien la caracterización específica de la mentalidad primitiva por parte de Blondel en torno al concepto de “participación mística” escapa a los objetivos del presente artículo, resulta necesario destacar una pregunta que retiene del antropólogo francés: ¿La categoría afectiva de lo sobrenatural pertenece exclusivamente a la mentalidad primitiva o corresponde tal vez a una actitud constante del hombre en presencia de lo sobrenatural, lo que significa reconocer que en todo espíritu humano, independientemente de su desarrollo intelectual, subsiste un fondo inextirpable de mentalidad primitiva (Blondel, 1932, pp. 565-567)²⁸? La posibilidad de la persistencia de un fondo de “mentalidad primitiva” en todo espíritu humano conduce a una ampliación del concepto mismo de “lo primitivo” más allá de un significado signado por la distancia espacio-temporal (lo primitivo de otros tiempos y latitudes) y la tipificación de un mero “tipo” de sociedad o representación colectiva.

En “La croyance et l’extase selon M. Pierre Janet” (1928) en el que retoma y analiza los estudios de Pierre Janet sobre las creencias y la jerarquía de

las tendencias mentales en su obra *De l’angoisse à l’Extase*, Blondel destaca la concepción de Janet sobre las regresiones o detenciones en los diferentes estadios de la evolución propia de las enfermedades denominadas nerviosas o mentales (pp. 123, 124). El punto central de la experiencia y caracterización de estas regresiones por parte del psicólogo y neurólogo francés es, para Blondel, su demostración de la existencia y la importancia de oscilaciones del nivel mental (pp. 123-124). Blondel sostiene que:

le «fait brutal», sur lequel se fonde la conception de M. Janet et qu’en même temps elle éclaire et justifie, «c’est que des individus adultes et vivants à notre époque, dans notre milieu, présentent, dans certaines circonstances, une forme de pensée et de croyance identique à celle des petits enfants et à celle des sauvages». (Blondel, 1928a, 125).²⁹

Sin desconocer las críticas a la concepción y filosofía del espíritu humano supuesta por Janet desde distintos puntos del horizonte científico, de sociólogos, especialistas de psicología religiosa, psiquiatras, entre otros, (1928a, pp. 130-131) Blondel invita a extraer la enseñanza positiva que comportan los análisis de su colega sobre las creencias (1928a, p. 132) entre los que destaca su concepción de las “oscilaciones de la vida mental” y la posibilidad de regresiones en el hombre adulto civilizado a estados semejantes a los de infantes o primitivos³⁰. Esto último resulta fundamental con vistas a pensar la concepción de Blondel sobre la relación y tensión entre la mentalidad primitiva y el pensamiento civilizado en el marco de la experiencia de un posible “retorno de lo elemental” en el mundo contemporáneo.

Así en “La mythologie primitive d’après M. Lévy-Bruhl” (1936) en el que analiza la obra de 1935 *La Mythologie primitive* de Lévy-Bruhl, Blondel retoma los interrogantes del antropólogo francés al preguntarse si la mentalidad como rasgo constante de las “sociedades inferiores” no responde tal vez a tendencias originalmente dominantes del espíritu humano, incluso en etapas y sociedades más evolucionadas (pp. 483-484). De la mano de Lévy-Bruhl, el psicólogo francés va incluso un poco más lejos al inquirir por la relación entre pensamiento primitivo o mítico y la dimensión política civilizada: “Comme M. Lévy-Bruhl l’a

dit avec raison à Frédéric Lefèvre, «les sociétés civilisées comme les autres vivent sur des mythes. C'est avec des mythes que les conducteurs de peuples entraînent les foules à leur suite» (p. 485)³¹. No obstante, la prevención blondeliana respecto del carácter peculiar de los nuevos “mitos contemporáneos” con relación a la denominada “mentalidad primitiva” advierte sobre la necesidad de una nueva perspectiva de análisis:

Mais les principes et idées que les mythes contemporains mettent en scène et qu'il serait impertinent d'énumérer, aussi invraisemblables, en un sens, mais d'une invraisemblance pour nous plus subtile que les ancêtres mythiques des Australiens et des Papous, demanderaient à être, d'abord, étudiés en eux-mêmes, regardés, s'il se peut, eux aussi, avec des «yeux neufs» (VII) avant de pouvoir être utilement comparés à leurs «précédents». (Blondel, 1936, p. 486).³²

Al mismo tiempo, la exigencia de una nueva perspectiva hermenéutica que evite una apresurada homologación entre las “formas *elementales*” de las denominadas sociedades “primitivas” y las de las sociedades modernas de Europa, parece sugerir dos aspectos centrales: la imposibilidad de comprender este “retorno de lo *elemental*” bajo la tesis de la *repetición regresiva*, esto es, la repetición de una figura experiencial mítica pre-moderna (en el sentido de la “modernidad europea occidental”) y, como consecuencia de ello, la necesidad de determinar el carácter estrictamente moderno de las nuevas formas de *participación* social y política.

Ahora bien, el reconocimiento de “lo mítico” o “lo primitivo” al interior de la conciencia o mentalidad humana universal en el proyecto de Blondel supone, asimismo, el propósito u objetivo inicial perseguido en su comprensión de aquella forma de representación. En la Conclusión a *La mentalité primitive* (1926) Blondel se refiere a la necesidad de un conocimiento del pensamiento primitivo de las “sociedades inferiores” no occidentales, aduciendo que:

entre les blancs et les primitifs, les méprises et les malentendus (...) n'en sont dans les cas moins encoré des tous les instants. Or, pour agit utilement sur des populations, pour en obtenir ce qu'on se en désire, pour leur faire accepter les avantages qu'on leur apporte,

il est indispensable de les comprendre et de savoir se faire comprendre d'elles (p. 122).³³

Lo anterior, en el marco del proceso civilizatorio por parte de exploradores, administradores y colonos³⁴. Este objetivo específico se vincula, fundamentalmente, con el propio contexto de la Francia de los años veinte que desde fines del siglo diecinueve y luego de la Gran guerra habría devenido la segunda potencia colonial europea. El *reconocimiento* como modo de comprensión se vincula aquí explícitamente al proceso de dominación por parte de Francia y sus administraciones coloniales sobre la población “primitiva” de los países extra-europeos. En este sentido, la preocupación ético-política por el “retorno de lo primitivo” se entrelaza con la inquietud por el mandato colonial. El problema de la “*primitivización*” de las sociedades no europeas en la psicología y sociología francesa de principios del siglo veinte escapa, sin embargo, a los objetivos del presente artículo³⁵.

Empero, el conocimiento como búsqueda de *dominio* del mito alcanza en Blondel un campo más extenso de preocupaciones que recorre el camino de la propia ampliación y uso del concepto mismo de “lo primitivo”. El carácter extensivo de este concepto penetra, como se expuso previamente, los marcos interpretativos de la propia Europa de entreguerras quien debe afrontar la experiencia de un fenómeno “elemental” al interior de sus propias fronteras³⁶. Aquello que en los análisis blondelianos de los años veinte era pensado desde la perspectiva desde una distancia espacio-temporal, como “lo primitivo” de otros tiempos y latitudes, alcanza pronto las preocupaciones más íntimas de la conciencia republicana francesa. El avance de los movimientos críticos, o “no conformistas”, del sistema republicano francés obliga a Blondel a una reconsideración del concepto mismo de “lo primitivo”, de su influjo y penetración en la mentalidad europea “civilizada”. Desde sus análisis comparativos de la década del veinte entre la mentalidad primitiva de las denominadas “sociedades inferiores” y la mentalidad civilizada (*La mentalité primitive*, 1926), que recurre a analogías con el mundo social y político europeo, hasta su exhortación a estudiar la peculiaridad de los mitos políticos modernos a fines de los años treinta (“La mythologie primitive d'après M Lévy-Bruhl”, 1936), se puede percibir en las reflexiones blondelianas una preocupación estrecha entre sus

indagaciones teóricas y el contexto histórico-político de la Francia y Europa de entreguerras. La muerte del psicólogo francés en 1939 detendría, empero, su investigación sobre la especificidad de estos nuevos mitos políticos.

Los ecos de la preocupación blondeliana alcanzaron en la misma época, no obstante, a uno de sus antiguos alumnos: Emmanuel Levinas. En los años treinta, alejado ya de las enseñanzas de su profesor de psicología como así también del espíritu “cartesiano” que impregnaba por entonces a la Universidad de Estrasburgo, y donde paradójicamente había iniciado su camino hacia la fenomenología alemana de Husserl y, especialmente, de Heidegger, Levinas parece no abandonar plenamente, sin embargo, aquella “tradición de lo espiritual”. ¿Pero en qué sentido el joven filósofo podría recibir aún las enseñanzas de Blondel sobre el “retorno de lo *elemental*” en la Europa de entreguerras y, al mismo tiempo, ir más allá de las intuiciones y encrucijadas de su maestro de Estrasburgo?

2. Levinas y la recepción del legado blondeliano: la “filosofía *elemental*” del hitlerismo.

En un breve artículo de 1957, “Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine”, Levinas señala las limitaciones que habría encontrado la aproximación del antropólogo francés a la “mentalidad primitiva” y cómo éstas lo llevarían muy pronto a una revisión de sus propios marcos analíticos. Al comienzo de su artículo, Levinas reconoce el legado “positivista” de las ideas Lévy-Bruhl: su análisis sobre la “mentalidad primitiva”, afirma, está presidido por una filosofía, “celle que (...) se rattache à l’empirisme, tout proche du positivisme, mais une empirisme intellectualiste” (p. 35)³⁷. Sus conceptos fundamentales se someten a la jurisdicción de la ciencia; la “mentalidad primitiva” aparece como objeto o tema (algo inferior) de una mentalidad que se habría librado de ella, aquella que se atribuiría en el siglo dieciocho a “las Luces” (p. 35). La “mentalidad primitiva” puede ser abordada entonces como un objeto por medio del método propio de las ciencias de la naturaleza. Pero, afirma Levinas, las propias investigaciones del antropólogo francés lo conducen a nociones que ponen en cuestión este modo de acceso a la realidad, esto es, al ser estructurado como Naturaleza. Sus hallazgos quiebran sus propios marcos interpretativos y preparan o abonan el terreno para una

nueva comprensión de lo espiritual (p. 36). Pues la denominada “mentalidad primitiva” y particularmente el concepto de *participación* que define la modalidad experiencial distintiva de ésta, noción que juega un papel central en las consideraciones blondelianas sobre el “retorno de lo *elemental*” en la época moderna, lo llevaría a una revisión de la propia comprensión de las *condiciones de la experiencia* y el *acceso a la realidad*, que no podría guiarse ya por las categorías clásicas de la “representación” (1957, pp. 36-37).

Asimismo, en *De l’existence à l’existant* (1947), Levinas establece un punto de tensión entre la aproximación durkheimiana y aquella de Lévy-Bruhl a la “mentalidad primitiva”, a partir del concepto de “participación” desarrollado por el último. Levinas señala allí una diferencia significativa entre la idea de *participación* introducida por Lévy-Bruhl y la concepción de lo sagrado de Durkheim. En la concepción durkheimiana de las “representaciones colectivas”, sostiene el filósofo francés, lo sagrado se distingue de lo profano por los sentimientos que provoca, pero estos siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto (pp. 98-99). Pero la idea de Lévy-Bruhl de la “participación” mística trae a escena una concepción que parece destruir las “catégories qui servaient, jusqu’alors, à la description des sentiments suscités par le «sacré»” (p. 98)³⁸. Como en su artículo de 1957, Levinas señala la divergencia entre la aproximación a “lo mítico” por parte de la concepción durkheimiana de las “representaciones colectivas”, que presupone una relación *representacional* entre sujeto y objeto, y aquello que el concepto de “participación” viene a revelar, esto es, un nuevo modo de relación que excede los marcos de la *representación*. La ley de participación que regiría la denominada “mentalidad primitiva” describe un nuevo modo de relación con el ser que escapa al supuesto durkheimiano, heredado por Blondel, de un acceso representacional como modalidad privilegiada, poniendo en cuestión las propias herramientas analíticas utilizadas para la comprensión de esta configuración *elemental*.

Así, si Levinas parece legar de su maestro de Estrasburgo el carácter “extensivo” del concepto de lo “primitivo” o del “mito” más allá de una mera figura sincrónico-especial en el orden de la coexistencia, de una concepción histórico-genética en el orden de la sucesión, en suma, de una visión estático-tipificada hacia la tensión-dinámica de una

posible modalidad de experiencia *elemental* que “retorna” en el mundo contemporáneo, el filósofo francés lleva a cabo una peculiar reversión de este legado. Aceptando la orientación y preocupación blondeliana, como de la “tradición cartesiana” de entreguerras³⁹, por esta nueva modalidad de experiencia de *participación social* y política, Levinas reconoce el carácter “novedoso” del despertar de los sentimientos *elementales* de comienzos de siglo y su particular “filosofía”, poniendo en acto un análisis cuyo supuesto explicitará dos décadas más tarde: la noción de “mentalidad” primitiva es un término nuevo que designa una idea *moderna* (Levinas, 1957, p. 567). Esta nueva filosofía elemental moderna será analizada por Levinas en la década del treinta como una peculiar “ontología”.

En “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme” Levinas traduce los análisis sobre la *participación mística* de la “mentalidad primitiva”, presente en los estudios blondelianos de entreguerras, bajo una perspectiva fenomenológico-ontológica⁴⁰. Al comienzo de su artículo, afirma:

La philosophie d’Hitler es primaire. Mais les puissances primitives qui s’y consomment font éclater la phraséologie misérable sous la poussée d’un forcé élémentaire. (...) Plus qu’une contagion ou une folie, l’hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires.

Mais (...) les sentiments élémentaires recèlent une philosophie. Ils expriment l’attitude première d’une âme en face de l’ensemble du réel et de sa proper destinée. (Levinas, 1934, p. 199).⁴¹

La noción de “participación” será definida y analizada por el filósofo francés a partir del concepto de “*rivé a soi*” o “remachamiento a sí”, en base a tres ejes: la relación del existente con el mundo, el cuerpo y el tiempo⁴². Si bien no es posible detenerse aquí en las derivaciones específicas de la particular traducción levinasiana resulta necesario retener, no obstante, algunos aspectos centrales que permiten determinar la resolución de Levinas a las encrucijadas blondelianas. A través de sus breves reflexiones sobre la “filosofía del hitlerismo” el filósofo francés reconoce en el “retorno de lo *elemental*” o de los sentimientos *elementales*, su particular carácter “moderno” y “arcaico”: una convocatoria a volver a las propias fuentes como acto auto-poiético de “retorno a sí” (un cierto ideal de auto-nomía)⁴³ que implica,

al mismo tiempo, una *participación*, adhesión o *remachamiento a sí* (*rivé a soi*), o en otras palabras “un encadenamiento al encadenamiento” (Abensour 2001, p. 84).

L’essence de l’homme n’est plus dans la liberté, mais dans une espèce d’enchaînement. Être véritablement soi-même (...) c’est (...) prendre conscience de l’enchaînement original ineluctable (...) c’est surtout accepter cet enchaînement. (Levinas, 1934, pp. 205-206).⁴⁴

Si, por un lado, el concepto de lo *elemental* logra vencer en la aproximación levinasiana las barreras teórico-metodológicas respecto del lugar del mito o lo “primitivo”, como modalidad *representacional*, en la conciencia *humana* universal, al ser incorporado al problema ontológico del existente en tanto existente; por otro lado, permite exhibir desde un punto de vista filosófico el carácter novedoso de esta modalidad de experiencia o forma de participación en la vida social y política de comienzos de siglo, esto es, un “retorno a sí” en tanto forma de “*ser-se*”, una reversión del ideal de “autonomía” a la que Levinas denominará *ontologismo*⁴⁵.

La brutalité de son affirmation est suffisante absolument et ne se réfère à rien d’autre. *L’être est*: il n’y a rien à ajouter à cette affirmation tan que l’on n’envisage dans un être que son existence. Cette référence à soi-même, c’est précisément ce que l’on dit quand on parle de l’identité de l’être. (Levinas, 1935, p. 374, [énfasis del autor]).⁴⁶

Esta noción no sólo le sirve como instrumento de análisis para comprender la nueva “filosofía del hitlerismo” trazando, al mismo tiempo, una genealogía de lo que un año antes denominó la “tradición pascaliano-romántica” de lo espiritual⁴⁷, la cual exhibe los lineamientos de una “modernidad alternativa”⁴⁸, sino también como patrón para juzgar las propias limitaciones de la “tradición cartesiana” y del idealismo occidental, de la posible pervivencia de una lógica *elemental* en el corazón mismo de aquella tradición, crítica expuesta fundamentalmente en *De l’évasion* (1935)⁴⁹: “la philosophie occidentale n’est jamais allée au-delà. En combattant l’ontologisme (...) son idéal de paix et d’équilibre pré-supposait la suffisance de l’être” (Levinas, 1935, p. 374)⁵⁰.

Se abre así la búsqueda levinasiana de una orientación de pensamiento que, escapando de las encrucijadas del *ontologismo*, sea fiel a las primeras aspiraciones del idealismo “cartesiano” en su intento de superar la trágica aceptación que comporta, como los crímenes que justifica, la filosofía *elemental* del ser (Levinas, 1935, p. 391).

Conclusión

En su estudio de los procesos psíquicos y las múltiples relaciones con la vida colectiva, como eje central de su proyecto de constitución de una Psicología colectiva, Blondel intentó comprender los nuevos modos de participación social y política de comienzos del siglo veinte y, particularmente, los deseos *elementales* avivados en el periodo de entreguerras. Para ello se nutrió de los desarrollos teórico-metodológicos durkheimianos referentes a las “representaciones colectivas” y las “forma elementales” de la vida religiosa, de aquellos de Lévy-Bruhl sobre la “mentalidad primitiva” y su “ley de participación mística”, como de los estudios psicopatológicos de Janet sobre las “oscilaciones de la vida mental”, entre otros. La recepción blondeliana de las categorías sociológicas, antropológicas y psicopatológicas se ajustó, no obstante, a los requerimientos exigidos por el propio fenómeno de investigación que suponía un desafío para los marcos analíticos empleados por el psicólogo francés. La preocupación por el “retorno de lo elemental” en la Europa de entreguerras y el interés por comprender estos nuevos modos de *participación* colectiva, lo condujeron muy pronto a una revisión y adaptación de aquellas categorías, como a reconocer la exigencia de mirar con “ojos nuevos” los mitos políticos modernos.

Durante los años treinta, a distancia de las enseñanzas de su maestro Blondel y del clima

“cartesiano” de la Universidad de Estrasburgo, penetrado asimismo por la nueva orientación fenomenológica y su reapropiación en la ontología heideggeriana, Levinas llevó a cabo una particular recepción del legado blondeliano en su comprensión de los deseos *elementales* promovidos por el hitlerismo. Tras sus análisis sobre el “retorno de lo elemental” en la Europa de entreguerras, frente al avance de los movimientos fascistas y, especialmente, del ascenso del nazismo en Alemania, se perciben los “ecos” de las categorías analíticas empleadas por Blondel, su significado y carácter extensivo, para el estudio de esta experiencia o modalidad de *participación*. Empero, las reflexiones levinasianas fueron capaces de evitar las encrucijadas de Blondel como proseguir sus intuiciones más profundas. Por un lado, escapar a los límites impuestos por el propio marco hermenéutico y su privilegio de la experiencia *representacional*; por el otro, comprender el carácter distintivo de estos nuevos modos de experiencia reconociendo, al mismo tiempo, los peligros subyacentes a su “filosofía *elemental*”. Sirviéndose de las virtualidades críticas de la teoría y metodología fenomenológica, y sin abandonar las aspiraciones de la “tradicición cartesiana” en su lucha contra el “retorno de lo elemental”, el filósofo francés traduce las conceptualizaciones blondelianas sobre las formas míticas modernas como expresión de una nueva filosofía: aquella del *ontologismo* y su convocatoria experiencial del “*rivé a soi*”. Un análisis de los alcances teórico-metodológicos de la propuesta levinasiana, en tanto temprana aproximación analítica al fenómeno nacionalsocialista⁵¹, como de las influencias y determinaciones específicas del “eco blondeliano” en aquella, deberán ser objeto, sin embargo, de futuras indagaciones.

Referencias

- Abensour, M. (2001). El mal elemental. En R. Ibarlucía & B. Horrac (trads.), *Levinas, E. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Blondel, Ch. (1925). Psychologie pathologique et sociologie. En Ch. Blondel (Ed), *La conscience morbide. Essai de Psychopathologie Générale*. París, Francia: Alcan
- Blondel, Ch. (1926). *La mentalité primitive*. París, Francia: Stock.
- Blondel, Ch. (1927). *La mentalidad primitiva*. Madrid, España: Hernando.
- Blondel, Ch. (1928). *Introduction à la psychologie collective*. París, Francia: Armand Colin.
- Blondel, Ch. (1966). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Troquel.
- Blondel, Ch. (1928a). La croyance et l'extase selon M. Pierre Janet. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 35 (1), 107-132.
- Blondel, Ch. (1932). Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, d'après M. Lévy-Bruhl. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 39 (4), 539-567.
- Blondel, Ch. (1936). La mythologie primitive d'après M Lévy-Bruhl. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 43 (3). 465-486.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Caygill, H. (2002). *Levinas and the political*. Londres, Gran Bretaña: Routledge.
- Dreizik, P. (2014). "La posibilidad del liberalismo en Levinas. 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme' entre dos lecturas de Husserl". En Pablo Dreizik (Ed.), *Levinas y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid, España: Akal.
- Hansel, J. (2014). "El 'ser es' y el 'hay': autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas". En Pablo Dreizik (Ed.), *Levinas y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Levinas, E. (1934). "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme". *Esprit*, 2 (26), 199-208.
- Levinas, E. (2001). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Levinas, E. (1935). "De l'évasion". *Recherches Philosophiques*, V, 373-392.
- Levinas, E. (1999). *De la evasión*. Madrid, España: Arena Libros.
- Levinas, E. (1957). "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 147, 556-569.
- Levinas, E. (1991). *Ética e infinito*. J. M. Ayuso Díez (trad.). Madrid, España: Visor.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2008). *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod.
- Levinas, E. (2012). "El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana". En J. Rosales (Ed.), *Lituania Philosophica. De Kant a Lévinas* (pp. 50-64). Valencia, España: La Torre del Virrey.
- Levinas, E., Poirié, François (2009). *Ensayos y conversaciones*. Madrid, España: Arena Libros.
- Mucchielli, L. (1994). Sociologie et Psychologie en France, l'appel a un territoire commun: vers une Psychologie Collective (1890-1940). *Revue de synthèse*, (3-4), 445-483.
- Mucchielli, L. (1999). Pour une psychologie collective: l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 1 (1), 103-141.
- Sternhell, Z. (2010). Entrevista con Zeev Sternhell. Por Mario Sznajder. *Historia y política*, 24, 329-356.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Notas

- 1 El artículo “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme” apareció en la revista *Esprit* en 1934: Levinas, E. (1934). “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”. *Esprit* 2 (26). 199-208. Un Post scriptum o “Preface Note” fue incluido junto con la traducción norteamericana de este artículo en *Critical Inquiry* de otoño de 1990, 17 (1). 63-71.
- 2 El artículo “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” fue publicado originalmente en idioma lituano en la revista *Vairas* (Kaunas), 7 (5). 271-280, bajo el título “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”. Fue traducido al inglés en 1998: Levinas E. (1998). “The Understanding of Spirituality in French and German Culture”. A. Valevičius (trad.). *Continental Philosophy Review* (31). 1- 10; al francés en 2006: Levinas E. (2006). “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”. Liudmila Edel-Matuolis (trad.). *Cités* (25). 126-137; y al español en 2012: Levinas E. (2012). “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”. J. Rosales (trad.). En Rosales, J. (ed). *Lituanica Philosophica. De Kant a Lévinas* (50-64). Valencia, España: La Torre del Virrey. Las citas o referencias expuestas a continuación corresponden a la traducción española.
- 3 Sobre la posible influencia durkheimiana, a través de sus maestros de la Universidad de Estrasburgo, en los análisis levinasianos de comienzo de los años treinta, véase: Howard Caygill (2002). *Levinas and the political*. Londres, Inglaterra: Routledge. Capítulo 1.
- 4 En reiteradas ocasiones, Levinas destaca a cuatro de sus maestros de la Universidad de Estrasburgo: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines, Henry Carteron (Levinas, 1991, p. 27; 1993, p. 271; 2008, p. 387; 2009, p. 56). En sus conversaciones con François Poirié, Levinas recuerda que en la sesión de despedida en la Sorbona, en 1976, había rendido homenaje a estos cuatro grandes maestros. En relación al psicólogo francés, sostiene: “Charles Blondel, profesor de psicología, muy antifreudiano (...) se convirtió muy pronto en alguien a quien podía decir todo” (2009, p. 56).
- 5 En el curso de su formación en la Universidad de Estrasburgo Levinas se acercó a la fenomenología husserliana alentado por una joven colega, Gabrielle Pfeiffer (Levinas, 2009, pp. 58-59), pero tras su estadía en Friburgo en 1928 experimentó una fuerte atracción por aquella “vía [que] de Husserl se proseguía y transfiguraba en Heidegger” (Levinas, 2009, p. 60). Esta inicial fascinación por el pensamiento heideggeriano se plasmó un año más tarde en la publicación de su tesis *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* de 1930 donde Levinas adopta un “explícito ascendente heideggeriano” (Dreizik, 2014, p. 89). Empero, tras la adhesión de Heidegger al nazismo, el filósofo francés debió enfrentar el importante desafío de conciliar aquella filosofía original, esto es, la hermenéutica existencial u “ontologismo”, con el despertar de sentimientos elementales por parte del hitlerismo, sentimientos elementales que, como afirma Levinas, entrañan una filosofía (1934, p. 200). Caygill considera, sin embargo, que toda interpretación de la obra temprana de Levinas que lo vincule exclusivamente con la tradición fenomenológica pierde el foco filosófico y político de sus reflexiones. En este sentido, se propone rescatar la influencia en el pensamiento de Levinas tanto de la tradición republicana francesa de sus maestros de Estrasburgo (la herencia “durkheimiana”), como de la tradición talmúdica judía (2002, pp. 6-7).
- 6 Blondel Ch. (1928). *Introduction à la psychologie collective*. Paris, Francia: Armand Colin; traducción de J. Puglisi, Blondel Ch. (1966). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Troquel. Las citas o referencias expuestas a continuación corresponden a su versión original siendo acompañadas, en nota al final y entre corchetes, por su traducción al español.
- 7 [“El siglo XX, en sus comienzos, sobre la ruina de las reglas morales, erige el querer vivir de los deseos elementales” (Blondel, 1966, p. 180; énfasis del autor)].
- 8 En adelante me referiré de manera indistinta a estos dos conceptos, vinculados inicialmente por Blondel a las denominadas “sociedad primitivas” no-europeas pero que adquieren, como se expondrá más adelante, un uso más extensivo que abarca incluso a los llamados pueblos “civilizados”.
- 9 Esta obra fue publicada en 1926, acompañada de un Prefacio del Lucien Lévy-Bruhl: Blondel Ch. (1926). *La mentalité primitive*. París, Francia: Stock; traducción de A. Anselmo González, Blondel Ch. (1927). *La mentalidad primitiva*. Madrid, España: Hernando. Las citas o referencias expuestas a continuación corresponden a su versión original siendo acompañadas, en nota al final y entre corchetes, por su traducción al español.
- 10 [“Quizás (...) el estado de ánimo del patriota que canta la Marsellesa, el del bolchevique cantando la Internacional o el del terror que se apodera del público en una sala de espectáculos al oír el grito de ¡fuego!, puede darnos la imagen aproximada del tipo de representación normal en el primitivo (...) ahogado (...) en la exaltación afectiva, en el impulso o la impaciencia motrices de que es punto de partida” (Blondel, 1927, p. 44)]. En el mismo sentido, mediante una analogía entre la mentalidad primitiva y las formas políticas contemporáneas, Blondel ironizaría en torno al pensamiento de Maurras: “Les sociétés primitives (...) sont étroites et homogènes (...) à rendre rêveur M. Maurras” (1926, p. 46) [“Las sociedades primitivas (...) son estrechas y homogéneas (...) hasta hacer soñador a M. Maurras” (1927, pp. 42-43)].
- 11 En “La Mythologie primitive d’après M. Lévy-Bruhl” (1936) Blondel distingue entre el mito como “explicación” del mundo, que supone ya una necesidad racional, del mito como resultado espontáneo de un “modo de vivir”, en tanto interés actual y vital para los primitivos (pp. 476-477). La convocatoria blondeliana a un “retorno al mito” se enmarca en la búsqueda de una “explicación” del mundo primitivo, antes que en una convocatoria a una “experiencia del mito”. [Blondel, 1966, p. 215].
- 12 [Blondel, 1927, p. 23].
- 13 El concepto mismo de lo “elemental” había sido empleado por Durkheim para referirse a los modos de representación religiosa de las denominadas “sociedades primitivas”, en su reconocida obra de 1912: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. París: Alcan.
- 14 [Blondel, 1966, p. 215].
- 15 Cabe recordar, sin embargo, que la posición de Lévy-Bruhl sobre el “pensamiento primitivo” sufrirá cambios

importantes desde su obra *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de 1910, hasta sus *Carnets*, publicados póstumamente, en los que se advierte un alejamiento de su posición inicial sobre la heterogeneidad radical entre la mentalidad primitiva y civilizada, en favor de una continuidad experiencial.

¹⁷ [Blondel, 1927, pp. 27, 53- 54].

¹⁸ [Blondel, 1966, p. 18].

¹⁹ [“la consideración de las influencias sociales, consagra en psicología la intervención del punto de vista histórico” (1966, p. 215)].

²⁰ [“el ideal al cual se debe dedicar la psicología colectiva es la constitución de una historia objetiva del espíritu humano (...) Y no sabría alcanzar este ideal, a menos de no dedicarse sistemáticamente a determinar por sus características mentales a las colectividades que se han sucedido en el tiempo y que han coincidido en el espacio, de manera que asegure el pleno conocimiento de las mentalidades colectivas en su sucesión y coexistencia” (1966, pp. 215- 216)].

²¹ [Blondel, 1927, 27].

²² [“diferenciación gradual, que introduciéndose en el pensamiento, ha determinado en él una alteración paralela del sistema de valores mentales, y acentuando cada vez más los datos objetivos” (1927, 27)].

²³ Se hace referencia a la hipótesis comtiana, expuesta en sus *Cours de philosophie positive*, de la ley fundamental de la evolución de la civilización a través de tres estadios, el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto, el científico o positivo.

²⁴ [Blondel, 1966, p. 220].

²⁵ [Blondel, 1966, p. 218].

²⁶ [Blondel, 1927, p. 23].

²⁷ [Blondel, 1927, pp.11, 54].

²⁸ Incluso tempranamente en su artículo “*Psychologie pathologique et sociologie*” (1925) Blondel destaca que el propio Lévy-Bruhl en *Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* había reconocido supervivencias de mentalidad “primitiva” en la mentalidad “civilizada”, y que la oposición entre ambas obedecía a determinaciones teórico-metodológicas del antropólogo francés antes que a un desconocimiento de aquellas (p. 380).

²⁹ [“el «hecho bruto» sobre el cual se funda la concepción de M. Janet y que al mismo tiempo esclarece y justifica, «es que individuos adultos y que viven en nuestra época, en nuestro medio, presentan, en ciertas circunstancias, una forma de pensamiento y de creencia idéntica a aquella de los infantes y a la de los salvajes»”].

³⁰ A pesar de la posibilidad de un intercambio fructífero entre los trabajos de Lévy-Bruhl sobre las representaciones colectivas de los primitivos y la teoría de las “oscilaciones mentales” de la psicopatología, Blondel advierte no obstante sobre la necesidad de evitar la asimilación directa y acrítica de la “mentalidad primitiva” y la denominada “mentalidad mórbida”, como así también un desplazamiento analítico sin mediaciones entre los conceptos e hipótesis de la sociología y la psicopatología (1925, p. 379). En este marco, Blondel distingue entre el “delirio social” y el “delirio patológico” como un modo de evitar la aplicación precipitada de conceptos psicopatológicos en el estudio de los fenómenos sociales, lo cual supone una defensa implícita de la especificidad del campo psico-sociológico y la búsqueda consecuente de su legitimación (p. 386).

³¹ [“Como M. Lévy-Bruhl lo ha dicho con razón a Frédéric Lefèvre, «las sociedades civilizadas como las otras [no civilizadas] viven sobre mitos. Es con mitos que los conductores de los pueblos conducen las multitudes a seguirlos»”].

³² [“Pero los principios e ideas que los mitos contemporáneos ponen en escena y que sería impertinente enumerar, tan inverosímiles, en un sentido, pero de una inverosimilitud para nosotros más sutil que los ancestros míticos de los australianos y los papúes, demandarían ser estudiados, en primer lugar, en sí mismos, analizados ellos también, si se puede, con «ojos nuevos» (VII) antes de poder ser comparados útilmente con sus «precedentes»”].

³³ [“Las incomprendiones y las malas inteligencias entre blancos y primitivos (...) son constantes. Ahora bien, para obrar útilmente sobre sus poblaciones, para obtener lo que se desea de ellas, para hacerles aceptar las ventajas que se les lleva, es indispensable comprenderlos y hacerse comprender de ellos” (Blondel, 1927, p. 118)].

³⁴ En el Prefacio a *La mentalité primitive* de Blondel, escrita por Lucien Lévy-Bruhl, el antropólogo francés reconoce un doble interés científico y político en el conocimiento y penetración de la “mentalidad de los primitivos”: “Las potencias coloniales (...) comprendían que para hacer valer los países tropicales era indispensable el concurso activo de los indígenas. Pero este concurso depende, a su vez, del concepto que los administradores hayan formado de la mentalidad de ellos y de la política de inteligente simpatía a que fueren impulsados” (En: Blondel, 1927, p. 6).

³⁵ Sobre el proceso de “primitivización” o “exotización” del otro a la base de los estudios antropológicos de Lévy-Bruhl, como así también de su recepción por parte de algunos pensadores europeos del siglo veinte, véase: Bernasconi, R. (2005). “Lévy-Bruhl among the Phenomenologist: Exoticisation and the Logic of ‘the Primitive’”. *Social Identities*, 11 (3). 229-245. Sería fructífero, asimismo, un análisis comparativo entre la aproximación y reconocimiento de la denominada “mentalidad primitiva” por parte de la Psicología colectiva, cercana a la sociología francesa “durkheimiana”, y la denominada “psicología colonial” [Véase: Singaravelou, P. (2008). “De la Psychologie coloniale à la géographie psychologique. Itinéraire, entre science et littérature, d’une discipline éphémère dans l’entre-deux-guerres”. *L’Homme et la société*, (167-168-169). 119-148] heredera de la atmósfera “anti-intelectualista” de cambio de siglo, que fuese denunciada por Blondel en el periodo de entreguerras en su búsqueda de constitución de una psicología científica.

³⁶ En el desplazamiento analítico blondeliano desde sus estudios comparativos entre la mentalidad “primitiva” y la “civilizada”, atravesada ya por consideraciones analógicas, hacia su preocupación por la permanencia de rasgos “primitivos” en la Europa occidental, se reconoce la temprana conciencia de algunos pensadores europeos, en especial tras la Primera Guerra Mundial, de la presencia de una lógica elemental en la propia concepción social y política de la Europa “civilizada”, aunque sin llegar a reconocer la herencia de las formas elementales del dominio “colonial” en el tipo de violencia consustancial al nuevo fenómeno social y político fascista (Traverso, 2009, p. 44).

³⁷ [“La que (...) remite a un empirismo muy cercano al positivismo, y en todo caso a un empirismo intelectualista” (Levinas, 1993, 55).]

- ³⁸ ["categorías que servían, hasta entonces, para la descripción de los sentimientos suscitados por lo 'sagrado'" (Levinas, 1999, p. 81).]
- ³⁹ En su artículo de 1933, Levinas reconoce el "cartesianismo de Leibniz o de Kant, que los kantianos de Marburgo impulsaron al extremo" (Levinas, 2012, p. 55). Esta referencia al neokantismo y su relación con la tradición "cartesiana" permite vincular los análisis de Blondel y Levinas con aquellos de Ernst Cassirer, quien en la época de entreguerras efectuaría un estudio exhaustivo del mito y de su "retorno" en Europa, concluyendo con su reconocida obra, publicada póstumamente, *The Myth of the State*.
- ⁴⁰ Cabe recordar que tras la ruptura con la ontología heideggeriana a partir de la adhesión del filósofo alemán al régimen nacionasocialista, Levinas lleva a cabo en "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" una particular estrategia "especular" teórico-metodológica. El filósofo francés hace funcionar allí la fecundidad heurística de la fenomenología a partir de una conceptualización de raigambre heideggeriana, con el objetivo de "iluminar al mismo Heidegger con la ayuda de sus propios conceptos y permitirle así comprender la naturaleza del movimiento al que se había unido públicamente en mayo de 1933 al pronunciar el 'Discurso del Rectorado'" (Abensour, 2001, p. 39).
- ⁴¹ ["La filosofía de Hitler es primaria. Pero las potencias primitivas que se consuman en ella hacen que la fraseología miserable se manifieste bajo el empuje de una fuerza elemental. (...) Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales. Pero (...) los sentimientos elementales entrañan una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino" (Levinas, 2001, p. 7; énfasis del autor).]
- ⁴² Para un estudio específico del concepto de "rivé a soi" en la obra temprana de Levinas, a través de los ejes del tiempo, el mundo y el cuerpo, véase: Dreizik, Pablo (2014). "La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel Levinas (1933-1948)". Tesis de licenciatura. Dirección: Roberto Walton. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- ⁴³ Para un estudio del carácter moderno del fascismo como un "modernismo alternativo" y su particular "mito palingenésico", véase: Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. J. B. Castiñeyra (trad.). Madrid, España: Akal.
- ⁴⁴ ["La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo (...) es (...) tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable (...) es, sobre todo, aceptar este encadenamiento" (Levinas, 2001, p. 17)].
- ⁴⁵ Hansel recuerda que Levinas recurre en 1932 al término "ontologismo" para referirse a la doctrina heideggeriana expuesta en *Sein und Zeit*, esto es, a la ontología del pensador alemán, su renovación del problema del ser y las principales tesis de su obra de 1927 (2014, p. 166). En este marco, el filósofo francés traduce el concepto heideggeriano de *Geworfenheit* con el término "rivé". La crítica de Levinas al ontologismo de Heidegger se aproxima, aunque por una vía y método alternativo, a lo que Bourdieu llama más tarde la estrategia de la ontologización o la ontologización de lo trascendental propia de la filosofía heideggeriana (1991, pp. 69-71). No obstante, el término "ontologismo" será aplicado por Levinas como patrón analítico y de juicio para referirse a toda concepción que acepte, aún sin reconocerlo, una ontología elemental del "rivé a soi".
- ⁴⁶ "La brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a ninguna cosa. El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto que en un ser sólo se considere su existencia. Esta referencia a sí mismo es precisamente lo que se dice cuando se habla de la identidad del ser" (Levinas, 1999, p. 77; énfasis del autor).
- ⁴⁷ En "La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande" (1933), y en oposición a la tradición "cartesiano-kantiana" de lo espiritual, Levinas traza una genealogía de la tradición "pascaliano-romántica", que abarcaría a Pascal, a los románticos, a las denominadas "filosofías de la vida" (Nietzsche, Simmel, Dilthey), al psicoanálisis (Freud), a los fenomenólogos contemporáneos alemanes, Husserl, Scheler y, en los últimos tiempos, la "filosofía existencial" de Heidegger (2012, pp. 129-132).
- ⁴⁸ La genealogía levinasiana representa una de las primeras interpretaciones de lo que Zeev Sternhell denominó, años más tarde, las dos modernidades, "la modernidad de la Ilustración y (...) la modernidad de la anti-Ilustración, construida sobre el nacionalismo orgánico, cultural e histórico que se desarrolla después" (Sternhell, 2010, p. 332) y que tendrá un influjo decisivo en las ideologías fascistas, como a lo que Roger Griffin califica de "modernidad alternativa", esto es, al "modernismo" de fines del siglo diecinueve y principios del veinte, del cual el fascismo sería un heredero (Griffin, 2010, p. 53).
- ⁴⁹ La crítica levinasiana a la penetración o supervivencia de una lógica elemental en la tradición idealista será analizada por el filósofo francés en relación con la experiencia de la movilización en la guerra, crítica que había sido sugerida ya, no obstante, por el propio Blondel en su contribución al *Traité de psychologie* de Dumas de 1923.
- ⁵⁰ "la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Al combatir al ontologismo (...) Su ideal de paz y de equilibrio suponía la suficiencia del ser" (Levinas, 2001, p. 77).
- ⁵¹ Para un estudio más exhaustivo de las influencias teórico-metodológicas, como de las posibles derivaciones políticas, en las reflexiones levinasianas de entreguerras, véase: Dreizik, P. [ed.] (2014). *Levinas y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.