

# Levinas en "tiempos de crisis"

## El ascenso de la filosofía elemental del nazismo en el marco de la atmósfera palingenésica de entreguerras

Autor:

Ríos Flores, Pablo

Tutor:

Bonilla, Alcira B.

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Tesis doctoral

***Levinas en “tiempos de crisis”: el ascenso de la filosofía “elemental” del nazismo en el marco de la atmósfera palingenésica de entreguerras***

Prof. Pablo Ríos Flores  
DNI: 31.731.832  
pablofacundorios@gmail.com

Expediente N° 872.001/11  
Resolución N° 3517

Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla (UBA/CONICET)

Co-Director: Dra. Silvana Rabinovich (UNAM/CONICET)

2016



# ÍNDICE

Agradecimientos .....	5
Índice de abreviaturas .....	7
Prólogo .....	13

## INTRODUCCIÓN

1. Estado de la cuestión .....	14
2. Hipótesis y objetivos de trabajo .....	26
3. Justificación de la organización de la tesis .....	28
4. Índice de contenidos y selección de obras de Emmanuel Levinas .....	51
5. El montaje dramático como parte de la escritura filosófica.....	52

## CAPÍTULO 1: “Levinas y el cristianismo: León XIII y Pío XI”

1. Presentación. Un diálogo entre Castorp/Levinas y Naptha/León XIII-Pío XI.....	55
2. El ‘espíritu de libertad’ del cristianismo contra el ‘paganismo’ hitleriano .....	56
3. Soberanía católica y ‘crisis del <i>nomos</i> comunitario’. El peligro de lo <i>elemental</i> a partir de la figura de la ‘peste’: persecución y posesión .....	66
4. El peligro de lo <i>elemental</i> : del ‘naturalismo impío’ a la diabolología .....	72
5. El ‘mito palingenésico’ de la Iglesia de Roma .....	81
6. Los rostros del ‘paganismo’: soberbia, avaricia, sensualidad .....	82
7. El retorno a la ‘Cruz liberadora’ .....	115
8. El mensaje de salvación .....	119

9. Conclusión parcial .....	140
-----------------------------	-----

## **CAPÍTULO 2: “Levinas y el liberalismo republicano: Charles Blondel y Ernst Cassirer”**

1. Presentación. Un diálogo entre Castorp/Levinas y Settembrini/Blondel-Cassirer.....	142
2. De la tradición cartesiano-kantiana de lo espiritual al liberalismo de los tiempos modernos: un ‘frente <i>humanista</i> ’ .....	143
3. Soberanía liberal y ‘crisis del <i>nomos</i> comunitario’. El peligro de lo <i>elemental</i> a partir de la figura de la ‘ <i>conmoción</i> de la razón’: encanto y estigma .....	148
4. El peligro de lo <i>elemental</i> : de la ‘ <i>conmoción</i> de la razón’ al pensamiento mítico .....	157
5. La ‘fenomenología del espíritu’ o una aventura odiseica: significado, organización y objetivos generales .....	175
6. El ‘mito palingenésico’ del liberalismo <i>humanista</i> .....	178
7. El ‘retorno a sí’: Blondel y la comprensión de la “personalidad” .....	251
8. El mensaje de salvación: la ‘idea de la constitución republicana’ .....	263
9. Conclusión parcial .....	273

## **CAPÍTULO 3: “Levinas y el *ontologismo*: Martin Heidegger”**

1. Presentación. Un diálogo entre Castorp/Levinas y Chauchat /Heidegger.....	275
2. Friburgo o Davos: el romanticismo de ‘lo concreto’ .....	276
3. “Martin Heidegger y la ontología”: el ‘mito palingenésico’ en <i>El ser y el tiempo</i> .....	282
4. Un ‘retorno del mito’: Cassirer contra la <i>ontología fundamental</i> .....	289
5. Levinas y el ‘misticismo’ de la fenomenología .....	293
6. El ‘retorno a sí’ y el mensaje de salvación en el <i>Discurso del Rectorado</i> .....	299
7. Levinas y un ‘retorno’ a Davos .....	304
8. ¿La <i>filosofía existencial</i> de Heidegger o un ‘retorno de lo religioso’? .....	308

9. Lévy-Bruhl y la orientación de la filosofía contemporánea:	
¿un retorno del pensamiento 'mítico'? .....	315
10. El despertar de los sentimientos <i>elementales</i> : sobre la	
'filosofía del hitlerismo' o un retorno al remitente .....	317
11. Conclusión parcial .....	337

<b>CONCLUSIONES</b> .....	339
---------------------------	-----

## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. Fuentes .....	353
2. Bibliografía secundaria .....	361

## AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Alcira Bonilla, sin cuya tutela y dirección no hubiese sido posible la presente investigación. Su orientación y aporte crítico en cada una de las líneas que conforman esta tesis constituyó una auténtica experiencia de aprendizaje.

A la Dra. Silvana Rabinovich, por sus sugerencias e indicaciones.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), por el financiamiento de mis estudios de doctorado.

Al Dr. Roberto Walton, por su generosidad profesional y humana.

A los miembros de los grupos UBACyT dirigidos por la Dra. Alcira Bonilla, cuyos debates me permitieron enriquecer críticamente mi investigación.

A mis colegas del grupo de estudios levinasianos, dirigido por el Lic. Pablo Dreizik, que me acompañaron con su agudeza crítica y calidez humana a lo largo de la última década: Alejandro Lumerman, Alejandra Takahira, Darío Livchits, Déborah Jacoby, María Luisa Alem, Natalia Gajst, María Laura Colombo, Diego Di Chiara, Andrea Ebu Isaac, Alan Kremenchutzky y David Roldán.

A mis familiares y amigos, por su apoyo incondicional.

A Nicolás Montes, por acompañarme cotidianamente en el arduo camino de la investigación.

Y especialmente a mi maestro y amigo Pablo Dreizik, por enseñarme a filosofar de un modo alternativo. Sus recomendaciones, reflexiones y constante disposición fueron los pilares fundamentales de mi investigación.

A mis padres,  
Antonio Ríos y Alicia Flores,  
y mis hermanos,  
Diego, Maximiliano, Daniela, Francisco y Amelia.

## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

A continuación se indicarán las abreviaturas de las obras más frecuentadas en la presente tesis de Emmanuel Levinas, y los principales interlocutores propuestos en el trabajo: León XIII, Pío XI, Charles Blondel, Ernst Cassirer y Martin Heidegger.

Se aclara que las obras de Levinas fueron consultadas en su lengua original. No obstante, se privilegió para las referencias o citas bibliográficas su versión castellana, citando textos en idioma original ante dificultades presentadas por las traducciones o la falta de las mismas. Se exceptúa de ello, sin embargo, el trabajo publicado en lituano bajo el título “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”, al que se accedió a partir de su traducción española y francesa: “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana” y “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, respectivamente. Las encíclicas de los Papas León XIII y Pío XI fueron consultadas en su traducción al español en el sitio *web* oficial del Vaticano o en su versión al inglés (cotejadas con la traslación al francés) en el caso de no contar con la traducción castellana. Los trabajos de Blondel, Cassirer y Heidegger consultados, lo fueron en sus traducciones al español, inglés o francés. En todos los casos, las abreviaturas corresponden a las versiones *efectivamente* citadas o referenciadas.

Las abreviaturas de las obras de Levinas, Blondel, Cassirer y Heidegger<sup>1</sup> se acompañan del número de página correspondiente. Las encíclicas de León XIII y Pío XI son referidas mediante la abreviatura y número de artículo respectivos. Las referencias completas de estas obras pueden encontrarse en el apartado de “Referencias bibliográficas”, sección “Fuentes”.<sup>2</sup>

### ➤ Emmanuel Levinas

**AFH** *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*

**APM** *Á propos de la mort du Pape Pie XI*

**CEAF** *El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana*

**CEAFe** *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*

**CPJW** *Carta a propósito de Jean Wahl*

**CRP** *Conversación con Roger Pol-Droit*

---

<sup>1</sup> En el caso de Heidegger se remitirá ocasionalmente al párrafo correspondiente.

<sup>2</sup> En el apartado “Referencias bibliográficas” se incluye la fecha y datos de la versión original de las obras de Emmanuel Levinas de la década del treinta traducidas al español.



<b>DCF</b>	Los daños causados por el fuego
<b>DD</b>	Desacralización y desencantamiento
<b>DE</b>	<i>De la evasión</i>
<b>DEE</b>	<i>De la existencia al existente</i>
<b>DL</b>	<i>Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo</i>
<b>EC</b>	<i>Ensayos y conversaciones</i>
<b>EI<sub>1</sub></b>	<i>Escritos inéditos 1. Cuadernos de cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas</i>
<b>EI<sub>3</sub></b>	<i>Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le theme d'éros</i>
<b>EJ</b>	Être Juif
<b>EN</b>	<i>Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro</i>
<b>ENIO</b>	Une histoire de l'École Normale Israélite Orientale
<b>ETI</b>	<i>Ética e infinito</i>
<b>ETO</b>	<i>El tiempo y el otro</i>
<b>FHF</b>	Friburgo, Husserl y la fenomenología
<b>FSC</b>	Fraterniser sans se convertir
<b>LAM</b>	L'actualité de Maïmonide
<b>LBFC</b>	Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea
<b>LEA</b>	L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain
<b>LIRA</b>	L'inspiration religieuse de l'Alliance
<b>LM</b>	Libertad y mandato
<b>LM<sub>f</sub></b>	<i>Liberté et commandement</i>
<b>LRS</b>	La realidad y su sombra
<b>LRR</b>	La ruina de la representación
<b>MHO</b>	Martin Heidegger y la ontología

- MHO<sub>f</sub>** Martin Heidegger et l'ontologie
- PH** Phénoménologie
- RLL** Recensión a "La présence totale" de Louis Lavelle
- RAM** Recensión a "*Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung*" de Arnold Metzger
- RGV** Recensiones a "*Allure du transcendantal*" y "*Valeur*" de G. Benezé
- RFW** Recensión a "*Kritik der Transzendental Phänomenologie Husserls*" de Friedrich Widauer
- RHEE** Recensión a "Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem" de H. E. Eisenhuth.
- RHR** Recensión a "*Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*" de Hans Reiner
- RLCh** Recensión a "*Kierkegaard and the Existential Philosophy (Vox clamantis in deserto)*" de León Chestov
- RRD** Recensión a "Les aspects de l'image visuelle" de R. Duret
- RHD** Recensión a "*Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen*" de Hans Driesch
- RRZ** Recensión a "*Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*" de Rudolf Zocher
- SIEH** Sobre "Ideas" de Edmund Husserl
- TA** Trascendencia y altura
- TI** *Totalidad e infinito*
- TFI** *La teoría fenomenológica de la intuición*

➤ **Léon XIII**

- ADS** *Arcanum Divinae Sapientiae*. Sobre la familia
- CDF** *Custodi di quella Fede*. On Freemasonry
- DAS** *Dell'alto dell'Apostolico Seggio*. Freemasonry in Italy
- DI** *Diuturnum Illud*. Sobre la autoridad política

- GCR** *Graves de Communi Re.* On Christian Democracy
- HG** *Humanum Genus.* On Freemasonry
- ID** *Immortale Dei.* Sobre la constitución cristiana del Estado
- QAM** *Quod Apostolici Muneris.* On socialism
- MAP** *Ad S. Michaellem Archangelum. Precatio*
- RN** *“Rerum Novarum.* Sobre la situación de los obreros”

➤ **Pío XI**

- CC** *Casti Connubii.* Sobre el matrimonio cristiano
- DIM** *Divini illius magistri.* Sobre la educación cristiana de la juventud
- DR** *Divini Redemptoris.* Sobre el comunismo ateo
- MA** *Mortalium animos.* On Religious Unity
- MBS** *Mit brennender Sorge.* Sobre la situación de la Iglesia católica en el Reich alemán
- NAB** *Non abbiamo bisogno.* Acerca del fascismo y la Acción católica
- NI** *Nova Impendet.* On the Economic Crisis
- QA** *Quadragesimo anno.* Sobre La restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica ‘Rerum Novarum’ de León XIII
- QPr** *Quas Primas.* Sobre la fiesta de Cristo Rey
- ROP** *Rerum omnium perturbationem.* On St. Francis de Sales
- UAD** *Ubi arcano Dei consilio.* On the Peace of Christ in the Kingdom of Christ

➤ **Charles Blondel**

- BF** Blondel y Freud
- IPC** *Introducción a la Psicología Colectiva*
- LALS** La actividad automática y la actividad sintética
- LCHF** Las ciencias del hombre en Francia
- LCM** *La conscience morbide. Essai de Psychopathologie générale*

- LCMa** La conscience morbide
- LCyE** La croyance et l'extase selon M. Pierre Janet
- LEMP** L'expérience mystique chez les primitifs, d'après M. Lévy-Bruhl
- LPe** La personalidad
- LPS** La psychologie des sentiments de M. Pierre Janet
- LSyN** Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, d'après M. Lévy-Bruhl
- LVo** Las voliciones
- MP** *La mentalidad primitiva*
- MPLB** La mythologie primitive d'après M Lévy-Bruhl
- PPG** *La Psycho-physiologie de Gall. Ses idées directrices*
- PPS** Psychologie pathologique et sociologie
- PSY** *La Psychanalyse*

➤ **Ernst Cassirer**

- AF** *Antropología filosófica*
- DVRc** Debate en Davos: Resúmenes de las conferencias
- DVAc** Debate en Davos: Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger
- FFSII** *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo II: El pensamiento mítico
- FFSIII** *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo III: Fenomenología del reconocimiento
- FFSIV** *The philosophy of symbolic forms*, Tomo IV: *The Metaphysics of Symbolic Forms*
- FI** *Filosofía de la Ilustración*
- FMDM** *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*
- FP** Filosofía y política
- ICR** La idea de la constitución republicana
- JMPM<sub>1</sub>** Judaism and the Modern Political Myths
- KR** Kant y Rousseau

- LCC** *Las ciencias de la cultura*
- LNFR** Libertad y necesidad en la filosofía del Renacimiento
- MdE** *El mito del Estado*
- ML** *Mito y lenguaje*
- OKPM** *Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger*
- PJR** El problema Jean-Jacques Rousseau
- TMPM** The Technique of Our Modern Political Myths
- VE** “Espíritu” y “Vida” en la Filosofía contemporánea

➤ **Martin Heidegger**

- DR** La autoafirmación de la Universidad alemana
- DVRh** Debate en Davos: Resúmenes de las conferencias
- DVAh** Debate en Davos: Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger
- IF** *Introducción a la filosofía*
- KPM** *Kant y el problema de la metafísica*
- QM** ¿Qué es metafísica?
- REC** Recensión a “Philosophie der symbolischen Formen, II: Das Mythische Denken” de Ernst Cassirer
- RFII** Señas x Reflexiones (II) e indicaciones (*Cuadernos negros*, Vol. 1)
- RFIII** Reflexiones y señas III (*Cuadernos negros*, Vol. 1)
- RFIV** Reflexiones IV (*Cuadernos negros*, Vol. 1)
- ST** *El ser y el tiempo*

## PRÓLOGO

La presente tesis es el resultado de un trayecto más amplio de investigación sobre la obra de Emmanuel Levinas, que comenzó en el año 2006 bajo la tutela del Lic. Pablo Dreizik; se enmarcó al año siguiente en el grupo de estudios levinasianos dirigido por éste, y recibió reconocimiento académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a partir del 2009 a la fecha. En este ámbito se analizan no sólo los lineamientos centrales del pensamiento maduro del filósofo francés, sino principalmente el periodo temprano de su obra, en una dialógica crítica con otros pensadores y filósofos. Ello motivó mi interés inicial por las reflexiones levinasianas de juventud, en especial sus estudios ético-políticos de los años treinta y cuarenta. En el año 2011, dicha inquietud se plasma en mi proyecto de doctorado, bajo la dirección de la Dra. Alcira Bonilla y, más tarde, la co-dirección de la Dra. Silvana Rabinovich. La realización de mis estudios de posgrado fue posible gracias al financiamiento del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), por los periodos 2011-2014 (Beca de Posgrado Tipo I) y 2014-2016 (Beca de Posgrado Tipo II). En el marco de mi formación de doctorado participé asimismo en grupos de investigación UBACyT (2011-2014, 2014-2017) dirigidos por la Dra. Alcira Bonilla. Los debates e intercambios surgidos en dicho espacio me permitieron enriquecer y cuestionar algunos de los lineamientos centrales de la tesis. Asimismo, la participación en el seminario de doctorado “Escribir filosofía. La cuestión de los géneros filosóficos” (2010), a cargo de las Dras. Alcira Bonilla, Patricia Dip y M. Guadalupe Silva, me sirvió como espacio de reflexión crítica sobre el sentido e importancia de la propia escritura filosófica. Ello me permitió la exploración consciente de otros géneros, allende a los formatos estandarizados de la producción académica, en la elaboración de la presente investigación.

La elección del tema principal de mi tesis obedece fundamentalmente al escaso tratamiento de los escritos tempranos de Levinas, en especial sus trabajos de los años treinta, en su vinculación con la coyuntura epocal y el pensamiento filosófico coetáneo. Ello supone una indagación *situada e históricamente contextualizada* de los análisis del filósofo francés, como también la constitución de una *dialógica crítica* con otros pensadores o filósofos. Si en aquellos años el centro de las preocupaciones de Levinas se concentraba en torno al fenómeno nacionalsocialista, el sentido de sus reflexiones filosóficas sólo puede comprenderse en este particular entramado histórico y político. Como recurso académico no habitual, pero de importancia para esta investigación, se recurrirá a una “puesta en escena” de la *trama* conceptual y epocal estudiada. Este abordaje de la complejidad y riqueza de los estudios levinasianos de entreguerras, a la vez contextualizado y dramático, favorecerá al mismo tiempo una revisión y puesta en debate del significado y legado de aquellos en sus obras posteriores. La presente tesis sólo constituye una posible *representación* e interpretación parcial de su obra temprana, lejos de la intención de fijar *su sentido auténtico*. Por tal motivo, queda al lector la tarea de juzgar las virtudes o limitaciones del trabajo, así como imaginar otras líneas hermenéuticas o escenarios alternativos de lectura.

# INTRODUCCIÓN

## 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La obra de Emmanuel Levinas ha sido objeto de numerosas investigaciones y estudios críticos. Sus dos libros principales, *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), concentraron durante años el interés de analistas e intérpretes. Sin embargo, el periodo temprano de su producción y en particular sus reflexiones de los años de entreguerras no recibieron el mismo interés crítico. La recuperación en las últimas décadas de sus primeros trabajos, entre los que destacan *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934 y *De la evasión* de 1935,<sup>3</sup> abrió el camino para una investigación sobre el significado o valencia de esos estudios iniciales en el marco de la compleja situación histórico-política de entreguerras. Tras la publicación en 1990 del “*Post scriptum*”<sup>4</sup> al artículo de 1934 sobre la comprensión de fenómeno nacionalsocialista y las tradiciones europeas de Occidente frente al surgimiento de los “deseos elementales” por parte de los movimientos fascistas, se reavivó el interés de especialistas e intérpretes por la particularidad o novedad de estos análisis. Esta renovada inquietud trajo consigo un apasionado debate sobre el significado, orientación y legado de tales trabajos. Empero, la singular biografía personal e intelectual de Levinas sobredeterminó los estudios de los especialistas y favoreció las disputas interpretativas. Nacido en Lituania en 1906 y de origen judío, Levinas emigró al comienzo de la Primera Guerra Mundial a Ucrania teniendo como trasfondo los acontecimientos de la “Revolución de Octubre”. Educado desde su infancia en la cultura rusa y la lengua hebrea moderna, arribó a Estrasburgo en 1923 para su formación superior; en la Universidad de Estrasburgo aprendió la lengua y la cultura francesa bajo la atmósfera del liberalismo republicano de la Tercera República y adquirió la ciudadanía francesa en 1930. Tempranamente se sintió atraído por la fenomenología alemana de E. Husserl y de M. Heidegger y su nueva comprensión de la existencia. Como partícipe del debate entre E. Cassirer y Heidegger en Davos (1929), asistió al vuelco epocal de la tradición ilustrada del neokantismo a la nueva filosofía de la existencia. Fue integrante de la administración de la obra escolar de la *Alliance* israelita universal para la propagación de las ideas francesas de 1789 en los países no europeos de la cuenca mediterránea hasta que su actividad se vio interrumpida por la movilización en 1939 con motivo de la guerra (EC 49, 51-53, 58-63, 66-67).

Ante el ascenso del nazismo en Europa en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas convoca a la civilización europea, en particular a las tradiciones judía, cristiana, liberal

---

<sup>3</sup> El artículo “De l'évasion” apareció inicialmente en la revista *Recherches philosophiques*, Paris, V, 373-392.

<sup>4</sup> El artículo “Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme” apareció en la revista *Esprit* en noviembre de 1934, n°26, 199-208. Un “*Post scriptum*” o “Preface Note” fue incluido junto con la traducción norteamericana de este artículo en *Critical Inquiry*, otoño de 1990, vol. 17, n° 1, 63-71.

y marxista, a enfrentarse con el surgimiento de la filosofía *elemental* del hitlerismo. En este breve artículo, el filósofo exhorta a dichas tradiciones para que se remonten a sus fuentes, intuición y decisión originarias, en especial, al “espíritu de libertad” que las anima y a su concepción del destino humano (AFH 8). Sin embargo, la convocatoria levinasiana dio lugar a un debate metodológico-político sobre cómo interpretar esta apelación a un “espíritu” o “sentimiento”<sup>5</sup> compartido por las tradiciones europeas de Occidente, como así también sobre el significado de la contraparte *elemental* y amenazante del hitlerismo. Este debate implica no sólo el artículo de 1934 sino también sus textos de los años treinta, desde *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930)<sup>6</sup> hasta los escritos de *Paix et droit* (1935-1939), e incluso “La obra de Husserl”<sup>7</sup> de 1940. En el próximo apartado se abordarán algunos aspectos del debate abiertos por estas nuevas aproximaciones a la obra temprana de Levinas. Posteriormente, se formulará una hipótesis general de trabajo que servirá de eje orientador para el estudio de estos textos levinasianos. A partir de dicho debate se determinarán tres hipótesis específicas de trabajo respecto del posible significado, orientación y legado de las reflexiones del filósofo francés que serán evaluadas y puestas en juego respectivamente en los tres capítulos que conforman la presente tesis.

## I

En relación con los análisis de Levinas sobre el “sentimiento” o “espiritualidad” que define tanto al hitlerismo como a las tradiciones puestas en escena en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo y el marxismo) es preciso detenerse en el problema que suscita su acercamiento metodológico a dichas corrientes así como sus implicancias filosófico-políticas. ¿Por qué Levinas convoca a una comprensión del “sentimiento” o “espiritualidad” subyacente a estas corrientes de pensamiento? ¿Desde qué enfoque metodológico puede ser pensado este modo de indagación propuesto por Levinas?

En *Levinas and the political* (2002) Howard Caygill ha intentado determinar una posible explicación de esta decisión metodológica levinasiana. Remitiéndose a la formación del

---

<sup>5</sup> En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933) Levinas se refiere a modos o formas diferentes de “espiritualidad” o, incluso, de “ideal” de la cultura francesa y alemana (CEAF 126). En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas expone la disputa entre el “sentimiento” elemental del hitlerismo (AFH 7), y el “sentimiento” o “espíritu” de libertad (AFH 8) de las tradiciones en pugna (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo). En los textos publicados en *Paix et droit*, de 1935 a 1939, hace mención del “sentimiento” de “Israel” y del paganismo (LAM 7); de la “esencia espiritual” del antisemitismo, del “sentimiento” o “emoción” del paganismo y de la tradición judeo-cristiana (LEA 4); del “sentimiento” de la vida del paganismo y del judaísmo (AMP 3), etc.

<sup>6</sup> La tesis de Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, fue publicada por primera vez en 1930, Paris: Alcan.

<sup>7</sup> “L’oeuvre d’Edmund Husserl” fue publicada por primera vez en *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, nº 129, 1940, y reeditada en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1949.



filósofo en la Universidad de Estrasburgo en la década del veinte, Caygill reconoce en este modo de indagación la herencia durkheimiana que impregna a los maestros de Levinas, en especial a Maurice Halbwachs y Charles Blondel. La noción de “sentimiento (*elemental*)” podría quedar asimilada al concepto durkheimiano de “forma elemental” expuesto en *Las formas elementales de la vida religiosa* de 1912 (Caygill 2002: 31). Levinas intentaría determinar en las tradiciones previamente mencionadas, la particularidad de estas “formas” de experiencia así como su posible vinculación o antagonismo. Esta aproximación es compatible, según Caygill, con el método fenomenológico que desde fines de la década del veinte influyó de manera decisiva en el pensamiento de Levinas. Las “formas elementales” serían equiparables a “horizontes” de comprensión que determinan los distintos modos de experiencia. De esta forma, Levinas integraría el método sociológico durkheimiano y el fenomenológico<sup>8</sup> para mostrar las “formas elementales” de experiencia que informan tanto al hitlerismo como a las distintas tradiciones en pugna (Caygill 2002: 32).

Sin embargo, la hipótesis de esta confluencia metodológica se sostiene sobre ciertos supuestos, tensiones y problemáticas que exceden el campo meramente teórico. Algunas de ellas han sido señaladas y analizadas por el propio Caygill. Uno de los supuestos fundamentales de la lectura de Caygill es considerar 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 como de la tradición talmúdica judía (Caygill 2002: 6-7). Con relación a la formación de Levinas en Estrasburgo Caygill deja entrever que esta herencia metodológica es, al mismo tiempo, una herencia filosófico-política. En un ambiente imbuido por la tradición republicana francesa (Caygill 2002: 7) y en un contexto histórico signado por las críticas al sistema republicano liberal, la discusión sobre los principios de libertad, igualdad y fraternidad, su interpretación y jerarquización, tuvo inevitables repercusiones en el pensamiento del filósofo francés. El resurgimiento en los años veinte del debate sobre el Caso Dreyfus en el marco de “la revuelta cultural contra la herencia racionalista y universalista de las Luces”<sup>9</sup> (Sternhell 1999: 164) llevó a repensar el principio de fraternidad frente a las reapropiaciones que lo vinculaban con la nación, la raza o la confesión religiosa. Esto permite inferir que la herencia durkheimiana de carácter republicano se extiende más allá del ámbito metodológico influyendo en modo más amplio en las preocupaciones e indagaciones de Levinas.

---

<sup>8</sup> En el ensayo que acompaña a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Miguel Abensour propone leer los análisis levinasianos como una lectura *fenomenológica* del hitlerismo (Abensour 2001: 33). Más adelante me referiré a la propuesta de Abensour y a los problemas que puede suscitar.

<sup>9</sup> Esta revuelta político-cultural del modernismo de cambio de siglo contra las Luces francesas se extendería a todas aquellas tradiciones asociadas al “racionalismo” liberal, responsable según aquélla de producir “desarraigados” y romper el vínculo auténtico con la nación: el cartesianismo, el kantismo y neokantismo, el humanismo de los “derechos del hombre”, el utilitarismo, el republicanismo, entre otros (Sternhell 1999: 174).

En relación con la hipótesis de la compatibilidad e integración entre el método durkheimiano y el método fenomenológico en la indagación levinasiana del “sentimiento elemental” del hitlerismo y del “espíritu de libertad” de las tradiciones en pugna, Caygill remite a las palabras del propio filósofo en una entrevista de 1982 en la que afirma:

Aparentemente, Durkheim inauguraba una sociología experimental. Pero su obra aparecía como una ‘sociología racional’: como elaboración de las categorías fundamentales de lo social, como lo que hoy se llamaría una ‘eidética de la sociedad’, partiendo de la idea fuerza de que lo social no se reduce a la suma de las psicologías individuales. ¡Durkheim metafísico! La idea de que lo social es el orden mismo de lo espiritual, nueva intriga del ser por encima del psiquismo animal y humano; el plano de las ‘representaciones colectivas’, definido con vigor y que abre la dimensión del espíritu dentro de la misma vida individual, donde únicamente llega el individuo a ser reconocido e incluso liberado. En Durkheim hay, en un sentido una teoría de los ‘niveles del ser’, de la irreductibilidad de esos niveles los unos a los otros: idea que alcanza todo su sentido en el contexto husserliano y heideggeriano (ETI 29).

Según la perspectiva de Caygill, Levinas tiende un puente entre el estudio durkheimiano de las “representaciones colectivas”, que señala la dimensión de lo social por encima del psiquismo animal e individual, su distinción entre “niveles del ser” y la irreductibilidad de esos niveles, con la aproximación fenomenológica a los “horizontes” de comprensión, su remontarse desde la objetividad que se impone de modo natural al saber hacia una evocación reflexiva de los pensamientos e intenciones que se ofuscan y se hacen olvidar tras dicha objetividad, esto es, a una reflexión radical sobre el *cogito* en tanto pensamiento abierto al mundo (ETI 29, 31-32). Al mismo tiempo, Levinas parece definir según esta perspectiva el carácter “racional” de la indagación del aspecto social, calificando la aproximación durkheimiana como una “sociología racional” o “eidética de la sociedad” (ETI 29), y reconociendo el atractivo de la fórmula fenomenológica husserliana de una “filosofía como ciencia rigurosa” (ETI 31).<sup>10</sup> De este modo, el método durkheimiano y fenomenológico se alejarían conjuntamente tanto de las tendencias “naturalistas” como de aquellas perspectivas “irracionalistas” que dominan el estudio de la conciencia “social” humana.

Sin embargo, puede objetarse que la aproximación fenomenológica de Levinas no responde al análisis husserliano de los “horizontes de comprensión” y ni a la postulación de una “eidética de la sociedad” sino que se vincula con una perspectiva fenomenológica de cuño

---

<sup>10</sup> Con referencia al método fenomenológico, Levinas afirma en “Friburgo, Husserl y la fenomenología” (1931): “El método fenomenológico pretende destruir ese mundo falseado y empobrecido por las tendencias naturalistas de nuestro tiempo (...) intenta reconstruir, reencontrar el mundo perdido de nuestra vida concreta (...) buscan[do] hacer realidad el sueño de Husserl, su maestro: una filosofía científica” (FHF 97-98). Sin embargo, hacia el final del artículo Levinas se refiere al “discípulo más original” de Husserl, Martin Heidegger (FHF 100), y señala que su interpretación del método fenomenológico está atravesada por fuertes discrepancias respecto del maestro Husserl, lo que dificulta un posible acercamiento entre la fenomenología y el método durkheimiano.

heideggeriano. En “El mal elemental”, ensayo que acompaña la reedición de 1997 de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, M. Abensour propone leer estas disquisiciones levinasianas como una “lectura fenomenológica del hitlerismo” desde una perspectiva heideggeriana, aunque manteniendo una visión crítica sobre el pensador alemán (Abensour 2001: 33). Según esta interpretación, Levinas no se ocupa ni de las representaciones, ni de los elementos doctrinales del hitlerismo, a partir de explicaciones sociológicas, análisis ideológicos u oposiciones lógicas, sino que intenta dar cuenta de su peculiar *Stimmung*. La *Stimmung* o tonalidad afectiva del hitlerismo entraña una filosofía pues ésta es, al mismo tiempo, un “modo de comprensión” y de “estar ahí”. Levinas caracterizaría la *Stimmung* del hitlerismo como “encadenamiento que determina tonalmente un modo de existir específico, a saber, el *ser engarzado*” (Abensour 2001: 36-40). El corolario de tal consideración es el pensar las tradiciones enfrentadas al hitlerismo como compartiendo una *Stimmung* común opuesta al “encadenamiento” y al “ser engarzado”. Más allá de las virtudes o defectos de esta lectura - entre éstos un acercamiento problemático a la lectura de E. Nolte sobre el fascismo<sup>11</sup> que Abensour desea evitar (Abensour 2001: 94-96)-, subsiste un problema fundamental. Para efectuar esta crítica “con” el método fenomenológico heideggeriano, haciendo funcionar su fecundidad heurística al recurrir al concepto de *Stimmung* “contra” Heidegger (Abensour 2001: 39) resultaría necesario que Levinas aceptara una serie de supuestos ontológicos vinculados con aquél concepto, por ejemplo: la noción del hombre como *Dasein* y “ser en el mundo”, la perspectiva ontológica heideggeriana que liga la noción de comprensión y de ser, la distinción entre modos “auténticos” e “inauténticos” de ser, entre otros. Con relación a esto último, no sería posible evitar la presuposición de los conceptos de *Geworfenheit* y de *Entwurf*, fundamentos de la “espontaneidad” de la comprensión del *Dasein* como movimiento de auto-constitución ontológico-existencial de “ser-se”, una particular interpretación del “hacer-se” moderno que difiere de la noción de autonomía liberal, lo cual resulta ser precisamente aquello que se encuentra en litigio en el artículo de 1934.<sup>12</sup> En caso de ser consecuente con el uso del método fenomenológico heideggeriano y el uso heurístico del concepto de *Stimmung*,

---

<sup>11</sup> La tesis de Nolte sobre el fascismo, en particular en *El fascismo en su época* (1963), consistía en definirlo como una reacción organizada contra la “trascendencia” del mundo moderno, la cual estaría encarnada en su forma más radical por el marxismo, en el plano teórico, y por el bolchevismo, en el plano político, en un conflicto entre *trascendencia* y *resistencia contra la trascendencia*, entre revolución y contrarrevolución. El historiador alemán traza así una genealogía del mundo moderno que encuentra su punto cúlmine y su expresión más extrema en la “Revolución de Octubre”, cuyo fenómeno daría como fruto y en contrapartida la contra-revolución fascista. Si bien el fascismo y el marxismo serían para Nolte radicalmente opuestos estarían emparentados, no obstante, por la utilización de métodos idénticos. El peligro de una “esencialización” de esta lucha y de una “sustancialización” de las tradiciones analizadas, como de una posible legitimación implícita del origen del movimiento fascista, o incluso de un abordaje con rasgos apologéticos, en la perspectiva de Nolte fue motivo de querellas entre diversos historiadores. (Traverso 2009: 33-36)

<sup>12</sup> Abensour interpreta que la “filosofía del hitlerismo” es para Levinas una aceptación de este “encadenamiento” o “ser engarzado” de la *Geworfenheit*, es decir, un “encadenamiento en el encadenamiento” (Abensour 2001: 86), remitiendo a la noción de *Entwurf*, lo que mantiene, no obstante, el presupuesto ontológico fundamental: la noción de *Geworfenheit*.

Levinas debería aplicarlo asimismo respecto de las tradiciones enfrentadas con el hitlerismo, algo que supone una paradoja con la propia distinción que intenta establecer. Empero, puede recuperarse la hipótesis de lectura de Abensour limitando su aplicación a la consideración levinasiana de la “filosofía existencial” de Heidegger a partir de una “estrategia especular”: en su artículo de 1934, Levinas ofrece un espejo a su maestro en fenomenología “para ver si éste reconocía la imagen que su discípulo, intérprete del hitlerismo, había logrado hacer aparecer ante él” (Abensour 2001: 31). Bajo esta hipótesis de lectura, Levinas haría funcionar la fecundidad heurística de la fenomenología a partir de una conceptualización de raigambre heideggeriana, con el objetivo de “iluminar al mismo Heidegger con la ayuda de sus propios conceptos y permitirle así comprender la naturaleza del movimiento al que se había unido públicamente en mayo de 1933 al pronunciar el ‘Discurso del Rectorado’” (Abensour 2001: 39). La escena shakespeariana que Levinas ofrecía, semejante a la de Hamlet frente a su tío Claudio, denunciaría en un gesto “especular” los compromisos filosófico-políticos asumidos por el pensador alemán. En este sentido, el filósofo francés no habría intentado “aprehender” la *Stimmung* del hitlerismo (Abensour 2001: 39) sino que habría buscado “representar” su particular *Stimmung*, lo que evita asumir en el mismo gesto el aparato conceptual heideggeriano.

Una de las tensiones fundamentales que se deriva de la lectura de Abensour, como así también de la posibilidad de una compatibilidad metodológica entre el método durkheimiano y el método fenomenológico, se expresa en la particular recepción que hace Levinas de la fenomenología de Husserl y la de Heidegger. En relación con esta recepción durante la década del treinta se puede mencionar un punto nodal que merece especial atención: el desplazamiento en la interpretación y valencia de los análisis levinasianos de la noción de “comprensión” o “inteligibilidad” representada por la experiencia intencional. Pablo Dreizik destaca este desplazamiento a partir de dos estudios de Levinas sobre la filosofía de Husserl: *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de 1930 y “La obra de Husserl” de 1940. En la primera, “la presentación que Levinas hace de Husserl comporta, en el mismo movimiento, su puesta en cuestión por un elenco de objeciones de explícito ascendente heideggeriano” (Dreizik 2014: 88-89). En particular, se acusa a la concepción husserliana de la intencionalidad de permanecer manchada de intelectualismo, crítica epocal que señala asimismo la objeción lanzada contra el neokantismo y que encuentra en Cassirer uno de los principales recusadores. En su estudio de 1930, sin embargo, Levinas vierte una tesis contradictoria según la cual la concepción husserliana de la intencionalidad anuncia los fundamentos de la ontología heideggeriana (Dreizik 2014: 90). Empero, luego del ascenso del nazismo y en el marco de la ocupación alemana de 1940, Levinas publica “La obra de Husserl” en la que reivindica la concepción husserliana de la intencionalidad en contraposición con los fundamentos ontológicos heideggerianos, lo que invierte las presunciones de su lectura de 1930 (Dreizik 2014: 95). Este giro interpretativo halla su antecedente, no obstante, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y en *De la evasión* en los que Levinas parece defender la perspectiva trascendental frente al *ontologismo*. La posibilidad de una compatibilidad metodológica entre el método durkheimiano y el método fenomenológico en los análisis de Levinas no puede soslayar el problema que suscita una interpretación divergente de los fundamentos ontológicos sobre los que reposa el concepto de

“comprensión” o “inteligibilidad”, animado por una recepción disímil del pensamiento de Husserl y Heidegger.

En el centro de este nudo problemático se puede mencionar, asimismo, la particular recepción del legado durkheimiano por parte de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer. Es conocida la disputa filosófico-política entre Cassirer y Heidegger cuyo encuentro en la ciudad suiza de Davos (1929) se convirtió en un hito del pensamiento filosófico europeo de entreguerras. En términos generales, la posibilidad de una compatibilidad entre el método durkheimiano y la fenomenología en los análisis levinasianos de los años treinta se encuentra tensionada por la particular recepción de dichos métodos por parte de Cassirer y de Heidegger respectivamente, como por la posición del propio Levinas respecto de éstos, en el marco de las complejas circunstancias histórico-políticas de entreguerras. En “¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas”, Darío Livchits lanza una sugerente interpretación sobre la perspectiva metodológica levinasiana al sostener que *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* “podría ser leído como una breve *Fenomenología de la Libertad*” (Livchits 2014: 118). En el mismo sentido, Abensour se refiere a las reflexiones levinasianas de 1934 como una “odisea del espíritu de libertad” (Abensour 2001: 48, 63). Esta hipótesis de lectura resulta fecunda al amalgamar dos vectores que pudieron ejercer influencia sobre el pensamiento levinasiano de la década del treinta: por un lado, una posible atención por parte de Levinas a la lectura de Alexandre Kojève de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en sus seminarios impartidos en París entre 1933 y 1939<sup>13</sup> (Moyn 2005: 109-110; Kleinberg 2005: 44, 66; Critchley 2004: xviii); y, por otro lado, el arrepentimiento temprano de Levinas respecto de su inclinación por Heidegger durante el famoso encuentro de Davos y un cierto reconocimiento hacia el pensamiento de Cassirer, quien en 1932 había formulado en *Filosofía de la Ilustración* una suerte de Fenomenología de la Libertad dentro de una particular recepción ilustrada neokantiana de la fenomenología hegeliana.<sup>14</sup>

En otro espectro interpretativo, Joëlle Hansel considera que los artículos de Levinas de la década del treinta se sitúan más allá o más acá de toda fenomenología (Hansel 2006: 26). Según esta perspectiva, los análisis levinasianos estarían condicionados por el contexto histórico, principalmente por el ascenso del nazismo al poder y su afrenta a la civilización europea. Si en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Levinas no aparece en la lista de asistencia a dichos seminarios la cual no incluye, sin embargo, visitantes ocasionales, condición que podría ser la del filósofo francés (Moyn 2005: 109-110).

<sup>14</sup> Aspecto que no es incompatible, en cierto modo, con la propia lectura de Kojève sobre la comprensión hegeliana de la historia humana, signada desde su perspectiva no sólo por la lucha sangrienta, la confrontación violenta y la revolución, sino también por garantizar un lugar a la voluntad humana, la razón y un eventual progreso de la humanidad (Kleinberg 2005: 79).

<sup>15</sup> “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” fue publicado originalmente en idioma lituano en la revista *Vairas (Kaunas)*, nº 5, vol. 7, 1933, pp. 271-280 bajo el título “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”.

Levinas pudo realizar un estudio comparativo de la “espiritualidad” de ambas naciones presentando los ideales individuales y colectivos bajo el rubro de una distinción “cultural”, luego del ascenso del nacionalsocialismo estas diferencias “formales” se transforman en un drama que incumbe a la “civilización europea” en su conjunto (Hansel 2006: 28-30). Ya no es posible comprender los ideales de cada cultura a partir de una identificación de las “formas espirituales” propias de cada una sino que es necesario dar cuenta de la “existencia” del hombre, de su fundamento ontológico-existencial sobre el cual reposa su identidad personal. La “existencia” del hombre está ligada a la libertad, comprendida ésta como una empresa de liberación (Hansel 2006: 30-31). Este cambio metodológico y teórico que se exhibe en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, según la lectura de Hansel, propone así una contraposición “existencial” entre las figuras de la liberación (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo) y la del encadenamiento (el hitlerismo). En dichos análisis, Levinas se estaría acercando, antes que a la fenomenología de Husserl y de Heidegger, a ciertas tendencias espiritualistas de la filosofía francesa de los años treinta, en particular a la denominada “ontología a la francesa” representada por Gabriel Marcel, Louis Lavelle, entre otros (Hansel 2006: 31). Sin embargo, el dramatismo que supone la persecución antisemita conduce a Levinas a un retorno hacia la comprensión de las fuentes judías (Hansel 2006: 35). En los textos de *Paix et droit* (1935- 1939), Levinas recurre a consideraciones de J. Maritain y a sus análisis de la “esencia espiritual” del antisemitismo, que intentan determinar el carácter particular del odio a los judíos. Según Hansel, el filósofo encuentra allí la constatación de que este odio tiene raíces distintas a las de otras formas de racismo. Las persecuciones raciales de las que son objeto los judíos, más allá de los factores económicos, políticos o culturales, resultan de un “odio metafísico” hacia los judíos<sup>16</sup> (Hansel 2006: 26, 37-38). En cierto sentido, esta interpretación invita a leer en los artículos de *Paix et droit* una cierta “esencialización” u “ontologización” del antisemitismo<sup>17</sup> y, con ello, de la condición judía.

Respecto de esta posible interpretación, Petar Bojanić acusa a Levinas en “Las responsabilidades de Levinas. Reflexiones sobre ‘Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme’” de cometer en el texto de 1934 cierta espiritualización (o “elementalización”) de un fenómeno incipiente (Bojanic 2014: 42), el del nacionalsocialismo, cuyo objetivo sería antes que oponerse al nazismo defender exclusivamente la existencia del “judaísmo”. Mientras que el filósofo francés espiritualiza o “sustancializa” al hitlerismo, lleva a cabo una mistificación del judaísmo, pues en su oposición ambos resultan complementarios y se otorgan legitimidad. La finalidad de esta estrategia filosófica no sería la de combatir el hitlerismo sino la de “constituir

---

<sup>16</sup> Hansel considera que esta distinción entre racismo y antisemitismo es el único medio para prevenir ciertas tentativas de “banalización” de la persecución y posterior eliminación de los judíos que son tan corrientes en “nuestra época” (Hansel 2006: 39).

<sup>17</sup> Traverso denuncia esta tendencia habitual a agrupar o amalgamar fenómenos histórico-políticos diversos bajo la rúbrica de “antisemitismo”, en una categoría homogénea, universal e intemporal que expresaría una modalidad normal y constante de relación entre judíos y gentiles, de un “odio” metafísico contra los judíos (Traverso 2014: 149). Este modo de categorización obstruye, en ocasiones intencionalmente, el esfuerzo de inteligibilidad de procesos inherentemente complejos, de sus contextos y actores involucrados.

el judaísmo” (Bojanic 2014: 42), es decir, fijar su identidad en virtud de esta oposición “elemental”. Si bien esta interpretación de Bojanic permite evitar ciertas lecturas “esencializadoras” u “ontologizadoras” de las reflexiones levinasianas sobre el judaísmo y el hitlerismo, debe ser matizada no obstante con las propias palabras del filósofo francés cuyos análisis en los años treinta invitan a un estudio crítico no sólo de un fenómeno complejo como el del nacionalsocialismo sino también de la tradición judía y su particular papel entre las naciones. Ello se evidencia fundamentalmente en los artículos de *Paix et droit*.

Igualmente se puede advertir otro nudo problemático respecto de la aplicación del concepto de “forma elemental” para referirse tanto al hitlerismo como a las tradiciones en pugna. Este problema surge en la consideración de la continuidad entre las “formas elementales” de la vida religiosa y las formas modernas de experiencia. En tanto Levinas, según la lectura de Caygill, considera el hitlerismo como resurgimiento de una forma “pagana” de experiencia y propone una alianza o “frente popular” de la civilización monoteísta contra este paganismo revivido (Caygill 2002: 32), existe, por un lado, la asunción del carácter estructural religioso de las tradiciones referidas y, por otro, la disputa se reduce a una pugna entre dos grandes bloques identificados con el *paganismo* hitleriano y la civilización *monoteísta*. Para ello Levinas habría operado un doble movimiento. En primer lugar, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y en otros textos anteriores a 1935, las corrientes antagónicas al nacionalsocialismo (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo) quedaban reducidas a una matriz compartida: una “forma elemental” de experiencia común, subrayando así una continuidad estructural entre tales tradiciones. En segundo lugar, en los textos posteriores a 1935, en particular en los ensayos de *Paix et droit*, Levinas se centró en la pugna entre este “frente popular” monoteísta y el “paganismo” hitleriano, esclareciendo el origen común del gran bloque monoteísta a partir de sus reflexiones sobre la forma de experiencia común a la Iglesia (tradición cristiana) e “Israel”<sup>18</sup> (tradición judía). El eje de articulación entre ambos momentos vendría dado, según esta perspectiva, por la asunción o aproximación de Levinas a los presupuestos del “personalismo” católico.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> En los artículos de *Paix et droit*, Levinas utiliza el término “*Israël*” para referirse a la “tradición judía” y no al “Estado de Israel” (que todavía no había sido creado). En consecuencia cuando en esta investigación se hace referencia a la mención levinasiana de “Israel” debe entenderse en el primer sentido.

<sup>19</sup> El acercamiento entre de las reflexiones levinasianas de los años treinta y el “personalismo católico francés”, uno de cuyos representantes fue Emmanuel Mounier (director de la revista *Esprit* en aquella época), puede dar motivo a nuevas controversias metodológico-políticas. Si bien en el “Post scriptum” de 1990 a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas define la revista *Esprit* como una “revista del catolicismo progresista de vanguardia” (AFH 23), en las últimas décadas esta visión del “personalismo” ha sido objeto de controversias historiográficas. En el centro de dicha polémica se encuentra el papel histórico y político de los representantes de aquel movimiento en la Francia de entreguerras, así como como su participación posterior durante el régimen de Vichy. Para una visión compleja de este vínculo, véase: Sternhell ([1983] 1987), Burrin (1984), Bergès (1997), entre otros. Una evaluación histórico-contextual del personalismo católico francés resulta necesaria para una comprensión cabal del vínculo entre dicha corriente y las reflexiones levinasianas de los años treinta. En

Una lectura de este tipo parece correr el riesgo de derivar de los análisis de Levinas una suerte de “teología política” sobre la base de los principios de la tradición judeo-cristiana que supone una continuidad estructural entre las formas elementales de la vida religiosa y las formas modernas de experiencia. En otras palabras, se correría así el riesgo de imputar a Levinas una posición similar a la “tesis de la secularización”<sup>20</sup> aunque desde una valencia disímil. Si bien no es posible detenerse en esta compleja problemática, algunas observaciones pueden ayudar a evitar este equívoco. Por un lado, Levinas no convoca a un frente en común de las tradiciones judía, cristiana, liberal y marxista sin señalar las diferencias o enfrentamientos entre ellas. En relación con la alianza judeo-cristiana Levinas advierte que “sin embargo las oposiciones no se borran”<sup>21</sup>; refiriéndose al afán de los escritores franceses del siglo XVIII por exorcizar la materia física, psicológica y social, ahuyentando mediante la luz de la razón las sombras de lo irracional, Levinas remite a su disputa contra la tradición teológica (AFH 11). Con relación al marxismo el filósofo francés indica que éste “march[a] a contrapelo de la cultura europea” (AFH 13) y destaca su concepción “de una materia y una sociedad que ya no obedece a la varita mágica de la razón” (AFH 12) impugnando la concepción liberal del hombre. El llamado de Levinas a un legado en común entre tales tradiciones no se refiere a la constatación de formas de experiencia *a priori*, o a estructuras de representación transhistóricas, sino a modos de experiencia históricos o, más precisamente, modos históricos de experiencia que se originan en condiciones históricas particulares y que en el periodo de entreguerras pueden ser resignificados en torno a preocupaciones y ejes comunes. En relación con estos modos compartidos de experiencia Levinas remite, en especial en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, a sus modos de comprender la relación con el tiempo, el mundo y la corporalidad. Pero sólo poniendo en perspectiva estos “modos de experiencia” puede comprenderse la intersección problemática de este “legado en común”.

Por otro lado, en relación con la interpretación de una posible asunción de la “tesis de la secularización” en las reflexiones levinasianas existe otro nudo problemático. Si tomamos

---

este contexto, Micha Brumlik señala el carácter equívoco de la caracterización que Levinas hace de la revista *Esprit* afiliándola al catolicismo progresista de vanguardia: “Los colaboradores de la *Revue Esprit* del año 1934 no hubieran afirmado que ellos eran ‘progresistas’ - en el sentido habitual del término- más aún, entre sus autores se encontraban simpatizantes de la ‘Jeune Droite’ o incluso cercanos a la ‘Action Française’” (Brumlik 2014: 51).

<sup>20</sup> La “teoría de la secularización”, formulada originariamente por Carl Schmitt en *Teología política* (1922), fue desarrollada posteriormente por Karl Löwith en *Sentido e historia* (1949). Siguiendo los planteos de este autor, existen dos tradiciones de pensamiento histórico auténticamente originales en Occidente: la concepción griega con su noción cíclica del tiempo, y la medieval/moderna con su perspectiva lineal de la historia humana orientada hacia un objetivo final. La filosofía de la historia que surge en el siglo dieciocho pertenecería a esta última concepción y representaría una secularización del motivo escatológico cristiano de la caída y la subsecuente redención (Palti 2001: 86). En el caso de Schmitt, la noción de secularización se vincula con la teología política que sostiene la “hipótesis de que los conceptos del pensamiento político y jurídico son conceptos teológicos secularizados” (Rossi 2004a: 133).

<sup>21</sup> “Les oppositions ne s’effacent pas pour autant” (LEA 4).



como referencia la lectura de Caygill según la cual Levinas analiza las “formas elementales” tanto del hitlerismo como de las tradiciones en pugna, cabe preguntarse si Levinas asume implícitamente que toda forma de experiencia moderna, incluida la del hitlerismo, es sólo una versión secularizada de formas elementales de la vida “primitiva” o religiosa (formas arcaicas, paganas, monoteístas, etc.). Por ello surge el interrogante sobre si la propuesta levinasiana deviene una indagación sobre las “formas *elementales*” de las tradiciones estudiadas. Por un lado, ello puede ser interpretado como un análisis de “formas” transhistóricas de experiencia<sup>22</sup>. Por otro lado, el modo de presentarlas en una oposición binaria, *paganismo* hitleriano y civilización *monoteísta*, y a esta última como formando parte de una herencia continua (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo), puede derivar en una “filosofía de la historia” bipartita cuya genealogía se divide entre una tradición pagana y una tradición monoteísta.

Sin embargo, el llamado levinasiano a reflexionar sobre una “herencia” en común no implica una asunción de una estructura apriorística compartida sino la exigencia de repensar sus propios orígenes y genealogías. Este llamado se efectúa en el marco de condiciones históricas específicas, en especial tras el ascenso del nazismo en Alemania y la convocatoria a un “frente antifascista”.<sup>23</sup> En este sentido, la búsqueda de un “legado común” entre dichas tradiciones resulta más bien un núcleo de debate en el que cada tradición debe reflexionar sobre su particular herencia antes pensarse como mera aceptación o constatación de una lógica suprahistórica. La apelación levinasiana a que dichas tradiciones “retornen” a sus fuentes primeras puede comprenderse en el marco del ascenso del nacionalsocialismo y de su “fuerza elemental” como un llamado a que aquéllas repiensen críticamente los fundamentos que sostienen sus proyectos de liberación.

Cabe determinar, sin embargo, si los análisis levinasianos de los años treinta sobre el “despertar de sentimientos elementales” (AFH 7) por parte del hitlerismo, no presuponen en su particular convocatoria a las tradiciones judeo-cristianas, la preconcepción según la cual el nazismo sería un movimiento *anticristiano*, perspectiva nacida antes de que el movimiento nacionalsocialista llegara al poder y que había ganado fuerza después de la primera guerra mundial (Steigmann-Gall 2007: 321). La referencia al hitlerismo como “paganismo” en los escritos de *Paix et droit* (LAM; LEA; AMP) parece abonar esta hipótesis. Para ello sería necesario, no obstante, demostrar que Levinas considera la existencia de una antítesis de imposible conciliación entre el “espíritu de libertad” de las tradiciones europeas, aglutinadas desde el judaísmo al marxismo en un bloque monoteísta, y el “sentimiento elemental” del hitlerismo. Esta conjunción en un bloque de las tradiciones monoteístas llevaría a eludir las

---

<sup>22</sup> En este sentido, pueden ser leídas como “representaciones colectivas” (siguiendo la tradición durkheimiana) o también como “formas simbólicas” (en sintonía con Cassirer).

<sup>23</sup> La llegada al poder del nazismo en Alemania otorgó al “fascismo” no sólo una dimensión continental, en tanto amenaza para la democracia y la cultura europea, sino también el sentido de un peligro para la civilización occidental en su conjunto. Ello no supuso, sin embargo, la conformación de un “bloque” antifascista homogéneo y acrítico ni anuló los debates y enfrentamientos entre las tradiciones y actores que se opusieron al avance de su fuerza elemental (Traverso 2003a: 58-59).

críticas, distinciones y recaudos de Levinas respecto a dichas tradiciones consideradas individualmente. En el mismo sentido, la referencia a la “barbarie” que se cierne sobre Europa (LAM 6), puede invocar ciertamente las críticas y advertencias liberales sobre el “retorno de lo primitivo” en el mundo occidental, desde ciertas tendencias estigmatizantes de la tradición positivista de origen decimonónico hasta el universalismo “tolerante” de la tradición liberal republicana. Pero con ello se eluden las críticas a la tradición liberal sostenidas por el propio Levinas en sus escritos de la década del treinta, en especial en *De la evasión*.

Desde una perspectiva contrapuesta se puede aducir que los análisis levinasianos sobre este “frente en común” antes que una constatación de “formas elementales” de la vida religiosa en las formas de experiencia moderna representan, por el contrario, una reducción de la tradición judeo-cristiana a los presupuestos propios de la Modernidad. Esta lectura ha sido practicada por Michel Delhez en “La ‘Kehre’ levinaseana”. Según este autor, los análisis de Levinas sobre un “frente común” del judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo, en especial en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, sólo son el producto de una “asimilación racional” de tales tradiciones al universalismo de la Declaración de los Derechos del Hombre y de los principios del ‘89. Este universalismo estaría sostenido a su vez sobre un principio fundamental para la Modernidad: el de autonomía.<sup>24</sup> De este modo, Levinas parecería oponer a través de una “reducción epocal” dos *leitmotiv* enfrentados: el “universalismo cristiano”, que no sería en realidad más que la “nueva catolicidad” de los Derechos del Hombre asentada sobre el principio de autonomía, frente al “particularismo racista” del hitlerismo, en tanto reacción que se opone al primero y que es la expresión de una autonomía mal asumida (Delhez 2014: 74-75). Según la perspectiva de Delhez Levinas invita al retorno a una auténtica autonomía, la de la tradición del liberalismo, como medio para vencer el racismo. Esta “tesis del regreso” es, para Delhez, la expresión de un planteo ingenuo del filósofo francés presionado por los acontecimientos de entonces (Delhez 2014: 67). Por un lado, el planteo levinasiano sería el propio de un judío “asimilado” que aceptaría la “nueva catolicidad” de los tiempos modernos y del “celo misionero laico”<sup>25</sup> reduciendo la tradición religiosa, en especial el legado del judaísmo, a los principios del ‘89 (Delhez 2014: 74, 76).<sup>26</sup> Por otra parte, siguiendo la tesis de

---

<sup>24</sup> Remitiendo el concepto de universalidad al principio de autonomía Levinas se acerca, según Delhez, a la propuesta kantiana (Delhez 2014: 70-73).

<sup>25</sup> Las expresiones “nueva catolicidad” y “celo misionero laico” utilizadas por Delhez para referirse al *leitmotiv* moderno parecen sugerir, paradójicamente, la interpretación de una continuidad entre la forma de experiencia moderna y las formas religiosas de experiencia, lo que habilita una aproximación entre la lectura de este autor y la “tesis de la secularización”. En este sentido, los términos “catolicidad” y “misionero” usados por Delhez subrayan la relación entre cristianismo y modernidad, y la consecuente separación del judaísmo. Este desplazamiento puede ser el índice de una aceptación implícita por parte de Delhez de la “tesis de la secularización”. Esto no afecta, sin embargo, su perspectiva sobre la posición levinasiana del periodo de entreguerras que, según él, queda vinculada a un intento de “asimilación racional” de la tradición judeo-cristiana.

<sup>26</sup> Delhez contrapone así la posición “asimilada” de Levinas de los años treinta y su propuesta de un retorno a una “autonomía auténtica”, con el Levinas de posguerra que en “Être juif” (1947) asumiría francamente su condición, distanciándose de una aceptación acrítica de los principios liberales. Este

François Furet en *El pasado de una ilusión*, Delhez considera que este campo antifascista propuesto por Levinas, en un sentido análogo al del Frente Popular, habría caído en la “trampa” del comunismo soviético que en nombre de una cruzada antifascista se revistió con ropajes democráticos en virtud de una crítica compartida (Delhez 2014: 68-69). Lo que resulta necesario señalar aquí, sin embargo, es que la lectura de Delhez toma distancia de una posible reducción de los análisis de Levinas a una versión más de la “tesis de la secularización”. Empero, en relación con la perspectiva de Delhez se pueden señalar dos objeciones centrales. Por un lado, puede pensarse que antes que una “asimilación racional” lo que Levinas pretende es poner en un diálogo crítico las tradiciones que convoca con los denominados principios modernos, los cuales representan un nudo problemático en el periodo de entreguerras. El “legado moderno” es un eje fundamental para comprender el lugar de estas tradiciones, las cuales no pueden pensarse como “incontaminadas”, en un contexto signado por la crisis y puesta en cuestión de la llamada Modernidad. En la misma línea y en el marco del ascenso del “modernismo alternativo” fascista, el nudo problemático de la Modernidad se entrecruza con el debate sobre la herencia modernista y los “mitos palingenésicos” que impregnan dichas tradiciones y que no pueden comprenderse sin la particular recepción de aquel legado.

## 2. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS DE TRABAJO

Sin pretender una resolución de tales debates es necesario adoptar una línea interpretativa que permita reconocer la fecundidad de las querellas abiertas por los análisis del pensador francés, al componer un espacio pasible de exhibir el campo de disputa suscitado por la determinación de la orientación del pensamiento levinasiano de los años treinta. Podría practicarse una hipótesis de trabajo alternativa a las expuestas hasta aquí, si bien recurriendo a algunos logros de las interpretaciones precedentes. Por un lado, la remisión por parte de Levinas a un retorno a las fuentes, intuición y decisión originarias, al “sentimiento” o “espíritu de libertad” (AFH 8) compartido por la tradición europea frente al hitlerismo, no significaría la constatación de otra “forma elemental”, *Stimmung* o esencia en común. En el marco del desafío o amenaza nacionalsocialista, las reflexiones levinasianas pueden comprenderse como un llamado a tales tradiciones para que retornen a sus perspectivas liberadoras o palingenésicas, en particular a aquellos elementos que puedan servir de puente para un “frente en común”. La remisión a las fuentes compartidas no deriva así en una “revelación ontológica” de la unidad de la civilización europea sino en la invitación a una reflexión crítica o puesta en debate sobre la “fuerza de ley”<sup>27</sup> que sostiene dichas tradiciones y su posible “legado en común”.

A partir del debate desplegado previamente se extraerán tres *hipótesis específicas* de trabajo sobre el posible sentido y orientación de los análisis levinasianos de la década del treinta, que sirven como hilo conductor para los capítulos que conforman la presente tesis. Por un lado, la

---

cambio de perspectiva es, según este autor, el signo o expresión de una “*kehre*” en el pensamiento levinasiano.

<sup>27</sup> En relación con el concepto de “fuerza de ley”, véase, Derrida 1994.

hipótesis que interpreta el llamado de Levinas a un “frente en común” de la tradición europea contra la “filosofía del hitlerismo” como una pugna entre el “monoteísmo” occidental y el “paganismo” nacionalsocialista. Ello supone la apelación a un retorno del pensamiento europeo de Occidente a la tradición judeo-cristiana, en especial al “espíritu” y “razón de ser” de la Iglesia e “Israel”, con vistas a enfrentar aquella fuerza *elemental*. Dicha hipótesis será abordada en el *primer capítulo* “Levinas y el cristianismo”. Luego se considerará la perspectiva que interpreta la convocatoria del filósofo francés dirigida a las tradiciones de Occidente y sus reflexiones sobre ellas como una particular “Fenomenología de la Libertad” o aventura *odiseica* del espíritu frente al resurgimiento de los sentimientos *elementales* animados por el hitlerismo. Según esta hipótesis, dicha fenomenología del espíritu se encuentra bajo la égida del liberalismo de los tiempos modernos y su defensa del ideal de autonomía. En el *segundo capítulo* dedicado a “Levinas y el liberalismo” podrá evaluarse la pertinencia o conveniencia de tal hipótesis de trabajo. Finalmente, en el tercer capítulo “Levinas y el *ontologismo*” se intentará determinar si las reflexiones del filósofo francés sobre la “filosofía del hitlerismo” pueden ser leídas como la aplicación de una particular “estrategia especular” mediante la cual Levinas, al analizar “fenomenológicamente” el acontecimiento nacionalsocialista, deja resonar los acordes insospechados entre la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo* y los sentimientos *elementales* promovidos por el hitlerismo.

A partir de estas tres hipótesis de trabajo se delinearán tres *objetivos específicos* de investigación:

1- Comparar los análisis levinasianos de los años treinta sobre el “espíritu de libertad” del cristianismo con los de León XIII y Pío XI, en el marco de su convocatoria a la Iglesia de Roma a luchar contra el ascenso del “paganismo” hitleriano.

2- Confrontar las reflexiones de Levinas de la década del treinta sobre el “espíritu de libertad” del liberalismo moderno con los análisis de Charles Blondel y Ernst Cassirer, a partir de su interpelación a la tradición republicana y su lucha contra el renacimiento del “mito” o lo “primitivo” en el mundo moderno.

3- Indagar el significado de los análisis levinasianos de entreguerras sobre la ontología “elemental” del hitlerismo a partir de la reconsideración crítica del *ontologismo* heideggeriano por parte del filósofo francés, principalmente tras la adhesión explícita del pensador alemán al nacionalsocialismo.

Finalmente, cabe destacar que la presente tesis se propone un estudio *filosófico contextualizado* de la obra temprana de Emmanuel Levinas sobre el fenómeno nacionalsocialista, en un diálogo crítico con los interlocutores escogidos. Dicho estudio “contextualizado” no pretende, sin embargo, constituir una historia de la cultura, de la religión, de la ciencia, o un trabajo historiográfico sobre el periodo de entreguerras, sino que se limita a profundizar los análisis conceptuales levinasianos de aquellos años desde un abordaje filosófico y procura, al mismo tiempo, subrayar su sentido *situado* y *dialógico*.

### 3. JUSTIFICACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

La presente investigación tiene como propósito poner en escena un conjunto de reflexiones de Levinas de la década del treinta, en el marco del surgimiento o “despertar de sentimientos elementales” (AFH 7) por parte del fascismo<sup>28</sup> en la Europa de entreguerras, a partir de una confrontación crítica o puesta en diálogo con tres grandes corrientes de pensamiento, el cristianismo, el liberalismo y el *ontologismo*, a partir de las tres hipótesis específicas de trabajo expuestas previamente.

Empero, resulta necesario avanzar sobre el modo en que dichas reflexiones serán estructuradas como así también determinar los presupuestos teóricos que servirán de guía para dicha estructuración. Teniendo presente tal objetivo es preciso afirmar que los análisis de Levinas de los años treinta serán evaluados en la presente tesis en relación con la experiencia en el pensamiento europeo de entreguerras de una “crisis del *nomos* comunitario” y los debates suscitados sobre los posibles caminos de liberación o *palingenesis*, tras el fondo del *campo magnético* del fascismo. Tal aproximación, sin embargo, exige deslindar el sentido de las nociones puestas aquí en juego, como de su pertinencia para el análisis y estructuración de las reflexiones del filósofo francés de aquel periodo.

#### I

La noción de “*campo magnético*” (*champ magnétique*) fue utilizada por el historiador Philippe Burrin para mostrar la impregnación diferencial que el fascismo ejerció en seres humanos y grupos partidarios de una renovación nacional, Ligas tradicionales y agrupaciones fascistas propiamente dichas (Burrin 1984/5: 53) durante el periodo de entreguerras<sup>29</sup> y

---

<sup>28</sup> Con relación a la utilización del concepto de “fascismo” no puede soslayarse aquí el pasaje de los análisis de Levinas sobre la filosofía del “hitlerismo” a una consideración más amplia sobre el “fascismo”. Esta ampliación de perspectiva tiene una triple motivación: por un lado, la elección de los interlocutores obliga a confrontar sus discursos con aquellos tópicos problemáticos que surgen en torno al ascenso de los movimientos fascistas no sólo en Alemania, sino también en Francia e Italia. Por otro lado, permite extender los alcances de las reflexiones levinasianas sobre el “hitlerismo” más allá de los límites del fenómeno nacionalsocialista. Esta ampliación de la perspectiva sirve también para poner en tensión los propios argumentos del filósofo francés que discurren en un sentido más amplio sobre los problemas con los que se enfrenta la “civilización europea”. Finalmente, la utilización del concepto de “fascismo” permite evitar la inclusión del concepto de “hitlerismo” en el de “totalitarismo”, del cual el fascismo resultaría ser sólo un subgénero. Las teorías del “totalitarismo” que, tras la Guerra Fría, intentaban subrayar las analogías entre nazismo, fascismo y comunismo (Traverso 2005: 103, Paxton 2005: 247), van de lleno con las reflexiones levinasianas de los años treinta, en especial, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, donde Levinas tiene la virtud y lucidez de prohibir toda confusión entre hitlerismo y marxismo, reivindicando incluso los “ideales” emancipatorios de este último, lo que hace frente a las críticas antihumanistas y antimarxistas propias del periodo de entreguerras (Hansel 2006: 33; Lumerman 2014: 133-134).

<sup>29</sup> Bergès sugiere que las nociones hermenéuticas de “campo magnético” e “impregnación” diferencial del fascismo adquieren resonancias físicas o naturalistas, incluso de tipo biológicas, cercanas a las de

particularmente en la Francia de los años treinta. Esta noción de impregnación diferencial permite establecer grados de aproximación al campo magnético del fascismo por parte de distintas corrientes de pensamiento, al tiempo que es compatible con una visión dinámica del fenómeno. El fascismo como un campo de atracción fue, según Burrin, un polo de comparación, sujeción e inspiración para distintos grupos de “no-conformistas” que abarcaban un amplio arco ideológico (Burrin 1984/5: 54). Al elegir la noción de “campo magnético” como concepto estructurador se busca subrayar en el análisis levinasiano no una mera preocupación por un fenómeno aislado sino su interés en reflexionar sobre la “plurivocidad” de este fenómeno, en el sentido específico de pensarlo en su configuración dinámica en una trama de interlocutores. Asimismo, el concepto de “campo magnético” reviste un doble interés en el marco de la presente investigación. Por un lado, permite pensar el fascismo como expresión de una fuerza o polo de atracción y repulsión ejercida sobre un conjunto de interlocutores que pertenecen a diferentes tradiciones y corrientes de pensamiento, en este caso, el cristianismo, el liberalismo y el *ontologismo*. Por otro lado, el uso de dicha noción permite traer a escena concepciones divergentes o enfrentadas con el fascismo, favoreciendo la construcción de un contrapunto y de un campo de debate y tensión sin perder, no obstante, el eje principal de análisis. Ello resulta compatible, al mismo tiempo, con la propia caracterización del “hitlerismo” propuesta por Levinas en 1934:

La filosofía de Hitler es primaria. Pero (...) más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales (...) los sentimientos elementales entrañan una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino (...) La filosofía del hitlerismo rebasa de este modo la filosofía de los hitlerianos. Pone en cuestión los principios mismos de toda una civilización (AFH 7).

En esta perspectiva el hitlerismo representaba una especie de llamado o despertar de sentimientos elementales, actuando como un “campo magnético”, un polo de atracción y de repulsión que ponía a prueba las distintas tradiciones de la civilización europea. Frente al surgimiento del hitlerismo y la movilización de sus “sentimientos elementales”, dichas tradiciones debían remontarse a sus fuentes, intuición y decisión originarias para determinar su función y lugar en el nuevo escenario.

Por otra parte, estos discursos entrelazados alrededor del centro problemático del fascismo y la experiencia de una “crisis del *nomos* comunitario” serán estructurados y presentados en relación con el mito fascista de la “*palingenesis*”. El historiador Roger Griffin refiere al “mito de la *palingenesis*” o “mito de renacimiento” del fascismo<sup>30</sup> como articulador de la exigencia de

---

“contagio” o “contaminación” (Bergès 1997: 20). Sin embargo, dichos conceptos serán retomados aquí en un sentido estético-político, esto es, ligado a una consideración de la metanarrativa o puesta en obra del proyecto fascista como expresión de una “estética política” y de una politización de la estética, en torno a la cual debaten, se enfrentan, se entrecruzan “plásticamente” otras concepciones o tradiciones metanarrativas.

<sup>30</sup> Griffin sostiene que su investigación sobre el “mito del renacimiento” (o mito de la *palingenesis*) del fascismo y su relación estrecha con el modernismo de cambio siglo en *Modernism and fascism. The*

un nuevo comienzo de la comunidad a través de un rechazo de las condiciones presuntamente degeneradas de la época moderna y de la defensa de un nuevo tipo de sociedad fundada sobre un modernismo alternativo (Griffin 2010: 15). A partir de la concepción del fascismo como “modernismo alternativo” Griffin traza una concepción político- temporal del “mito de la palingenesis”. El fascismo como descendiente o variante del modernismo supone una particular metanarrativa que guía su concepción de renovación comunitaria. De la definición ideal de modernismo propuesta por el historiador británico se retomarán algunos puntos fundamentales para el presente análisis.<sup>31</sup>

Griffin considera que un denominador común del modernismo es la sensación de pérdida o degeneración de ciertos valores homogéneos y del *nomos* de la comunidad como producto de las fuerzas disgregadoras del proceso de modernización. Este proceso, percibido por el fascismo fundamentalmente como consecuencia de la Modernidad y considerado como responsable de la anomia social, exige del fascismo la búsqueda de una regeneración comunitaria. La sensación de una situación “liminoide”<sup>32</sup>, producto de ciertas circunstancias sociales y políticas, favorece la construcción de mitos de regeneración o mitos palingenésicos que prometen un nuevo comienzo o salvación ante la crisis o situación liminoide (Griffin 2010: 169-171). Empero, la percepción de esta experiencia crítica descansa sobre un presupuesto caro a la Modernidad: la capacidad que tiene el ser humano de *hacer* la historia, espontaneidad fundamental sobre la que reposa el mito modernista de la palingenesis. El mito de regeneración comunitaria del modernismo presupone así, aún en sus críticas al proceso de modernización, el principio de auto-nomía.<sup>33</sup>

En relación con esta última afirmación, Griffin se refiere al cambio cualitativo en la forma de experimentar el tiempo por parte de la denominada Modernidad, cuyas dos características fundamentales son el papel de la “reflexividad” mediante la cual los seres humanos toman conciencia de su rol como agentes históricos; y, por otro lado, como consecuencia de este

---

*Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler* (2007) se encontraba ya en germen en *The Nature of Fascism* (1991).

<sup>31</sup> Se recurrirá a la definición ideal de modernismo propuesta por Griffin sin adherir, sin embargo, a su interpretación “primordialista” (Griffin 2010: 163-164) y a sus presupuestos antropológicos y ontológicos.

<sup>32</sup> Griffin distingue entre situaciones “liminares” y situaciones “liminoides”. Si bien ambas refieren a la confrontación de la sociedad con experiencias críticas que reclaman o incitan a una “regeneración comunitaria”, las últimas se caracterizan por la constatación de una imposibilidad de apelar a formas tradicionales de “renovación” dando lugar a iniciativas que favorecen la creación de un nuevo orden (Griffin 2010: 164-165). El proceso de identificación debe pasar entonces por la construcción de un nuevo dosel sagrado y no por un simple retorno a formas antiguas (Lacoue-Labarthe/Nancy 2011: 34).

<sup>33</sup> En la tesis el término “modernismo” será utilizado en el sentido propuesto por Griffin, esto es, como un tipo de discurso “palingenésico” crítico de la denominada “Modernidad” pero asentado en algunos de sus presupuestos fundamentales. En caso de otra acepción del término, ésta será advertida oportunamente.

énfasis en la reflexividad y la conciencia del tiempo, la presencia de una *temporalización* de la historia (Griffin 2010: 78-79). De este modo, el tiempo es percibido como un espacio abierto a la agencia humana, a la transformación política, social y cultural (Griffin 2010: 80). Sin embargo, el modernismo supone un quiebre no tanto sobre la posibilidad de temporalización de la historia sino en su alianza con los ideales ilustrados, liberales y revolucionarios que habían sido el modelo reflexivo de conciencia histórica del siglo dieciocho y que sirvieron de legitimación a la tradición ilustrada y a la Revolución francesa (Griffin 2010: 81). El proceso de modernización entendido, en un sentido general, como una serie de cambios ideológicos, políticos, culturales, sociológicos, institucionales y tecnológicos (Griffin 2010: 72) que se remontan al siglo dieciséis pero que adquieren connotaciones peculiares durante el siglo diecinueve, comienza a ser percibido ya no con relación al vector del progreso sino “conforme a las categorías biológicas, morales y estéticas de la degeneración, la corrupción y el agotamiento” (Griffin 2010: 82). El modernismo en su crítica y rebelión contra la Modernidad deviene así una “modernidad alternativa” (Griffin 2010: 53) cuyo objetivo es la de una regeneración total asentada sobre nuevos principios.<sup>34</sup>

Griffin considera que el fascismo fue heredero de este “modernismo alternativo” y por ello se propuso como un proyecto revolucionario de transformación de la sociedad en el contexto de una época imbuida por diversas metanarrativas modernistas de renovación (Griffin 2010: 21). Este proyecto “revolucionario” asentado sobre ciertos mitos nacionales y raciales partía de la convicción de que la historia se encontraba en un punto de inflexión o “situación liminoide” en la que los seres humanos debían determinar su curso a partir de una redención nacional o racial que rescatara a Occidente del ocaso que parecía inminente (Griffin 2010: 21). En este marco general que el historiador británico presenta una definición esquemática del fascismo:

El fascismo es una forma de modernismo programático cuya intención es hacerse con el poder político para llevar a la práctica una visión totalizadora del renacimiento nacional o étnico. Su meta última es acabar con la decadencia que ha destruido la sensación de pertenencia a una comunidad y que ha despojado a la modernidad de significado y de trascendencia, y dar comienzo a una nueva era de homogeneidad cultural y de salud (Griffin 2010: 257).

A partir de esta definición del fascismo es posible reconstruir la triple estructura que subyace al “mito de la palingenesis”: la concepción de una degeneración y pérdida del *nomos* comunitario, las razones de esta pérdida a partir de una interpretación “modernista” del proceso de modernización y una propuesta de regeneración comunitaria vislumbrada como un nuevo comienzo.<sup>35</sup> Al mismo tiempo, esta definición habilita una confrontación crítica entre la

---

<sup>34</sup> Griffin se refiere al modernismo como “el fruto de la reflexividad moderna *en crisis*” (Griffin 2010: 84), lo cual puede ser entendido como una ruptura con las formas de legitimación ilustrada y la búsqueda de nuevos principios de legitimación.

<sup>35</sup> Esta triple estructura que articula el mito palingenésico puede encontrarse incluso de manera implícita en la definición esquemática del fascismo propuesta por Paxton en *Anatomía del fascismo* (Paxton 2005: 255), también en *La violencia nazi* de Traverso (Traverso 2003: 162- 165-166), o en *El*



propuesta palingenésica fascista y otros discursos de renovación o “mitos palingenésicos” de la Europa de entreguerras articulados también en una estructura tripartita: la experiencia y diagnóstico de una crisis de los fundamentos de legitimación comunitaria, la convocatoria a un “retorno” a las dichas fuentes de legitimación y, finalmente, una propuesta o mensaje de liberación.

Por otra parte, el concepto de “mito palingenésico” será recuperado en esta tesis en su carácter de “metanarrativa”. Aquí la “metanarrativa” es comprendida como una “puesta en obra” estético-discursiva y el carácter “palingenésico”, como una posible modalidad de este “poner en obra”. En este sentido, el mito palingenésico en tanto modo de articular estético-discursivamente una experiencia se asienta en un triple tópico: la concepción de una degeneración y pérdida del *nomos* comunitario, las razones de esta pérdida a partir de una interpretación del proceso de modernización y una propuesta de regeneración comunitaria vislumbrada como un nuevo comienzo. El “mito palingenésico” como metanarrativa ha de servir como eje articulador de los discursos puestos en obra en la presente investigación. Por un lado, mostrará un patrón común en el modo de articular discursivamente la experiencia de una crisis del *nomos* comunitario. Por otro, permitirá poner en relación un conjunto de interlocutores provenientes de distintas tradiciones pero cuyo núcleo de preocupaciones está atravesado por una “atmósfera” compartida.<sup>36</sup> Al mismo tiempo, posibilitará advertir una temática central tras los múltiples debates: el problema de la reconstitución o renovación del *nomos* comunitario frente a la experiencia de su crisis. Finalmente, el “mito palingenésico” como metanarrativa servirá para ubicar las distintas tradiciones en pugna sobre un presupuesto común: la preocupación por la renovación comunitaria no asentada sobre una aceptación o resignación frente a la situación crítica sino como una propuesta activa para superar las condiciones existentes. En este sentido, el mito de la palingenesis supone un discurso que reivindica la “espontaneidad” comunitaria, la posibilidad de su auto-reconstitución. En el fondo de esta atmósfera de renovación subyace así el principio de “autonomía”.

Finalmente, cabe destacar que el concepto de “*nomos*” será interpretado aquí a partir de la noción de “*fuerza de ley*”, siguiendo algunos aspectos relevantes de los análisis de J. Derrida en *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Por un lado, el concepto de “*fuerza de ley*” supone una violencia que no es natural o física sino que pertenece al ámbito simbólico del derecho, de la política y de la moral (Derrida 1997: 83). Ésta debe ser comprendida como una fuerza o violencia “autorizada” (*Gewalt*) y, por ende, se encuentra en relación con las formas de autoridad o autorización, o al menos de pretensión a la autoridad (Derrida 1997: 83). El problema del “*nomos*” comunitario como “*fuerza de ley*” remite así, en un sentido

---

*culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista* de Emilio Gentile (Gentile 2007: 247), entre otros.

<sup>36</sup> Esta “atmósfera” compartida no debe comprenderse empero como una *Stimmung* común, tal como se indicará posteriormente. En cierto sentido, esta “atmósfera” se refiere más bien a una manera de exponer sus diagnósticos y propuestas, esto es, a un “estilo” metanarrativo común a tales discursos.

general, al problema de la autoridad y la legitimidad de un orden instituido. Esta “violencia autorizada” es, al mismo tiempo, una violencia fundadora y conservadora. No sólo instituye y establece un orden sino que asegura o pretende asegurar la permanencia de éste (Derrida 1997: 82). En el momento más irruptivo de toda fundación o establecimiento de un orden, sostiene Derrida, existe ya una promesa de iterabilidad, de “lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición” (Derrida 1997: 97). Aún así la conservación debe seguir siendo “refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar” (Derrida 1997: 98). Existe, de este modo, una *contaminación diferencial* entre la violencia fundadora y conservadora. Por otro lado, la noción de “fuerza de ley” convoca una indagación sobre los fundamentos de dicha autoridad y legitimidad. En el caso de la violencia fundadora, la fundación de un nuevo orden juega sobre algo perteneciente a un orden anterior que aquella parece extender, radicalizar, deformar, metaforizar o metonimizar (Derrida 1997: 102) bajo distintas figuras. Toda violencia fundadora se sostiene sobre una apelación a un *más allá* (o un *más acá*) del orden instituido, a un fundamento “místico” que justifica aquel orden, producto sin embargo de un acto poético<sup>37</sup>. A su vez, la apelación al fundamento místico se expresa o “pone en obra” como *ficción legítima* en distintas figuras. En éstas puede entreverse una lógica o, más precisamente, una “estética de legitimación”. De esta forma, el problema del “nomos” comunitario como “fuerza de ley” habilita una indagación sobre las *figuras místicas* de la autoridad y los modos estético-políticos de legitimación.

En resumen, el objetivo principal de la presente tesis será articular las reflexiones de Levinas en torno al “*campo magnético*” del fascismo a través de la intervención de un conjunto de interlocutores que perciben en el periodo de entreguerras la experiencia de una “crisis del *nomos* comunitario” y proponen posibles vías “*palingenésicas*” o de renovación. El fascismo definido por su estructura modernista palingenésica será el eje o polo de atracción y repulsión alrededor del cual se expondrán las corrientes de pensamiento o interlocutores puestos en escena por los análisis del pensador francés. Esto permitirá evaluar a su vez el alcance de la apelación levinasiana a la constitución de un “frente en común” contra el avance de la filosofía *elemental* del nacionalsocialismo o, de un modo más general, de los movimientos fascistas, determinando conjuntamente la pertinencia de aquellas hipótesis específicas de trabajo propuestas previamente.

### III

En vistas a condensar el complejo entramado analítico que estructura la presente tesis se partirá de una figura o escena alegórica propuesta por el propio Levinas en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933) que otorga una densidad filosófico-expresiva a este marco teórico y metodológico. Esta escena es una descripción o, más precisamente, una traducción en clave política del escenario alegórico propuesto por

---

<sup>37</sup> La noción de “*poiesis*”, retomando los análisis de Victoria Kahn en *The future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, remite aquí a la concepción moderna (heredada, según la autora, de Hobbes y Vico) de un acción estético-discursiva por parte del hombre en su particular “hacer-se” histórico-político (Kahn 2014: 2-3, 6-7, 20).

Thomas Mann en *La montaña mágica* (1924), en particular el capítulo VII de la obra del escritor alemán. Levinas describe así la trama de la novela:

Hans Castorp, joven ingeniero, de una familia burguesa de Hamburgo, viaja a Davos a visitar a su primo enfermo, Joaquim Ziemssen. Desde el mismo día de su llegada se siente extrañamente impregnado por la atmósfera de Davos, que lo atrae y lo repele a la vez (...) Claudia Chauchat, ejerce sobre él una atracción misteriosa (...) Claudia una noche (...) abandona la montaña. (...) Ella regresa. Le acompaña un ser extraordinario. (...) Ese hombre es el holandés Mynheer Peeperkorn (...) la oscura fuerza de Peeperkorn (...) Tres personajes intentan enfrentarse a la hipnosis de la montaña y al poder de Peeperkorn. Uno es el oficial prusiano, el primo de Castorp, Joaquim Ziemsen (...) Otras dos almas luchan contra el espíritu de la montaña mágica. Por un lado, la tradición judeo-cristiana; por otro (...) la civilización latino francesa. El representante de la primera es el judío Naptha, un converso al cristianismo que ha ingresado en la orden jesuita (...) [El representante de la segunda es] el periodista italiano Settembrini, cuya disciplina es la de la razón (...) La interminable dialéctica entre el jesuita Naptha y el francmasón Settembrini forma el marco de la novela de Thomas Mann. (CEAFé 61-63)

En la configuración escénica levinasiana expuesta en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, Davos es el lugar de encuentro o espacio de lucha política entre tradiciones y corrientes de pensamiento disímiles, tras el fondo inquietante de la figura de Mynheer Peeperkorn. Este último personaje puede ser interpretado como un símbolo del “campo magnético” del fascismo, en una trama que pone en escena a otros personajes que (se) debaten con y contra esta figura o polo de atracción y repulsión. Teniendo en cuenta la definición esquemática del fascismo expuesta por el historiador R. Griffin, el ambiente de Davos descrito en *La montaña mágica* y traducido políticamente por Levinas, resulta profundamente sugerente. Davos, ciudad de tuberculosis, es el lugar de la enfermedad y de la muerte (CEAFé 59), de una atmósfera de decadencia y corrupción, de una situación “liminoide” o crítica. El aire de Davos impregna el pensamiento de quienes arriban a la Montaña, embarga a los espíritus de una “atmósfera metafísica” (CEAFé 60) que les impide separarse de esta sensación de muerte y decadencia. Pero al mismo tiempo Davos es el lugar de una espera, como si la muerte dejara un tiempo (CEAFé 59) para vislumbrar un nuevo comienzo, una recuperación, una salvación. En este aire impregnado de muerte se suspiran o exhalan así los deseos de sanación, restauración o palingenesis. Tras el trasfondo crítico y la amenaza de muerte, los personajes resisten al espíritu decadente y “la hipnosis de la montaña” (CEAFé 63) proponiendo posibles vías de liberación. Sus discursos se articulan como auténticos diagnósticos de la atmósfera corrupta de la Montaña y sus esperanzas se convierten en genuinos mitos de restauración.

En su artículo de 1933, Levinas presenta algunos personajes de *La montaña mágica* a los que vincula con ciertas corrientes o tradiciones de pensamiento. Alrededor de la figura magnética de Peeperkorn e intentando resistir su atracción se establece una pugna entre Joachim Ziemsen, representante de la tradición militarista prusiana, el jesuita Naptha, representante de la tradición judeo-cristiana, y el francmasón Settembrini, representante de la civilización

liberal francesa. Junto a ellos, la puesta en escena levinasiana incluye al personaje principal, Hans Castorp, quien participa en el debate entre las distintas tradiciones en pugna. En su estadía en la Montaña, Castorp conoce a Claudia Chauchat, mujer de la que se enamora pero de la que también se aparta cuando ella abandona la Montaña para regresar acompañada de Peeperkorn. En mi reconstrucción de la puesta en escena levinasiana, aquellos personajes y representantes de las distintas tradiciones de pensamiento serán identificados con posibles interlocutores del pensamiento levinasiano. Así la figura de Naphta, el jesuita<sup>38</sup>, será identificado con el Papa de formación jesuita León XIII y con el Papa Pío XI. A su vez, el francmasón Settembrini representará el pensamiento liberal republicano de Charles Blondel y Ernst Cassirer. Por otra parte, el personaje de Claudia Chauchat encarnará al filósofo alemán Martin Heidegger, mientras que Hans Castorp será el propio Emmanuel Levinas. En el caso del personaje de Joachim Ziemsen, representante de la tradición militarista prusiana, no formará parte de la reconstrucción de la puesta en escena levinasiana.<sup>39</sup> Se definen tres grandes tradiciones en pugna: el cristianismo (León XIII y Pío XI), el liberalismo republicano (Blondel y Cassirer) y el ontologismo (Heidegger). Como fue sugerido previamente, el personaje de Peeperkorn será el símbolo del “campo magnético” del fascismo.

Antes de continuar, sin embargo, resulta pertinente una aclaración. La alegoría propuesta por Thomas Mann que se expresa en el conflicto entre el intelectual racionalista y liberal representado por Settembrini y el nihilista romántico, anti-ilustrado y apocalíptico, representado por Naphta, y que Levinas traduce políticamente en su artículo de 1933, fue objeto de diversas reapropiaciones por parte de los *scholars* del filósofo. Entre ellas puede destacarse una lectura relevante para la tesis: aquella que la vincula con el famoso encuentro en Davos entre Cassirer y Heidegger. La ambientación de la disputa entre Settembrini y Naphta en la ciudad suiza parece presagiar el encuentro de 1929 entre el pensamiento ilustrado de Cassirer y la nueva ontología de Heidegger. La disputa entre los dos grandes filósofos en torno a su lectura de Immanuel Kant pero con el trasfondo de su lucha filosófico-política en el contexto de la República de Weimar, parece ser la puesta en escena histórica de la alegoría propuesta por el escritor alemán (Coskun 2007: 59; Aramayo 2009a: 24-27; Safranski 2003: 224; etc.). Empero, en la interpretación de los personajes alegóricos que disputan (Naphta y Settembrini) en esta tesis puede apreciarse un desplazamiento de la identificación de estos personajes con los de Cassirer y Heidegger, respectivamente. Por un lado, la incorporación de la tradición cristiana representada por la figura papal bifronte León XIII/ Pío XI, con su legado

---

<sup>38</sup> Si bien en el periodo de entreguerras Levinas destaca, aunque no sin reservas (LEA 4), los vínculos entre cristianismo (particularmente, el catolicismo) y judaísmo, ya en sus escritos de cautiverio será más remiso a la categoría “judeo-cristiana” (EI<sub>1</sub> 87). Teniendo en cuenta tal reserva, la figura de Naphta (a través de sus dos portavoces, León XIII y Pío XI) representará en mi reconstrucción solamente el pensamiento católico.

<sup>39</sup> La omisión de este personaje en la reconstrucción y, con ello, de la tradición militarista prusiana, se debe a que esta tradición no ocupará un lugar central en las reflexiones de filósofo francés posteriores al escrito de 1933. En la novela de Mann, como recuerda Levinas (CEAFé 64), el personaje de Joachim Ziemssen muere, lo que puede comprenderse como una nueva alegoría en el contexto histórico de los años treinta respecto de la suerte del militarismo prusiano tras el ascenso del nacionalsocialismo.

del “catolicismo social”, permite revelar otra arista de la disputa entre el pensamiento liberal republicano y cierta tradición crítica de los principios del 89. Ello no significa, sin embargo, desconocer el carácter fructífero de la interpretación que vincula la alegoría de Thomas Mann con el famoso encuentro filosófico en Davos. Por el contrario, se recurrirá a dicha hipótesis de lectura, aunque ubicándola en el contexto de un diálogo más amplio que incluye tanto la tradición cristiana (en particular, la perspectiva del catolicismo de León XIII y Pío XI), como el liberalismo republicano francés (Blondel). Por otra parte, la identificación de la figura de Heidegger con el personaje de Claudia Chauchat permite incorporar un elemento adicional que pone de relieve la posición del propio Levinas en esta puesta en escena. El vínculo amoroso entre Castorp y Claudia Chauchat, el posterior alejamiento de ésta y su regreso a la montaña con Peeperkorn (símbolo del campo magnético del fascismo), sigue el desplazamiento dramático del pensamiento de Levinas desde su inicial fascinación por el pensamiento heideggeriano, previa a 1933, hasta su posterior separación crítica tras los compromisos asumidos por el filósofo alemán con el régimen nacionalsocialista.

La razón de la elección de los personajes, identificados correspondientemente en mi reconstrucción de la puesta en escena levinasiana obedece a una triple motivación. Por un lado, permite traer a escena discursos de renovación o metanarrativas palingenésicas en el contexto de la experiencia de una “crisis del *nomos* comunitario”, que permiten una confrontación con el campo magnético del fascismo y su “mito modernista de la palingenesis”. En el caso de los representantes del cristianismo y del liberalismo republicano, por otra parte, esta confrontación con el campo magnético del fascismo se articula bajo el símbolo de una lucha contra el resurgimiento del “paganismo”, en el caso del cristianismo, y del “mito” o lo “primitivo”, en el caso del liberalismo republicano. Ello permitirá una confrontación con la advertencia levinasiana de los años treinta respecto al resurgimiento de los sentimientos y filosofía *elemental* del hitlerismo. Por otro lado, la reconsideración crítica de la ontología heideggeriana por parte de Levinas, en particular tras la adhesión del pensador alemán al nacionalsocialismo, puede servir como “puente especular” para determinar el modo en que el filósofo francés habría interpretado en sus escritos tempranos la “hermenéutica existencial” y su afinidad electiva con la “filosofía *elemental* del hitlerismo”. De esta forma, la elección de los personajes permite relevar y evaluar aquellas hipótesis específicas de trabajo propuestas previamente.

#### IV

En 1939, Levinas escribe un homenaje al Papa Pío XI (Achille Ratti: 1857-1939) con motivo de su fallecimiento en “À propos de la mort du Pape Pie XI”. En él reivindica la lucha del Sumo Pontífice contra la filosofía elemental “pagana” del hitlerismo. La figura de Pío XI cuyo papado se extendió entre 1923 y 1939 ha sido vinculada con la de su predecesor León XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci: 1810-1903), quien ejerció la máxima autoridad de la Santa Sede entre 1878 y 1903, en tanto representantes del denominado “catolicismo social”, movimiento palingenésico o de renovación dentro de la Iglesia católica. El Papa de formación jesuita León XIII<sup>40</sup> es

---

<sup>40</sup> Cabe recordar que si bien León XIII estudió en el colegio jesuita de Viterbo no formó parte de dicha orden. El Sumo Pontífice se hallaba próximo a la congregación salesiana. La caracterización del

considerado un símbolo del denominado “catolicismo social”. J. M. Mayeur define el catolicismo social como un movimiento misional de “re Cristianización” nacido de una toma de conciencia del proceso de “descristianización” moderna; la estrategia adoptada habría dependido del diagnóstico sobre el nivel alcanzado por dicho proceso, de la conciencia de los actores involucrados, como de las posibilidades que habría ofrecido el sistema jurídico-político a la acción de la Iglesia (Montero García 1983: 20). Este movimiento de renovación o palingenésico en el seno del catolicismo, y en el contexto de los cambios sociales, económicos y políticos del siglo diecinueve, estuvo estrechamente conectado con una respuesta al liberalismo y al secularismo<sup>41</sup> (Pollard 2008: 29), como así también al avance del marxismo y, en un sentido más general, como respuesta crítica al “mundo moderno” (Pollard 2008: 35). El papado de León XIII se caracterizó por un periodo de recuperación y renovación del catolicismo italiano que se extendió asimismo al catolicismo de toda Europa y América Latina (Pollard 2008: 29), marcado entre otras cosas por la denuncia del proceso de modernización social en clave modernista<sup>42</sup>. Su encíclica *Rerum Novarum* de 1891 se transformó en un hito de este proceso crítico y de renovación.<sup>43</sup> La atmósfera modernista que impregna el papado de León XIII resulta fundamental para comprender la recepción de su doctrina por parte del Papa Pío XI, en el marco de su ambiguo compromiso crítico con el fascismo italiano. Levinas se refiere a los compromisos adoptados por la Santa Sede con los regímenes fascistas y en

---

personaje de “Naphtha/León XIII” obedece aquí fundamentalmente a la ya aludida escena alegórica propuesta por Levinas en 1933.

<sup>41</sup> El “secularismo” adquiere en este caso una doble acepción. Por un lado, se refiere en sentido específico a las medidas de confiscación de los bienes y propiedades eclesiásticas (además de leyes de restricción para la adquisición de propiedades) que entre 1859 y 1873 fueron tomadas por el gobierno italiano (Pollard 2008: 30). Por otro lado, en un sentido más amplio, se refiere a los cambios surgidos a partir de la aceleración del proceso de modernización desde mediados del siglo diecinueve que incluyen la denominada “cuestión social” referente al problema de las desigualdades económicas, sociales y políticas, y el surgimiento del movimiento de clase trabajadora, que había motivado un debate sobre las consecuencias del proceso de modernización en el marco del advenimiento de las masas a la política y de su nacionalización (Mosse 1975) así como del rol del liberalismo y del marxismo en este proceso. En un tercer sentido, pero que escapa a los límites de este trabajo, la secularización remite al debate filosófico-político surgido en el periodo de entreguerras respecto de la legitimidad y origen de la Modernidad en la llamada “querrela de la secularización” que involucra a pensadores como Schmitt, Blumenberg, Löwith, Strauss, entre otros.

<sup>42</sup> Utilizo el término “modernismo” en el sentido específico propuesto por Roger Griffin y no en el uso que adquiere para la Iglesia durante este periodo, asociado a la denominada “herejía modernista de la masonería” (Pollard 2008: 46). La percepción modernista de un clima de decadencia y corrupción, producto entre otras cosas de los procesos de industrialización, migración y proletarización, junto con el surgimiento de enfrentamientos sociales, que parece erosionar la moralidad y unidad comunitaria creando así una situación “liminoide”, inspira los discursos de regeneración o mitos palingenésicos de la Santa Sede.

<sup>43</sup> La encíclica de carácter social *Rerum Novarum* analiza la denominada “cuestión social” referente a las consecuencias del proceso de modernización económica, social y política, y en particular sus efectos sobre la clase trabajadora.

particular con el nacionalsocialismo en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, al aludir “a los privilegios o Concordatos de los que sacan provecho las iglesias cristianas” (AFH 7).<sup>44</sup>

La figura alegórica de Naptha, cristiano perteneciente a la orden jesuita, en su lucha contra el carácter elemental de la Montaña como también contra la cultura secular latina de los franceses, desplegando su discurso palingenésico y apocalíptico, puede bien personificar la figura bifronte de León XIII y de Pío XI, en el viraje producido entre el modernismo decimonónico y las nuevas condiciones del periodo de entreguerras. Sus diagnósticos apocalípticos contra el *paganismo* desatado contra la comunidad cristiana, como sus propuestas de renovación, servirán como una puesta en escena de aquella figura alegórica, lo que permitirá medir a su vez los alcances de los análisis levinasianos referentes al “paganismo” hitleriano y la significación y eficacia de su convocatoria a la tradición cristiana a retornar a su decisión e intuición originaria y, con ello, al “espíritu de libertad” que la anima.

No obstante, la elección de León XIII y Pío XI como representantes de la tradición cristiana deja a un lado a otros posibles interlocutores de los análisis levinasianos. Entre ellos pueden destacarse algunos pensadores cristianos franceses de época, como Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, entre otros. La selección estuvo motivada por tres razones principales. Por un lado, el primer capítulo concerniente a la tradición cristiana pondrá en escena un conjunto de artículos de Levinas aparecidos en la revista *Paix et droit* entre 1935 y 1939 cuyo interlocutor fundamental será antes bien que el cristianismo en su conjunto, la institución eclesiástica y en particular la Iglesia católica.<sup>45</sup> Por otro lado, la elección de los máximos representantes de la Iglesia institucional en su lucha contra el “neopaganismo” en la época moderna permitirá medir los alcances, entrecruzamientos y distanciamientos de las reflexiones levinasianas sobre el carácter “elemental” del hitlerismo en tanto “paganismo” (LAM, LEA, AMP). Finalmente, el homenaje de Levinas a la figura de Pío XI adquiere un valor central para evaluar la propia perspectiva levinasiana sobre la tradición cristiana a través de una inversión retrospectiva sobre la orientación y valencia de sus reflexiones de los años treinta.

---

<sup>44</sup> La alusión de Levinas a los privilegios o Concordatos de los que sacan provecho las iglesias cristianas con el advenimiento del régimen parece indicar, en el marco de su análisis del “hitlerismo”, el Concordato Imperial de 1933. Ello no excluye, sin embargo, que esta alusión alcance asimismo a los Concordatos firmados entre la Iglesia católica y la Italia de Mussolini (Pactos de Letrán), o a los privilegios de las iglesias protestantes alemanas durante los años del régimen (Steigmann-Gall 2007), sin mencionar, de igual modo, la extensa política concordatoria de los años veinte y treinta con países como Polonia, Lituania, Austria, Checoslovaquia, Rumania, entre otros (M. Guasco [et.al] 1991: 57-58).

<sup>45</sup> Brumlik recuerda que Levinas estaba imbuido por el medio intelectual católico francés y que se refería al “cristianismo” de un modo general. En dichas referencias se evidencia que la tradición protestante y especialmente luterana, como la doctrina de los padres latinos de la Iglesia, le son poco conocidas (Brumlik 2014: 54). En sus artículos de *Paix et droit*, la mención a “la Iglesia” (LEA, AMP) y su lucha contra la barbarie (paganismo) en la civilización medieval (AMP 3) parece remitir fundamentalmente a la Iglesia católica institucional.

El psicólogo francés Charles Blondel (1876-1939), que recibió una doble formación en letras y medicina, fue junto a Pierre Janet, Georges Dumas y Henni Wallon uno de los cuatro mayores representantes de la psicopatología universitaria francesa de entreguerras (Mucchielli 1999: 105). Estudioso de los aportes de la psicofisiología y la psicopatología, Blondel reconoció no obstante el aporte teórico de la filosofía de Bergson y de la sociología de Émile Durkheim y de 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),<sup>46</sup> Blondel fue uno de los principales promotores del proyecto de constitución de una psicología colectiva (Mucchielli 1994: 469, 1999). Durante los años veinte y treinta ocupó diferentes cátedras en las universidades de Estrasburgo y de la Sorbona, correspondientes a su primera especialidad: la psicopatología (Mucchielli 1994: 470). Blondel es uno de los cuatro maestros destacados por Levinas en relación con su formación en la Universidad de Estrasburgo,<sup>47</sup> 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, en el contexto de una creciente movilización social y cuestionamiento de los fundamentos del orden republicano en la Francia de entreguerras, resulta central para una escenificación de la alegoría levinasiana sobre la tradición moderna ilustrada por la figura de Settembrini.

En su conversación con François Poirié, Levinas describe a Cassirer (1874-1945) del siguiente modo: “Cassirer, humanista refinado y patricio de buena presencia, [judío] neokantiano, glorioso discípulo de Hermann Cohen, intérprete moderno de Kant (...) en la continuidad del racionalismo, de la estética y de las ideas políticas del siglo XIX” (EC 62). La figura de Cassirer reviste especial interés en la reconstrucción de la puesta en escena levinasiana, y aún más en el particular contexto de Davos. El famoso encuentro de 1929 con Martin Heidegger en 1929 tuvo un importante valor simbólico no sólo por representar el enfrentamiento entre dos corrientes de pensamiento, el neokantismo y la filosofía de la existencia y sus respectivas interpretaciones del kantismo, sino porque dicha polémica adquirió un carácter

---

<sup>46</sup> En “Psychologie pathologique et sociologie” (1925) Blondel expresa este espíritu de renovación de la psicología a través de un posible enriquecimiento con los aportes de la sociología, en los siguientes términos: “la psychologie est tout entière à *refaire* (...) Ce besoin d’une psychologie nouvelle est senti par tous les esprits (...) Il faut savoir, il faut oser choisir” (PPS 399-400; énfasis del autor) [“la psicología entera está por *rehacerse* (...) Esta necesidad de una nueva psicología es percibida por todos los espíritus (...) Es necesario saber, es necesario atreverse a elegir”].

<sup>47</sup> En reiteradas ocasiones, Levinas destaca a cuatro de sus maestros de la Universidad de Estrasburgo: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines, Henry Carteron (DL 387, ETI 27, EC 56, EN 271). En sus conversaciones con François Poirié, Levinas recuerda que en la sesión de despedida en la Sorbona, en 1976, mencionaría a modo de homenaje a estos cuatro grandes maestros. En referencia al psicólogo francés, sostiene: “Charles Blondel, profesor de psicología, muy antifreudiano (...) se convirtió muy pronto en alguien a quien podía decir todo” (EC 56).



eminentemente político en el contexto de la República de Weimar (Aramayo 2009a: 9, 18). La defensa del pensador neokantiano del republicanismo alemán frente al avance de las corrientes nacionalistas extremas y del pensamiento “revolucionario conservador” puede ser pensada como una particular reinterpretación de los fundamentos del orden liberal republicano en su resistencia al “campo magnético” del fascismo.

A dicho encuentro asistió Levinas<sup>48</sup> tomando resuelto partido por la filosofía de Heidegger.<sup>49</sup> La nueva filosofía existencial parecía prometer, según lo recordaba más tarde, una revolución del pensamiento filosófico, anunciar un mundo que iba a sufrir un vuelco, frente a la filosofía neokantiana de Cassirer que representaba un orden que sería abatido (EC 63). Sólo unos años más tarde y tras la asunción de Heidegger como rector en la Universidad de Friburgo en el contexto de ascenso del nazismo al poder Levinas se arrepentiría de esta preferencia inicial por Heidegger, adquiriendo una punzante conciencia crítica del valor político de dicho encuentro.

La figura alegórica de Settembrini, representante de la tradición racionalista ilustrada, en su lucha contra el carácter *elemental* de la Montaña como también contra la atmósfera orgánico-espiritual del discurso apocalíptico cristiano, a través de la fuerza de las ideas y el dominio de la ley del cuerpo, puede ser puesta en escena mediante la figura bifronte que conforman Charles Blondel/Ernst Cassirer, en el viraje producido entre la cultura intelectual del siglo diecinueve y su ruptura en las primeras décadas del siglo veinte. Tanto sus diagnósticos contra el “retorno del mito” en la época contemporánea como sus propuestas de renovación servirán para poner en obra la figura alegórica que permitirá medir a su vez los alcances de los análisis levinasianos sobre el carácter “elemental” del hitlerismo y la significación y eficacia de su convocatoria a la tradición liberal para que retorne a su decisión e intuición originaria y, con ello, al “espíritu de libertad” que la anima.

## VI

Ha sido reconocida ya la influencia que Heidegger (1889-1976) ejerció sobre el pensamiento levinasiano de entreguerras. Levinas concurrió a los cursos de Husserl de 1928-1929 en Friburgo donde conoció, según sus palabras, a “su discípulo más original, cuyo nombre es (...) la gloria de Alemania” (FHF 100). En el curso de su formación en la Universidad de Estrasburgo el filósofo francés se acercó a la fenomenología husserliana alentado por una joven colega, Gabrielle Pfeiffer (EC 58-59), pero tras su estadía en Friburgo experimentó una fuerte atracción por aquella “vía [que] de Husserl se proseguía y transfiguraba en Heidegger” (EC 60). Esta

---

<sup>48</sup> En 1929, Heidegger escribía una carta a los organizadores de la conferencia de Davos y al Departamento de Filosofía de Estrasburgo recomendando que Levinas fuese invitado como representante de la delegación universitaria francesa. Por su parte, Charles Blondel autorizaba una subvención para cubrir los gastos de Levinas como delegado estudiante de la Universidad de Estrasburgo para la conferencia (Kleinberg 2005: 39).

<sup>49</sup> El propio Franz Rosenzweig, a quien Levinas reconociera más tarde como demasiado presente en *Totalidad e infinito* para ser mencionado, veía en el Heidegger de Davos una expresión del “nuevo pensamiento” (Rosenzweig 2008: 3-4).

inicial fascinación por el pensamiento heideggeriano se plasmó un año más tarde en la publicación de su tesis *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de 1930 donde Levinas adopta un “explícito ascendente heideggeriano” (Dreizik 2014: 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”<sup>50</sup>, con el despertar de sentimientos elementales por parte del hitlerismo, “sentimientos elementales [que] entrañan una filosofía” (AFH 7).

La figura alegórica de Claudia Chauchat que personifica al pensador alemán puede servir de “puente especular” a través del cual resulte posible interpretar las reflexiones de Levinas respecto del “ontologismo” heideggeriano y su vinculación con la filosofía “elemental” del nazismo. Por un lado, permitirá seguir los pasos de la inicial aproximación y atracción levinasiana por la nueva ontología y, por otro, comprender su posterior revisión crítica y alejamiento de la “atmósfera” de aquella filosofía. En dicho proceso podrá advertirse asimismo la particular lectura de Levinas del carácter *elemental* del hitlerismo en tanto temprana aproximación hermenéutica al complejo fenómeno histórico-político nacionalsocialista, como así también de los movimientos fascistas del periodo.

Al poner la ontología heideggeriana en el centro de la escena de la reconstrucción levinasiana, otras aproximaciones quedan relegadas. En particular aquellos artífices de la renovación del pensamiento ontológico en Francia frecuentemente olvidados, como Louis Lavelle, Gabriel Marcel, George Benezé, (Hansel 2014: 164, RGV 388-390). Empero, ya en su reseña a *La presencia total* de Lavelle, Levinas dejaba entrever cierta reticencia a este “renacimiento de la ontología”. Pues si la nueva orientación “existencialista” del autor y su concepción del sujeto reconocen el “peso del ser” (contra el idealismo), sin zozobrar a la trágica desesperanza de la finitud (contra la ontología heideggeriana), su concepción de la “libertad” como un “acto puro” de autoafirmación del existente en el “presente” frente a la tragedia del tiempo, parece permanecer anclada aún a viejas formas de la ontología:

La originalidad de la filosofía de M. Lavelle reside en [que] (...) no se refugia en un optimismo sereno que ignora el peso del ser y no zozobra en la trágica desesperanza de la existencia heideggeriana (...) *Nuestro destino se hace y se decide en el presente* (...) La trágica desesperanza de los filósofos alemanes es vencida no por un retorno al idealismo, sino por una afirmación del ser (...) nos invita a realizar el esfuerzo por reconquistar el presente (...) romper el juego trágico del tiempo. Pero en M. Lavelle la victoria sobre el tiempo es una salida fuera del tiempo (...) el presente de M. Lavelle es intemporal.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Hansel recuerda que Levinas recurre en 1932 al término “ontologismo” para referirse a la doctrina heideggeriana expuesta en *El ser y el tiempo*, esto es, a la *ontología* del pensador alemán, su renovación del problema del ser y las principales tesis de su obra de 1927 (Hansel 2014: 166).

<sup>51</sup> “L’originalité de la philosophie de M. Lavelle reside dans [que] (...) ne se réfugie-t-il pas dans une optimisme serrein qui ignore le poids de l’être et ne sombre pas dans le tragique désespoir de l’existence

En las palabras finales de Levinas se aprecia una cierta desconfianza con respecto al retorno a concepciones “antiguas” del ser y el tiempo en el seno mismo de la ontología defendida por Lavelle: “¿no hay en el tiempo mismo una perfección diferente que el privilegio de ser una imitación móvil de la eternidad inmóvil?”<sup>52</sup>. No obstante, la atracción levinasiana respecto de la ontología heideggeriana entre fines de la década del veinte y principios del treinta, como la problemática filosófico-política de los postulados heideggerianos tras el ascenso del nazismo al poder, pueden considerarse como motivo suficiente para un tratamiento privilegiado del “ontologismo” de Heidegger sin desestimar, sin embargo, la posible influencia de la tradición ontológica francesa en las reflexiones de Levinas.

## VII

Con motivo de una contextualización histórico-política del denominado “campo magnético” del fascismo y su “mito palingenésico” modernista se desplegará, a continuación, una reconstrucción de algunos de sus tópicos fundamentales. Por un lado, ello permite revelar los supuestos teóricos que estarán en la base de los análisis posteriores. Por otro lado, sirve para extraer algunos “nudos problemáticos” que resultarán centrales en los debates suscitados entre las distintas tradiciones. Ello permite, al mismo tiempo, determinar la complejidad de los elementos y presupuestos teóricos que orientan la presente investigación.

En relación con la noción de “campo magnético” es importante destacar que este concepto permite comprender el fascismo no como un fenómeno unívoco y sin tensiones, ni siendo portador de una “esencia” inmutable. Por el contrario, sirve para percibirlo como un campo dinámico “en cuyo ámbito se inscribían intelectuales, movimientos, partidos y regímenes” (Traverso 2005: 255) y que estaba compuesto por un conjunto de tópicos adaptados a las distintas tradiciones nacionales, en las que se “dosificaba a voluntad la mezcla entre conservadurismo y modernidad, revolución y contrarrevolución, nacionalismo e imperialismo, antisemitismo y racismo, antiliberalismo y anticomunismo que están en el seno de todo fascismo” (Traverso 2005: 255). Al mismo tiempo, el concepto de “campo magnético” comprendido como polo de atracción y repulsión permite relevar un debate intenso en torno a un conjunto tópicos que se manifiestan como “nudos problemáticos”. A continuación se

---

heideggerienne (...) *Notre destinée se fait et se décide dans le présent.* (...) La tragique désespoir des philosophes allemands est vaincu non pas par un retour à l'idéalisme, mais pas une affirmation de l'être (...) nous invite à accomplir l'effort constant pour reconquister le présent (...) briser le jeu tragique du temps. Mais chez M. Lavelle la victoire sur le temps est un sortie en dehors du temps (...) Le présent de M. Lavelle est intemporel” (RLL 393-395).

<sup>52</sup> “n’y a-t-il pas dans le temps lui-même une perfection autre que le privilège d’être une imitation mouvante de l’éternité immobile?” (RLL 395). En esta breve reseña a la obra de Lavelle se puede apreciar la transición de Levinas hacia una revisión crítica de la “filosofía del ser” en *De la evasión*: el problema relativo a la “posición del ser”, a su identidad y brutal afirmación, “sigue intacta cuando uno se independiza del tiempo y se concede la eternidad (...) La eternidad es solamente la acentuación o la radicalización de la fatalidad del ser clavado a sí mismo” (DE 110-111).

señalarán algunos de estos tópicos centrales que forman parte del “campo magnético” del fascismo en el marco de su estructura palingenésica.

El “mito palingenésico” del fascismo se constituye en parte como un diagnóstico sobre la pérdida o degeneración del *nomos* comunitario. Los “síntomas” de esta degeneración se determinan a partir de una identificación de ciertas figuras de la alteridad que simbolizan la antítesis de los valores considerados propios de la comunidad sana. Esta alteridad puede ser de género (homosexuales, mujeres que no aceptan su rol subalterno), física (disminuidos), social (criminales), política (anarquistas, comunistas y subversivos) o racial (judíos, negros, “primitivos”, etc.) (Traverso 2005: 232-233). Estas figuras pueden adaptarse de acuerdo a los contextos o necesidades del propio movimiento o régimen pero se mantiene el modo de identificación del potencial “enemigo”: la constatación de un *estigma* en el cuerpo y en el espíritu de ciertos grupos que representan el síntoma de la decadencia. Estos estereotipos negativos de la alteridad pueden transformarse en categorías médicas (Traverso 2005: 233-234) siendo consideradas como “enfermedades” del cuerpo social y estableciendo jerarquías en el grado de su peligrosidad.

Los distintos movimientos y regímenes fascistas aducen, según sus propios contextos locales, distintas razones y genealogías de esta decadencia del *nomos* comunitario. Entre sus principales tópicos puede señalarse uno fundamental: su crítica a la denominada “Modernidad”. Es necesario detenerse brevemente en las características particulares de la crítica fascista a la Modernidad. El fascismo lleva adelante una crítica de la tradición “ilustrada” moderna (Traverso 2005: 239) estableciendo una particular genealogía. Identificada con la Revolución Francesa y los “principios del 89”, la crítica fascista a la ilustración se extiende al liberalismo parlamentario y republicano, al “Estado liberal” (Traverso 2009: 220), o a su vertiente “jacobina” en el socialismo y comunismo. Hundiendo sus raíces en la tradición modernista del siglo diecinueve, esta perspectiva anti-ilustrada da lugar a una condena de la llamada *Zivilisation* occidental fundada en un supuesto universalismo abstracto, mecánico y materialista. La contraposición entre la *Gesellschaft* y la *Gemeinschaft* simboliza esta denuncia de la decadencia comunitaria que si bien tendría su origen en la tradición ilustrada y los principios del 89 se vería consumada en el siglo diecinueve, según esta perspectiva, por el predominio del Estado liberal y por el surgimiento de los movimientos socialistas, comunistas y anarquistas. Sin embargo, la crítica fascista a la ilustración moderna, heredada del modernismo decimonónico, sufre un punto fundamental de inflexión: el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial. Esta crítica a la “Modernidad” se ve conciliada con dos grandes fenómenos propios del denominado mundo “moderno”: el proceso de nacionalización y movilización de las masas, acelerado y extendido tras el conflicto bélico. Esta conciliación implica un alejamiento de las críticas modernistas conservadoras a la tradición ilustrada, adaptándose a las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas de posguerra. La tendencia antiliberal y antisocialista, así como varios elementos preexistentes, entran a formar parte no sin cierta metamorfosis en el proyecto positivo fascista que es, al mismo tiempo, un tipo de revolución, una ideología, una visión de mundo y una cultura (Traverso 2005: 231). Empero, en su dimensión “revolucionaria” el fascismo se aleja de los principios revolucionarios del 89, y aún más radicalmente de aquellos de la “Revolución de Octubre”, proponiendo un nuevo tipo de revolución.

Uno de los puntos centrales de la crítica fascista a la tradición “ilustrada” es su compatibilidad con uno de los fenómenos propios del mundo moderno: el capitalismo. Si bien su condena del liberalismo parece derivar en una reprobación definitiva del capitalismo, su carácter anti-comunista acentuado tras la “Revolución de Octubre” derivó tanto en la teoría como en la práctica en una defensa de los principales fundamentos del capitalismo, entre ellos, el de la propiedad privada (Sternhell 2010: 336, Paxton 2005: 18-19). Asimismo, las críticas modernistas del siglo diecinueve al proceso de modernización técnica, frecuentemente asociadas con una condena del mundo liberal, se ven revertidas tras la Gran Guerra por el fascismo que fomentó un auténtico culto a la modernidad técnica. Esta metamorfosis desde cierto pesimismo cultural del modernismo decimonónico hacia un “modernismo reaccionario” (Herf) o, más bien, hacia un “modernismo fascista” (Gentile), que revaloriza el avance técnico como compatible con el proyecto de restauración revolucionaria, devela la reversión producida por la Primera Guerra Mundial y su ascendente en el impulso fascista de búsqueda de una regeneración nacional con los medios del imperialismo y del Estado totalitario (Traverso 2005: 234).

Pero la crítica contra la Modernidad del fascismo europeo, y en particular del nacionalsocialismo, converge asimismo con otro eje central del movimiento anti-moderno fascista: el antisemitismo. Si bien, como recuerda Traverso, el antisemitismo hallaba en Europa una larga tradición y abarcaba un amplio arco ideológico, la figura del judío como encarnación de la modernidad abstracta e impersonal se torna un tópico central de cambio de siglo (Traverso 2003: 147): expresión de la *Zivilisation* moderna, mecánica y sin alma, una “simple metáfora de la modernidad” (Traverso 2003: 149), en tanto síntoma de la decadencia, opuesta a la “comunidad” orgánica y natural, a la *Kultur* (Traverso 2003: 147, 153-154; Horowitz 2014: 106; Cohn 1995: 187), sirviendo de reservorio y polo de atracción semántico de los diagnósticos críticos contra los males del mundo moderno. La tradicional dicotomía entre la *Zivilisation* y la *Kultur*, no obstante, confluye durante el cambio de siglo y particularmente tras la Gran Guerra con las nuevas perspectivas biopolíticas y de renovación palingenésica comunitaria, que hallan en el nazismo la expresión máxima de una “violencia regeneradora” (Traverso 2005: 154). En este contexto, el judío se vuelve una figura social fetichizada, una metáfora biológica del mundo moderno y un centro catalizador de una reacción regeneradora. El judío será para el nazismo la “forma informe”, aquello sin *Seelengestalt* (forma o figura del alma), sin *Rassengestalt* (forma o figura de la raza), la “contradicción” del germano, el peligro presente de todas las bastardizaciones y parasitajes, el parásito o virus portador de infección, que convoca a un despertar de las potencias de la raza, del pueblo, de la potencia *völkisch*, en tanto fuerzas productoras o formadoras (Traverso 2005: 165; Lacoue-Labarthe/Nancy 2011: 42-43, 53; Horowitz 2014: 105,).

El “mito palingenésico” que subyace al fascismo está atravesado por un deseo de renovación frente a la presunta decadencia comunitaria, lo cual revela su carácter “revolucionario”. El fascismo no puede ser definido de manera exclusivamente negativa como un proyecto antimoderno o antirrevolucionario de carácter conservador. Si bien se apropia de varios elementos preexistentes de la tradición conservadora, consigue fundirlos en una síntesis nueva cargada de connotaciones “modernas” (Traverso 2005: 232). Una de estas connotaciones “modernas” es el modo en que el fascismo articula su revolución política bajo el esquema de

una “religión secular”. Este modo de concebir la política en términos de “religión secular” hunde sus raíces, según el historiador George Mosse, en la idea dieciochesca de “soberanía popular”. La soberanía popular como una suerte de “sustancia común” que los ciudadanos podían compartir se determinaba mediante la idea de la “voluntad general” del pueblo (Mosse 2007: 15-16). El hombre podía devenir ciudadano sólo si participaba de esta sustancia común y actuaba conforme a la “voluntad general”. La “nueva política” intentaba cimentar esta pertenencia a partir de un verdadero culto al pueblo, que confluía con una conciencia nacional recién despertada. Se constituye así un nuevo estilo político que deviene “religión secularizada”, “en la que el pueblo se adoraba a sí mismo y la nueva política trataba de guiar y formalizar ese culto” (Mosse 2007: 16). Este culto pudo materializarse, en especial a partir del siglo diecinueve, a través de la utilización de mitos y símbolos y de una liturgia que forjó una auténtica mística nacional. Sin embargo, Mosse advierte que dos factores se suman en el siglo diecinueve a la exaltación de la voluntad general como bien supremo: el ascenso del nacionalismo basado en el *Volk* y el desarrollo de los movimientos y política de masas (Mosse 2007: 19). Estos dos factores, sumados a una experiencia crítica del proceso de modernización percibido como una atomización del cuerpo colectivo, recrean los mecanismos de la “religión secular” en vistas de una búsqueda de renovación comunitaria (Mosse 2007: 20-21). Se comienza a labrar así una nueva mitología y liturgia dentro de un nuevo contexto, pero recurriendo a un estilo político heredado. La idea de la constitución de un espacio sagrado y de la unificación nacional, en la sacralización de las instituciones y de la nación, como la materialización del “factor espiritual” en los símbolos y rituales de tipo religioso, en las fiestas colectivas (Traverso 2005: 235-236), convierte el fascismo, según Mosse, en un descendiente directo del “estilo político” jacobino (Traverso 2005: 236, Mosse 2007: 268-270).

Un rasgo central del carácter “moderno” de la revolución fascista, paralelo a las connotaciones religiosas de su estilo político, es su concepción del proceso de regeneración comunitaria. La revolución fascista a través de su “mito palingenésico” se autorrepresenta como formando parte de un proceso *poiético* de acción colectiva. En este sentido, su deseo de restauración reposa sobre un principio fundamental para la modernidad: el de auto-nomía. Independientemente de que dicho proceso *poiético* sólo se reduzca a su modo de autorrepresentarse, y no se corresponda con la práctica histórica-concreta,<sup>53</sup> este elemento señala el equívoco de interpretar el fascismo como un mero proyecto conservador y permite insistir sobre “su dimensión moderna, en su voluntad de erigir una ‘civilización nueva’” (Traverso 2005: 249).

Sin embargo, la reducción del fascismo a su “estilo político” puede dejar de lado un elemento fundamental de su forma de “religión civil”. Como sostiene Emilio Gentile, la estetización de la política fascista es indisociable de una politización de la estética. Las manifestaciones religiosas del fascismo están sometidas al dogma de una ideología y sostenidas por la fuerza de una fe (Traverso 2005: 237). Uno de los puntos centrales de la ideología fascista es que su carácter

---

<sup>53</sup> Como sostiene Enzo Traverso, “la movilización de las masas ligada a los rituales de la *religión* fascista [puede apuntar] a transformarlas en sujetos históricos, pero sobre todo a reducir las, como escribiera Siegfried Kracauer desde 1936, a pura ‘forma ornamental’” (Traverso 2005: 238).

“revolucionario” se opone al pensamiento ilustrado y a los principios del 89, pero particularmente a su reapropiación en la “Revolución de Octubre”. De esta forma, el anticomunismo se torna un rasgo constitutivo del fascismo que configura su trayectoria; como antibolchevismo parece antes bien que un fenómeno *revolucionario* uno típicamente *contrarrevolucionario*, nutrido de la oleada antibolchevique que invade Europa después de 1917 (Traverso 2005: 247). En este sentido, y tal como se señaló previamente, el “mito palingenésico” de la revolución fascista podía proponer un cambio y renovación cultural, moral, psicológica y política, un cambio de la civilización, pero no por ello oponerse a los fundamentos principales del orden capitalista (Traverso 2005: 238, Gentile 2007: 45-46). Ello explica por qué a pesar de destruir el Estado de derecho, el parlamentarismo y la democracia liberal, el fascismo nunca intentó alterar la estructura económica de la sociedad, ni tampoco modificar radicalmente las formas de propiedad, integrando asimismo en su sistema de poder no sólo a las antiguas élites administrativas y militares sino también económicas (Traverso 2005: 249). De modo que en su oposición radical a la revolución comunista, el fascismo puede ser considerado como una “revolución de derechas”<sup>54</sup> (Gentile) o una “revolución contra la revolución” (Neocleus) (Traverso 2005: 247-248, 2009: 227, Paxton 2005: 166).

No obstante, el mito palingenésico fascista en su convocatoria a la (re)constitución de una “nueva comunidad” se sostiene sobre un conjunto de “mitos positivos” la mayoría de los cuales representan una reversión de conceptos heredados por la tradición pero adaptados al nuevo contexto de posguerra. Por un lado, el darwinismo social transforma la concepción organicista de la comunidad heredada del Antiguo Régimen en una perspectiva monolítica de la nación, fundada sobre la raza y la selección natural (Traverso 2005: 232). Por otro lado, el militarismo y el imperialismo mutan en un rechazo de la democracia y de la legalidad, en culto al orden nacional y racial; el rechazo del individualismo, en adoración a la masa; el ideal caballeresco de coraje, en culto vitalista e irracional del combate; la idea de fuerza, en un proyecto de conquista y dominación; el principio de autoridad, en visión totalitaria del mundo (Traverso 2005: 232). Este conjunto de “mitos positivos” van delineando una particular estética donde los valores de la virilidad, la salud e higiene física y moral, decantan en el privilegio de patrones estéticos (como por ejemplo el patrón “griego”), en una reivindicación del eugenismo y la ideología racial, o en el culto de la modernidad técnica (Traverso 2005: 233-234).

Muchos de estos mitos se forjaron o, más precisamente, alcanzaron su madurez con la experiencia de la Gran Guerra, con la aceleración del proceso de movilización de las masas y el chovinismo desatado por el enfrentamiento bélico (Traverso 2005: 235). Este acontecimiento supuso un impacto profundo en la conciencia europea y sus consecuencias fueron decisivas para el ascenso de los fascismos en el periodo de entreguerras. “El hundimiento definitivo del orden europeo nacido un siglo antes con el Congreso de Viena, pone fin a la persistencia del ‘Antiguo Régimen’, reconsidera radicalmente el orden liberal y confiere al nacionalismo un

---

<sup>54</sup> Remitiéndose al historiador Zeev Sternhell, Traverso define esta “revolución de derecha” como una revolución antiliberal, antimarxista, espiritual y comunitaria (Traverso 2009: 227). En el mismo sentido, Paxton considera que la “revolución” fascista no supuso una ruptura de la jerarquía social, ni una condena de la riqueza y el capitalismo, es decir, no consistió en una revolución socioeconómica sino más bien en una “revolución espiritual” (Paxton 2005: 166) basada en los valores de la *Gemeinschaft*.

carácter nuevo, mucho más agresivo, militarista, imperialista y antidemocrático” (Traverso 2005: 244). Tras la Gran Guerra se reivindican en los sectores antiliberales y antisocialistas, y en oposición a los principios revolucionarios del 89’, las denominadas “ideas del 14”. La Primera Guerra Mundial había sido resignificada como un conflicto que trascendía toda dimensión material y económica y enfrentaba dos visiones del mundo en una suerte de guerra de religión y de fe (Losurdo 2001: 7). El enfrentamiento bélico se transformaba así en el lugar simbólico donde había nacido una “nueva comunidad” que representaba el ocaso de las “ideas del 89” defendidas por el liberalismo, la democracia y el socialismo (Losurdo 2001: 12). Frente a la experiencia de una crisis del orden republicano y liberal, considerado por los grupos de derecha como la expresión de un pacifismo decadente propio de una tradición perimida, se forja una auténtica “ideología de la guerra”<sup>55</sup> que lleva como bandera las “ideas del 14”. Frente a los valores de la *Gesellschaft* o “*Zivilisation* moderna mecánica y sin alma” (Traverso 2009: 215) encarnados por la sociedad “liberal” o por el marxismo (razón intelecto, seguridad, pacifismo, atomismo, materialismo, etc.) se levantan los auténticos valores de la *Gemeinschaft* develados por la guerra, las “ideas del 14” de pathos y destino, riesgo y coraje, sacrificio, unidad, antimaterialismo, espiritualidad, etc. (Losurdo 2001: 30-34, Traverso 2009: 162). Nace así la idea de una “comunidad del frente” (Losurdo 2001: 29), “comunidad guerrera” (Losurdo 2001: 180), “comunidad de combate” (Traverso 2009: 102), “generación del fuego” (Traverso 2009: 215), la “comunión” de la camaradería (Gentile 2007: 39), en la que el fascismo encuentra una fuente de inspiración para su cruzada antimoderna y su “convocatoria guerrera para la regeneración nacional” (Traverso 2009: 216), del “culto a la patria” (Gentile 2007: 69).

En relación con “la importancia del militarismo y del imperialismo, del culto vitalista del combate y del nacionalismo guerrero en el seno fascismo” (Traverso 2005: 252), Traverso considera que un rasgo consustancial al fascismo es la violencia, ya sea como represión de masa, de sistema concentracionario o de práctica exterminadora (Traverso 2005: 252). El ejercicio de esta violencia con el que las sociedades europeas se habían familiarizado tras la experiencia de la Gran Guerra y que había dado lugar a un recrudescimiento de las luchas internas, se extiende más allá de los límites de la propia Europa y alcanza el suelo de las colonias. Esta última afirmación puede ser comprendida en un doble aspecto. Por un lado, como parte de sus objetivos en tanto expansión del proyecto fascista hacia una guerra colonial que adquiere rápidamente los rasgos de un genocidio, tal como fue el caso de la guerra en Etiopía por parte del fascismo italiano en 1935 (Traverso 2005: 253). Pero en otro sentido, no

---

<sup>55</sup> Losurdo retoma el término *Kriegsideologie* (“ideología de la guerra”) de Thomas Mann, quien lo utiliza críticamente contra la idea “romántico-popular” o *völkisch* del nacionalismo alemán, en *Kultur und Sozialismus* de 1928 (Losurdo 2001: 11, 35).

Si bien es en Alemania donde se desarrolla y cobra fuerza la “ideología de la guerra”, ésta no fue privativa del aquel país sino que se manifestó también en países de tradiciones liberales como Francia e Inglaterra (Losurdo 2001: 12-15). En cada caso, esta ideología se alimentó de las propias tradiciones nacionales llegando a conciliarse, en ocasiones, con una explícita reivindicación de los principios del 89. La ola de entusiasmo colectivo y fiebre nacionalista que invadió los espíritus europeos tras el comienzo de la Gran Guerra se extendió a todos los países beligerantes, aunque tal efervescencia se apaciguó durante la guerra o se revirtió tras el fin del conflicto bélico (Traverso 2009: 163).



menos fundamental, como parte de sus orígenes, en el sentido de un vínculo entre el tipo de violencia que acompañó al colonialismo en las décadas previas al ascenso del fascismo y las guerras civiles europeas del siglo veinte. Traverso destaca que un corolario del denominado *jus publicum europaeum* y la “paz de cien años” fue la visión del mundo no europeo como un espacio colonizable, y en el que las masacres del colonialismo se volvieron modelos para las guerras totales del siglo veinte (Traverso 2009: 44). El tipo de violencia consustancial al fascismo ya había sido puesto en práctica y encontrado sus fundamentos de legitimación en las guerras de conquista y masacres coloniales: “las guerras de conquista se transformaban *ipso facto* en ‘guerras justas’ en nombre del derecho natural (de comercio, de circulación y de propiedad, es decir, de apropiación de tierras y de bienes supuestamente no pertenecientes a nadie)” (Traverso 2009: 74); el enfrentamiento de los ejércitos europeos con tribus o combatientes sin estatus definido ya no hacía distinción entre soldados y civiles; la ausencia en el ejercicio de la violencia de toda consideración de una ley común desplazó la figura del “enemigo legítimo” por aquella del “fuera de la ley” con el cual ningún acuerdo resulta posible (Traverso 2009: 74-75). Este tipo de violencia que el fascismo heredó fue consustancial con él encontró así sus fundamentos sobre modos de legitimación que ya no se reconocían en los marcos tradicionales de regulación política. Tras el acontecimiento de la Primera Guerra y la experiencia de una banalización de la violencia en el acostumbramiento a la masacre industrial y a la muerte anónima, y en el marco de un sentimiento de “crisis” de la civilización europea, el fascismo encontró un terreno fértil para formular sus propios “mitos positivos” de legitimación de la violencia en su búsqueda palingenésica de restaurar el *nomos* comunitario.

Un signo del cambio en la relación entre violencia y legitimación en el nuevo contexto político europeo, heredado sin embargo del imperialismo decimonónico, se encuentra en el concepto de “espacio vital” (*Lebensraum*) resignificado por el nazismo en la noción de *Völklebensraum*. Traverso recuerda cómo esta noción pertenecía al vocabulario del nacionalismo alemán de cambio de siglo y fusionaba ciertas tendencias del darwinismo social y la geopolítica imperialista, que había constituido y legitimado durante décadas la visión del mundo extraeuropeo como un espacio colonizable por grupos autopercebidos como biológicamente superiores (Traverso 2003: 62). El concepto de *Lebensraum* se vinculaba con la idea de una misión civilizadora por parte de Alemania, expansionismo colonial traducido por las corrientes pangermanistas a fines del siglo diecinueve en el proyecto de una germanización del mundo eslavo (Traverso 2003: 62-63). Si bien este concepto adquirió nuevas connotaciones en el marco de la guerra civil europea y, en particular, en la perspectiva biopolítica del expansionismo nacionalsocialista, sirvió como un índice fundamental de la transformación y desplazamiento en Europa de los modos de legitimación de la violencia como fundamento de la autoridad estatal durante el cambio de siglo. Esta transformación se vinculó con los nuevos ideales políticos y sociales surgidos tras la Primera Guerra en las naciones europeas y, en particular, en la respuesta de los regímenes fascistas a la crisis del modelo liberal decimonónico.

Con relación con este último punto, un aspecto fundamental del periodo de entreguerras es el entrecruzamiento entre nuevos modos de legitimación de la violencia y la necesidad palingenésica de constituir un nuevo *nomos* comunitario. La “revolución de derechas” fascista se ubica dentro del marco general de lo que Traverso denominó la “guerra civil europea” en la

que “confrontados a la crisis profunda del Estado de derecho y del parlamentarismo, los actores de las revoluciones y las contrarrevoluciones de la posguerra ya no [creían] en el diagnóstico weberiano que [veía] en la dominación legal la forma moderna de poder” (Traverso 2009: 220). La crisis social y política abierta en Europa por la Gran Guerra, con la ruptura del *ethos* tradicional de la ley propio del Estado moderno normativo, supuso la búsqueda de nuevas formas de legitimación del poder comunitario y estatal (Traverso 2009: 222). Esta experiencia de “la crisis de Europa, de la disolución definitiva de un orden político y de la necesidad de encontrar una solución radical para el futuro” (Traverso 2009: 228) articula el “mito palingenésico” que atraviesa a las distintas tradiciones en pugna de la Europa de entreguerras. La idea de una necesidad de “renovación” del *nomos* comunitario frente a la “situación liminoide” supone un replanteamiento de los fundamentos de la ley social y política, en el marco de una deslegitimación y/o relegitimación de los principios modernos del 89 identificados con el Estado liberal republicano.

En este marco general el fascismo puede llevar a cabo una reconvención de la tradición modernista heredada y su crítica de la modernidad ilustrada. A través de nuevos modos de legitimación comunitaria, con sus propios “mitos positivos” adaptados a las circunstancias históricas de posguerra, el fascismo construye su propuesta alternativa de “fraternidad” asentada sobre el *nomos* de la raza, de la sangre, del suelo. La articulación de su propuesta comunitaria en el marco de un esquema palingenésico de renovación nacional es, al mismo tiempo, un desafío lanzado contra sus “enemigos” (figuras de la alteridad) y un polo de repulsión y atracción para los sectores “no conformistas” de corte antiliberal en el periodo de entreguerras.

Ahora bien, con la exposición de estos tópicos no se pretenden agotar las complejas aristas que se abren en torno a la “filosofía del fascismo”. En este sentido, no se busca describir un tipo ideal de fascismo sino exhibir ciertos puntos de intersección y convergencia en los movimientos y regímenes fascistas que representan, paralelamente, “nudos problemáticos” de discusión filosófico-política con otras corrientes de pensamiento.<sup>56</sup> Estos tópicos pueden servir como trasfondo imprescindible en el análisis de las tradiciones puestas en escena en la presente tesis: el cristianismo, el liberalismo republicano y el *ontologismo*, a través de los representantes seleccionados previamente. La propuesta del fascismo de un nuevo *nomos* comunitario permite exhibir una serie de nudos problemáticos, de los cuales se destacarán sólo algunos, que suponen un desafío e invitación a las tradiciones en pugna para desplegar sus propios proyectos de renovación y modos de legitimación social y política: el lugar asignado a la Modernidad en el marco de sus metanarrativas palingenésicas, el problema de la

---

<sup>56</sup> Paxton critica las definiciones fijas del fascismo, los “cuadros estáticos” o la búsqueda de una “esencia” invariable y limitadora, proponiendo un análisis que lo considere “en acción” o como un proceso (Paxton 2005: 23, 241-242). El objeto de la presente tesis, sin embargo, no es llevar a cabo un estudio histórico del fascismo sino exponer algunos de los tópicos del mismo relevados por la investigación historiográfica en tanto nudos problemáticos de discusión filosófico-política.

“cuestión judía”<sup>57</sup> y de la “revolución comunista”, como así también el modo de comprender la universalidad y expansión de la verdad, sus mensajes de liberación.

## VIII

Llegado a este punto es preciso retomar brevemente los *lineamientos generales* que estructuran la presente tesis. A partir de la alegoría propuesta por Levinas, tres tradiciones serán puestas en escena a partir de la elección de un conjunto de interlocutores que las representan: León XIII y Pío XI, por el cristianismo, Blondel y Cassirer, por el liberalismo republicano, y Heidegger, por el ontologismo, en un diálogo crítico con las propias reflexiones del filósofo francés.

En los textos de los años treinta, y en particular tras el ascenso del nazismo al poder, Levinas convoca en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* a una lucha contra el hitlerismo y su despertar de “sentimientos elementales”. El llamado a un enfrentamiento contra el resurgimiento de lo “elemental” parece apelar a las fuerzas de la Iglesia contra “el paganismo” revivido, a los poderes del liberalismo contra “el retorno de lo primitivo” o del “mito”. Asimismo, la acusación contra el nazismo se dirige, simultáneamente, contra las filosofías de lo “elemental” que brindan sustento y se tornan cómplices de aquel movimiento. ¿El llamado de Levinas a una alianza o “frente en común” entre las tradiciones europeas de Occidente contra el renacimiento de una filosofía y fuerza elemental representada por el nacionalsocialismo, y en términos más generales por los movimientos y regímenes fascistas, puede encontrar resonancias favorables en dichos interlocutores? ¿Qué significado adquiere el enfrentamiento contra el retorno de lo “elemental”, simbolizado en la figura de Peepkorn, por parte del cristianismo de Pío XI (en su recepción del pensamiento de León XIII), personificado por Naptha, y el liberalismo republicano de Blondel y Cassirer, representados alegóricamente en la figura de Settembrini? ¿Cómo comprender la “atmósfera elemental” de la ontología heideggeriana a través de la figura de Claudia Chauchat en su carácter de espejo y puente de transición hacia aquel polo de atracción y repulsión de la “filosofía del hitlerismo”?

El “hitlerismo” o, en un sentido más general, el campo magnético que supone la “filosofía del fascismo” y su proyecto modernista palingenésico fue interpretado previamente no como un tipo ideal, forma elemental o *Stimmung* confrontado con otras estructuras ideales, formas elementales o *Stimmungen*- el cristianismo, el liberalismo republicano, el *ontologismo*-, sino como la expresión o el símbolo de un desafío lanzado a aquellas tradiciones. Este desafío se presenta como la interpelación a un debate en torno a un conjunto de tópicos o “nudos problemáticos”, sobre el fondo de un ambiente imbuido por la búsqueda palingenésica de

---

<sup>57</sup> La “cuestión judía”, fórmula ambigua y polisémica, como afirma Traverso, se aproxima aquí, sin embargo, a la doble connotación que adquiere en la época moderna y que se agudiza a principios del siglo veinte; remite a la secuencia histórica de la Emancipación judía moderna cuya existencia se torna problemática no sólo para las sociedades afectadas por el prejuicio antisemita sino también para los propios judíos, conminados a repensar su identidad en este nuevo contexto. En el periodo de entreguerras la “cuestión judía” oscilará entre su interpretación por parte de los regímenes fascistas, preocupados por la destrucción de las conquistas de la Emancipación, y aquellos interesados en abordarla desde otra perspectiva, aquella de la opresión de los judíos (Traverso 2014: 39-40).

renovación comunitaria. En este marco se retomarán los análisis de Levinas sobre las tres tradiciones puestas en escena, siguiendo una doble consideración. Por un lado, éstas serán presentadas en el marco de sus metanarrativas palingenésicas que incluyen una triple articulación: la constatación de una crisis del *nomos* comunitario a partir de la identificación de los síntomas y figuras de la decadencia o degeneración; la búsqueda de las causas de dicha decadencia en el marco de una convocatoria a un “retorno” a las fuentes de legitimación; y finalmente, la exposición de sus proyectos de regeneración del *nomos* comunitario, a partir de la propuesta de una nueva lógica o principio de legitimación comunitaria. Esta triple articulación estará atravesada por un debate y reflexión en torno a un conjunto de nudos problemáticos escogidos previamente, como los son el lugar asignado a la Modernidad, el legado de la tradición marxista en el marco del acontecimiento de la revolución comunista, el problema del antisemitismo, como así también las reflexiones o propuestas relativas a la expansión y universalización de la verdad, sus mensajes de liberación.

La elección de estos nudos problemáticos permitirá, asimismo, la inclusión de dos tradiciones que resultan centrales en la convocatoria levinasiana a las tradiciones de Occidente contra el despertar de los sentimientos *elementales* por parte del fascismo: el judaísmo y el marxismo. Por otro lado, el problema del lugar asignado a la Modernidad por parte de las tradiciones puesta en escena se entrecruzarán con los diagnósticos sobre la decadencia del *nomos* comunitario, revelando la lógica del proceso histórico que subyace a sus metanarrativas palingenésicas. Finalmente, la problemática relativa a la expansión y universalización de la verdad coincidirá con la exposición de sus proyectos de liberación, en el marco de un retorno a sus “fuentes” de legitimación y la determinación específica de sus mensajes de regeneración.

Por último, la puesta en escena de este complejo debate filosófico-político permitirá evaluar aquellas hipótesis específicas de trabajo referidas previamente a partir de una constatación de los entrecruzamientos, tensiones y equívocos entre los análisis del filósofo francés y los representantes de aquellas tradiciones, permitiendo revelar consecuentemente el peculiar sentido, orientación y legado de sus reflexiones de entreguerras.

#### **4. ÍNDICE DE CONTENIDOS Y SELECCIÓN DE OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS**

La tesis se desarrolla través de una Introducción, tres capítulos de contenidos, un capítulo de conclusiones, y las referencias bibliográficas: Introducción, Capítulo 1 “Levinas y el cristianismo: León XIII y Pío XI”, Capítulo 2 “Levinas y el liberalismo republicano: Charles Blondel y Ernst Cassirer”, Capítulo 3 “Levinas y el *ontologismo*: Martin Heidegger”, Conclusiones, Referencias bibliográficas.

Para la estructuración de dicha investigación resultaron centrales dos obras de Levinas: “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” de 1933 y *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934. Sin embargo, es necesario deslindar aquellas obras que resultarán centrales en el análisis y confrontación crítica de cada capítulo.

En el caso del primer capítulo relativo a la convocatoria a la tradición cristiana y en particular a la Iglesia católica para luchar contra el “neopaganismo” revivido, se remitirá fundamentalmente a los artículos de Levinas aparecidos en la revista *Paix et droit* de 1935 a 1939, estos son: “L’inspiration religieuse de l’Alliance” y “L’actualité de Maïmonide” de 1935, “Fraterniser sans se convertir” y “Une histoire de l’Ecole Normale Israélite Orientale” de 1936, “L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain” de 1938, y “À propos de la mort du Pape Pie XI” de 1939.

En el segundo capítulo, que tiene como objetivo la puesta en diálogo de los análisis levinasianos con la tradición liberal republicana en su lucha contra el renacimiento del “mito” o “lo primitivo” en la época moderna, se abordarán fundamentalmente las reflexiones sobre la tradición cartesiano-neokantiana en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, sobre el liberalismo moderno en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, y sobre el idealismo occidental en *De la evasión* de 1935.

Finalmente, en el tercer capítulo relativo al ontologismo heideggeriano, en el que se expone la transición de las reflexiones levinasianas desde su inicial atracción por la nueva ontología hasta su distanciamiento crítico respecto del filósofo alemán tras su adhesión a las “fuerzas elementales” del nacionalsocialismo, algunos artículos resultan centrales: “Friburgo, Husserl y la fenomenología” de 1931, “Martin Heidegger y la ontología” de 1932, “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” de 1933, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, *De la evasión* de 1935, y sus “Carta a propósito de Jean Wahl” de 1937.

Asimismo, se hará referencia a notas, reseñas críticas y artículos de Levinas de los años treinta, como así también a algunas obras publicadas con posterioridad. En este último caso, las reflexiones levinasianas servirán como instrumento de estructuración y análisis de sus estudios del periodo de entreguerras. La tesis apelará, de este modo, a una doble figura levinasiana: aquel de los años treinta que actúa como interlocutor central en la puesta en escena, y aquel cuyas investigaciones posteriores servirá como complemento teórico indispensable para el proceso de montaje y escenificación. Empero, la utilización de las reflexiones de Levinas posteriores a la década del treinta brindarán antes que un acercamiento anacrónico a sus estudios precedentes o una aproximación “retrospectiva” de su pensamiento que abone una suerte de teleología, un proceso “reflexivo” de reinterpretación desde sus análisis de madurez hacia su obra temprana, posibilitando así un desdoblamiento crítico.

## **5. EL MONTAJE DRAMÁTICO COMO PARTE DE LA ESCRITURA FILOSÓFICA.**

Junto con el desarrollo expositivo de la argumentación cabe destacarse la utilización de un recurso especial: el uso de elementos propios del género dramático o teatral, tales como los personajes, los diálogos o parlamentos, las didascalias o acotaciones (sobre gestos, desplazamientos de los personajes, escenografía- espacio escénico y espacio dramático-, luces, sonido, vestuario), los *apartes* (en el que el personaje se dirige al público), los actos y escenas, los cuadros (vinculado a la escenografía), entre otros.

En relación con el uso de elementos propios del género dramático para la puesta en escena de la argumentación levinasiana podría objetarse que ello resulta problemático a la luz de las reflexiones del pensador francés. ¿No es esta puesta en “obra” de los interlocutores y su reconstrucción como personajes en la trama un modo de ajustar sus pensamientos al horizonte de la comprensión? Como el juego astuto de la fenomenología, denunciado por Levinas, en el que todo aparecer se transforma en apariencia, donde la conciencia o el ser es reflejo y se confunde con el reflejo, de modo que “la sombra es tomada por una presa, la presa es abandonada por la sombra” (TA 94). Este “dejar aparecer” en un trama que se revela como una puesta en obra acabada y en el que la filosofía se complace en la imagen de su propio proceso “estetizante” (en la connivencia de verdad y belleza), deja entrever el juego astuto de la conciencia y del ser. En la escena teatral de la fenomenología, las cosas aparecen en un “tornasol de siluetas” (EI<sub>1</sub> 284) bajo el horizonte universal de lo inteligible. La luz absorbe las sombras y delimita los contornos de las cosas, tomándolas por sorpresa en la oblicuidad de la proyección. La realidad escénica fenomenológica introduce así a los personajes en un juego sin historia (DEE 30), o donde la historia se transforma en un juego en que los seres despojados de su responsabilidad aparecen y se desvanecen en la atmósfera lumínica de la comprensión. De modo que al final de la representación, cuando el juego acaba, los personajes se han disipado “como nubes ligeras” con la trama misma sin dejar huella sobre el “teatro vacío [...] horrorosamente desierto” (DEE 30). ¿No se convertirá esta reconstrucción entonces en la expresión y reflejo de un “mundo en el que no hay más que el discurso coherente: todo lo que se dice es mascarada (...) [donde] los hombres representan un papel en una obra donde se juega una cosa totalmente distinta de la que ellos juegan” (EI<sub>1</sub> 240)? ¿No deviene la puesta en escena un juego irresponsable donde los personajes ya no encuentran un lugar, y donde el “teatro [se convierte en] distracción por excelencia” (DEE 28)? ¿O es posible otro modo del poner en obra por fuera del juego estetizante de la conciencia y del ser?

Este procedimiento de “puesta en obra” en el que los interlocutores devienen personajes y los acontecimientos, situaciones de una obra estética, fue practicado sin embargo por el propio Levinas. En sus “Cuadernos del cautiverio” y “Ensayos sobre el cautiverio”, Levinas se refiere al uso de este particular método, lo que ha desconcertado a algunos de sus especialistas. Así lo expresan Rodolphe Calin y Catherine Chalier en el Prefacio al primer tomo de sus *Oeuvres complètes*: “Sin duda, éste es el aspecto más chocante y desconcertante de estos ‘Cuadernos’: que personas reales, con las que Levinas compartió cautiverio, sean al mismo tiempo personajes y situaciones de una novela sobre el cautiverio” (EI<sub>1</sub> 16). Los autores se refieren específicamente a sus novelas inacabadas, *Eros* (ya en gran parte esbozada como *Triste opulence*) y *La Dame de chez Wepler* (EI<sub>1</sub> 15), que fuera publicada más tarde en el tercer volumen de sus *Oeuvres complètes*, “*Eros, Littérature et Philosophie*”. Si bien pueden considerarse estos proyectos inacabados como la ambición del filósofo francés de llegar a ser novelista, abrigada al menos hasta los años sesenta (EI<sub>1</sub> 15), puede pensarse también como parte de una estrategia filosófica más general. Al referirse a sus procedimientos literarios, en los que se incluye la necesidad de preocuparse de la *Aufmachung* [puesta en escena], Levinas sostiene inmediatamente que la trascendencia que pone a la base de su filosofía es la “trascendencia de la expresión” (EI<sub>1</sub> 119). La puesta en escena puede comprenderse entonces como la exposición de un entramado “altero-géneo”, esto es, de un montaje que posibilita la

desarticulación de la coherencia discursiva en favor del pluralismo de la expresión. La alegoría propuesta por Levinas puede ser “representada” por un conjunto de interlocutores cuya intervención escénica favorecería un diálogo crítico con las reflexiones levinasianas de los años treinta, en el marco de la tensión estético-discursiva propia del espacio dramático. En este sentido, la preocupación por la *Aufmachung* y el uso de elementos propios del género teatral pueden interpretarse como una opción teórico-metodológica inherente a la investigación filosófica, antes que como una simple afición artística. La posibilidad de una profundización crítica de la concepción de Levinas sobre la relación entre filosofía y estética abre una compleja problemática de estudio que puede servir de fuente, no obstante, para futuras investigaciones.

## Capítulo 1

### Levinas y el cristianismo: León XIII y Pío XI

#### 1. Presentación. Un diálogo entre Castorp/Levinas y Naptha/León XIII-Pío XI

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933) Levinas expone una escena alegórica representada por Thomas Mann en el capítulo VII de *La montaña mágica* (1924): el debate en la ciudad de Davos entre el jesuita Naphta y el liberal Settembrini, tras el fondo magnético de la figura de Mynheer Peepkorn. Este enfrentamiento, tal como fue expuesto en la Introducción, puede ser interpretado a la luz de los acontecimientos de la Europa de entreguerras: la figura de Peepkorn personifica el “campo magnético” del fascismo mientras que Naphta y Settembrini, en tanto representantes de la tradición judeo-cristiana y del liberalismo respectivamente, se oponen al atractivo de aquella fuerza *elemental*, aún en el marco de su propia confrontación.

Esta particular interpretación alegórica halla en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) su propia puesta en obra. Allí Levinas convoca a la tradición europea occidental, del judaísmo al marxismo, a enfrentarse a los sentimientos *elementales* del hitlerismo, a partir de un retorno y recuperación de su “espíritu de libertad”. En este breve artículo, el cristianismo se ve llamado a encontrar su fuente, intuición y decisión originaria, su “razón de ser”, frente al peligro de *lo elemental*. En sus artículos de *Paix et droit* de 1935 a 1939, Levinas se refiere a la concepción e ideal de trascendencia de la Iglesia compartida por el judaísmo en su lucha contra “paganismo” nacionalsocialista. De allí deriva la hipótesis específica de trabajo expuesta en la Introducción que guiará el presente capítulo: aquella que interpreta la convocatoria levinasiana a un “frente en común” de la tradición europea contra la “filosofía del hitlerismo” como el llamado a una lucha entre el *monoteísmo* occidental y el *paganismo* nacionalsocialista.

La apelación levinasiana al “espíritu de libertad” del cristianismo o, en un sentido específico, de la Iglesia católica, ha sido interpretado previamente como una convocatoria a dicha tradición a repensar el propio significado de su proyecto palingenésico o de liberación. Asimismo, el personaje de Naphta es identificado en mi reconstrucción de la puesta en escena levinasiana con la figura bifronte de los Papas León XIII y Pío XI, mientras que el propio Levinas representa al personaje de Hans Castorp.<sup>58</sup> A partir de una determinación y “puesta en escena” de aquella representación alegórica podrá evaluarse la pertinencia de la hipótesis específica de

---

<sup>58</sup> Véase: Introducción, Sección “Justificación de la organización de la tesis” (III).



trabajo sobre el sentido de los análisis levinasianos de entreguerras, y los posibles equívocos, entrecruzamientos o distanciamientos con el “espíritu de libertad” de la Iglesia de Roma.

En primer lugar, se expondrán los lineamientos generales de las reflexiones levinasianas sobre el “espíritu de libertad” del cristianismo, compartidos según el filósofo francés con el judaísmo, frente a la amenaza del “neopaganismo” hitleriano. En segundo lugar, se intentará determinar la particular interpretación de la Iglesia de Roma sobre dicha amenaza a partir de una consideración específica sobre el problema de la “soberanía católica”, como así también establecer un hilo conductor que permita deslindar el sentido específico de su lucha contra el “neopaganismo” en el marco de su interpretación palingenésica de la “crisis del *nomos* comunitario”. En tercer lugar, se buscará reconocer la matriz identificatoria de la Iglesia de Roma respecto al “enemigo” o amenaza *elemental* del “paganismo”. En cuarto lugar, se relevará la puesta en marcha de este proceso de identificación a partir de la genealogía católica de los “rostros” del paganismo. Ello permitirá determinar, al mismo tiempo, los puntos de contacto y divergencia con los análisis de Levinas de los años treinta y su llamado a un “frente en común” de las tradiciones de Occidente contra el resurgir de los sentimientos *elementales*. En quinto lugar, se expondrá la particular interpretación de la Santa Sede respecto al “retorno” a las fuentes o “espíritu de libertad” que anima al cristianismo, en una puesta en diálogo crítica con las propias reflexiones del filósofo francés. En sexto lugar, se determinará la propuesta de la Iglesia de Roma respecto a los posibles caminos de liberación y su capacidad para hacer frente al avance *elemental* de los movimientos fascistas en Europa. Finalmente, se articulará una breve conclusión en el que se evaluará la pertinencia de la hipótesis específica de trabajo que sirviera de guía en el presente capítulo.

## **2. El ‘espíritu de libertad’ del cristianismo contra el ‘paganismo’ hitleriano**

En marzo de 1939 y en ocasión de la muerte del papa Pío XI acaecida un mes antes, Levinas publica en la revista *Paix et droit* un artículo denominado “*À propos de la mort du pape Pie XI*”. En este artículo, Levinas rinde un breve homenaje al Sumo Pontífice quien supo denunciar con coraje, según el filósofo francés, al régimen nacionalsocialista. Esta denuncia remite a la Encíclica pronunciada por Pío XI “*Mit brennender Sorge* (Con ardiente preocupación). Sobre la situación de la Iglesia católica en el Reich alemán” de marzo de 1937.

Este breve homenaje de Levinas a la figura de Pío XI conducirá al primer tópico o “nudo problemático” que se analizará en el presente capítulo: el problema del *antisemitismo* fascista o más específicamente del nacionalsocialismo. A partir de un entrecruzamiento entre los análisis levinasianos referentes al cristianismo en sus textos de los años treinta y las reflexiones del Sumo Pontífice en su encíclica de 1937 se intentará determinar las razones de este homenaje como así también los lazos que el filósofo francés pretende tender entre la tradición judía y cristiana, en tanto respuesta al antisemitismo hitleriano.

### I

Un peligro se cierne como una sombra sobre Europa, el ascenso del nazismo al poder pone en cuestión algunos de los fundamentos estimados inamovibles por la tradición judeo-cristiana.

De pronto, ésta se ve “acusada por una barbarie instalada en el corazón de Europa”<sup>59</sup>. El hitlerismo se presenta como una “acusación”, señala a sus enemigos y los exhorta a tomar “conciencia” de su condición. Pero este señalamiento no busca ser la antesala de una elección, la acusación se dirige como una flecha que atraviesa los cuerpos con la fuerza del *estigma*. “La afrenta bajo su forma racista añade a la humillación un desgarrador sabor de desesperanza. La suerte patética de ser judío deviene una fatalidad. No es posible huir. El judío está ineluctablemente remachado a su judaísmo”<sup>60</sup>. Este gesto de condenación deviene para el judío, no obstante, una “prueba moral” pues lo “acosa, con una insistencia sin igual, a someter a un nuevo examen su esencia judía y su historia entre las naciones”<sup>61</sup>. El peligro que acecha sobre Europa convoca al judaísmo a repensar sus propios fundamentos pero, al mismo tiempo, lo impulsa a comprender la lógica del acusador: la “filosofía” o “metafísica” del antisemitismo. La descripción levinasiana sobre la situación crítica que atraviesa el judaísmo puede ser expuesta y analizada así a partir de la triple articulación del “mito palingenésico”.

Sin embargo, el objetivo del presente capítulo será dar cuenta del tópico del antisemitismo como un “nudo problemático” que pone en escena la tradición cristiana o al cristianismo como interlocutor. Levinas considera que el cristianismo, al igual que el judaísmo, está amenazado por el antisemitismo racista (LEA 3-4). La “barbarie” nacionalsocialista señala el destino común de judíos y cristianos a través de la figura del “perseguido”. Al mismo tiempo, el perseguidor descubre su rostro y deja aparecer el carácter de su afrenta: “el paganismo levanta la cabeza” (LAM 6).

#### ACTO PRIMERO

[Atmósfera de Davos: “El mundo presentaba un aspecto mágico, infantil y cómico (...) Mas, si aquel escenario en el que tan difícil resultaba moverse se antojaba cómico y fantástico, el fondo que se veía en lontananza, las estatuas de gigantes que eran los Alpes nevados, evocaban lo sublime y lo sagrado” (Mann 2006: 684-685).

Ingresan Naphta/Pío XI al escenario. “Un hombre de baja estatura (...) sin barba y tan sumamente feo que casi dolía mirarle. (...) la nariz curva (...), la boca, de labios delgados y apretados, las gruesas lentes de su gafas” (Mann 2006: 539).

El anciano camina lentamente mientras pronuncia su discurso. En su camino gira constantemente sugiriendo tras sus pasos la marcha del perseguidor. En su disertación dará cuenta de la amenaza que se cierne sobre el pueblo cristiano, oprimido y perseguido.]

<sup>59</sup> “mise en cause par une barbarie arrogante installée au coeur de l’Europe” (LAM 6).

<sup>60</sup> “L’affront sous sa forme raciste, ajoute à l’humiliation une poignante saveur de désespoir. Le sort pathétique d’être juif devient une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéluctablement rivé à son judaïsme” (LIRA 4).

<sup>61</sup> “Il la presse, avec une insistence encoré inégalée, à soumettre à un nouvel examen son essence juive et son histoire parmi les nations” (LIRA 4).

Naptha/Pío XI: - “Con viva preocupación y con asombro creciente venimos observando hace ya largo tiempo, la vía dolorosa de la Iglesia y la opresión progresivamente agudizada” (MBS 1). Es la hora de la persecución insidiosa o manifiesta, todos los hijos sufren y son perseguidos (MBS 8), han debido soportar dolores y persecuciones (MBS 44). Pero la realidad ha arrancado los velos con que se pretende disfrazar conforme a un plan determinado el ataque contra la Iglesia (MBS 7). Ved allí el rostro del provocador “neopaganismo” (MBS 17). Una confusión panteísta que materializa a Dios en el mundo y lo deifica con culto idolátrico, pervirtiendo y falsificando el orden creado e impuesto por Dios (MBS 10-12).

¿En qué consiste este “(neo)paganismo” instalado en el corazón de Europa? Éste no representa para Levinas ni la negación del espíritu, ni la ignorancia sobre un Dios único (LAM 7).<sup>62</sup> El paganismo define la “metafísica” del antisemitismo como un modo particular de relación con el mundo, una “manera de vivir y de sentir” (AMP 3) que decanta en una moral. El antisemitismo “pagano” puede identificarse como una “revuelta de la naturaleza contra lo sobrenatural”, una cierta oposición a la trascendencia respecto al mundo, un encadenamiento al mundo como modo de estar bien instalado en la realidad (LEA 4). La complacencia en la naturaleza, el encadenamiento al mundo, no es una simple pasividad sino por el contrario una aspiración: “aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en la naturaleza”<sup>63</sup>. Es una trascendencia que aspira a su realización en el “ser natural”, un “encadenamiento al encadenamiento” (Abensour 2001: 84).

Por un lado, éste se expone como “el símbolo bárbaro y primitivo de la raza”<sup>64</sup>, la beatificación de “lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad” (AFH 16), la invitación a “las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado, a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo” (AFH 16-17), constituyen una “sociedad de base consanguínea” (AFH 17) en tanto concretización del espíritu. Frente a ello, el cristianismo reivindica la “dignidad igual de todas las almas, independientemente de la condición material o social de las personas” (AFH 10).

---

<sup>62</sup> En “L’actualité de Maïmonïde” (1935) Levinas distingue la noción de “paganismo” hitleriano y su posible remisión al “paganismo” de las tradiciones no monoteístas, aduciendo que el carácter “antipagano” del judaísmo no apunta al problema de la “revelación”, esto es, a la aceptación o negación de un Dios único (LAM 7). El filósofo francés sostiene que si la misión del judaísmo se limitara a enseñar el monoteísmo a los pueblos de la tierra, su tarea sería poca cosa e, incluso, “sería instruir a aquellos que saben” [“ce serait instruire ceux qui savent”] (LAM 7). Si bien León XIII y Pío XI distinguen, a su vez, entre el “paganismo” de los “viejos tiempos” y el “neopaganismo”, las razones para exonerar al primero de los cargos contra el segundo, se dirigen por una vía alternativa: la religión cristiana habría penetrado el alma de los bárbaros, apagado su ferocidad y hecho dóciles a la verdad y la ley del evangelio, esto es, habrían sido redimidos en virtud del sano remedio de la Iglesia católica (DAS 14).

<sup>63</sup> “aspiration du monde à sa propre apothèse, à sa béatification dans la nature” (LEA 4).

<sup>64</sup> “le symbole barbare et primitif de race” (LIRA 4).

Naphta/Pío XI: - Que Dios ha dado sus mandamientos de manera soberana, independientemente del tiempo y del espacio, de la región y la raza (MBS 14). ¡Sólo los espíritus superficiales caen en el error de aprisionar a un pueblo en la estrechez étnica de una sola raza, hablando de un Dios nacional, de una religión nacional! (MBS 15) La revelación que culminó en el Evangelio de Jesucristo no admite complementos de origen humano, ¡desterrad las revelaciones arbitrarias que los corifeos modernos pretenden derivar del mito de la sangre y de la raza, renunciad a los falsos profetas! (MBS 20)

Por otro lado, la “beatificación de la naturaleza” se presenta como una suerte de moral que hunde sus raíces en una atmósfera común: complacencia y plenitud en la propia naturaleza, culto del *puissance* (poder, fuerza, potencia), legitimación por la fuerza, espíritu guerrero, don de encontrarse bien instalado en lo real (AMP 3). El paganismo hitleriano es la cristalización, para Levinas, de la “moral de los señores”<sup>65</sup> y de su modo de universalización, “la expansión por la fuerza”. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas opone a este modo de universalización, el de la propagación de la idea: “La propagación de una idea crea (...) una comunidad de ‘amos’: es un espacio de igualación. Convertir o persuadir es crearse pares” (AFH 20). En este sentido, la propagación de la verdad evangélica propia del cristianismo se enfrenta a la “moral de los señores” a través del ideal de la conversión (AFH 20).

Sin embargo, en esta atmósfera de “decadencia” que atraviesa la Europa de entreguerras, “nunca la multitud de los extraviados fue tan numerosa”<sup>66</sup>, el “paganismo” levanta la cabeza “invirtiendo los valores, confundiendo las distinciones elementales, borrando los límites de lo profano y sagrado, disolviendo los principios que hasta el presente permitían restablecer el orden”<sup>67</sup>.

Naphta/Pío XI: - el neopaganismo ha adulterado nociones y términos sagrados, que son vaciados de su contenido genuino, y aplicados a significados profanos. Llama revelación a sugerencias provenientes de la sangre, la raza, la historia de un pueblo, y no a la palabra de Dios a los hombres; considera que la “inmortalidad” es la supervivencia colectiva del pueblo y no la eterna recompensa o castigo tras muerte terrena; la noción de “pecado original” es usado como vil escarnio y no en relación con el drama cristiano; la humildad y la paciencia son ridiculizadas como cobardía, olvidando los heroicos mártires de la Iglesia de Cristo; la gracia se determina como una elevación sobrenatural del carácter alemán, un don de la naturaleza, y no un don divino. He allí nuestro lenguaje cristiano violentado, nuestro patrimonio lingüístico profanado (MBS 26-33).

<sup>65</sup> “morale des maîtres” (AMP 3).

<sup>66</sup> “Jamais encore la foule des égarés ne fut si nombreuse” (LAM 6).

<sup>67</sup> “renversant les valeurs, confondant les distinctions élémentaires, effaçant les limites du profane et du sacré, dissolvant les principes mêmes qui, jusqu’à présent, permettaient de rétablir l’ordre” (LAM 6).

En esta situación “liminoide” donde la amenaza se plasma en el triunfo del nacionalsocialismo se revela y hace comprensible, sin embargo, la misión religiosa de la Iglesia (AMP 3). Como si “el retorno del mundo refractario a la Biblia, a su condición natural, [hiciera] brillar el drama secreto que la Iglesia lleva en ella”<sup>68</sup>. A pesar de sus pactos con el mundo profano, afirma Levinas, en el que la cruz corona las catedrales y las ciudades (AMP 3) se puede distinguir la marca indeleble de su nacimiento judío, el manto desgarrado por la “persecución”.<sup>69</sup> En su conferencia “Les Juifs parmi les nations”, al que Levinas remite en “L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain” (1938), Maritain se refiere a la “comunidad en la persecución” contra el “neopaganismo racista” (Maritain 1938: 23).

[Pío XI se refiere al pacto con el mundo del “paganismo hitleriano”, simbolizado por el Concordato imperial de 1933 entre la Iglesia y el Tercer Reich. En su discurso el Sumo Pontífice aduce las razones de esta “alianza” con las fuerzas del “neopaganismo”.]

Naptha/Pío XI: - Cuando nos venerables hermanos llegamos a un acuerdo solemne con el gobierno del Reich, “tuvimos por móvil la obligada solicitud de tutelar la libertad de la misión salvadora de la Iglesia en Alemania y de asegurar la salvación de las almas a ellas confiada, y, al mismo tiempo, el sincero deseo de prestar un servicio capital al pacífico desenvolvimiento y al bienestar del pueblo alemán” (MBS 3). Ahorrábamos a los fieles con nuestro consentimiento las situaciones violentas que se podían prever para aquellos como consecuencia de nuestra negativa (MBS 4). No pretendíamos rehusar a nadie “la mano pacífica de la madre Iglesia” (MBS 5), ¿qué culpa cabe a ella y a su cabeza suprema si otros han esparcido la cizaña del odio donde se había echado la simiente de la verdadera paz? (MBS 5) La responsabilidad de que la lucha se cierna sobre Alemania no es sino de aquellos que esparciendo la

<sup>68</sup> “réfractaire à la Bible, à sa condition naturelle fait éclater le drame secret que l'Église portait en elle” (AMP 3).

<sup>69</sup> En referencia al mundo medieval en el que la Iglesia parecía convivir y beneficiarse del pacto con los “poderes paganos”, Levinas sostiene que, sin embargo, en el fondo de su buena “instalación” en el mundo se disimulaba la lucha que aquella institución dirigía contra la barbarie (AMP 3). El mundo *pagano* habría sido quien dominara y dirigiese a la Iglesia, antes que haber sido dominado por ésta (AMP 3). Esta referencia levinasiana al mundo medieval parece remitir, no obstante, al contexto de los años treinta. El Concordato Imperial sellado con el Tercer Reich en 1933, como así también los Pactos lateranenses firmados con el régimen de Benito Mussolini en 1929, e incluso los pactos con la Austria de Dollfuss en 1933, parecen revelar una buena instalación de la Iglesia con relación al denominado mundo “pagano” fascista. Tal como afirma M. Brumlik, este pacto entre el Tercer Reich y el Vaticano “mantenía los privilegios de la Iglesia Católica relativos a la recaudación de impuestos eclesiásticos y a las clases de religión, y, por otra instaba a que la Iglesia silencie, tanto como fuera posible, la crítica católica al nacionalsocialismo” (Brumlik 2014: 50). La búsqueda de Levinas de una alianza judeo-cristiana frente a la amenaza del antisemitismo hitleriano, sostenida en la figura del “perseguido”, se torna equívocamente cómplice de los argumentos que Pío XI presentara en su encíclica de 1937. En ella el Sumo Pontífice intentaba justificar y salvar la paradoja que surgía entre su crítica severa al nacionalsocialismo y la conocida alianza entre la Iglesia y el régimen alemán simbolizada por el Concordato.

vil cizaña, ellos y sus protectores ocultos o manifiestos, no permiten que el arcoíris cubra su cielo sino “el nubarrón que presagia luchas religiosas desgarradoras” (MBS 5). Mientras que “se ha erigido en norma ordinaria desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y, finalmente, violarlos” (MBS 6), nuestra moderación no se debe a cálculos de intereses terrenos o debilidad sino a la voluntad de no remover junto con la cizaña alguna planta buena (MBS 5). Pero hoy que la realidad ha arrancado los velos con el que se pretendían disfrazar conforme a un plan determinado los enemigos de la Iglesia, no podemos sino pronunciar: en la hora de la persecución, volved a la genuina y pura fe en Dios donde se funda la moralidad del género humano (MBS 5, 33).<sup>70</sup>

Los dolores de la persecución hacen resurgir, según las reflexiones de Levinas, la intensidad dramática (LEA 4). De pronto, se despierta en el judaísmo y el cristianismo una emoción compartida, una emoción experimentada con relación al mundo que parece contenerlos. La solidaridad judeo-cristiana ya no se vincula a un lazo histórico o a una moral común (LEA 4), sino al descubrimiento de su condición de “extranjeros” en el mundo. La persecución indica una vocación común a la Iglesia e “Israel”, la inquietud respecto a la plenitud natural que se complace en su propio encadenamiento, a través del sentimiento del “extrañamiento” respecto a su condición “natural”.

De este modo, “el desapego del alma no es una abstracción” (AFH 10), la igualdad de todas las almas se sustenta en una capacidad o un poder, “poder dado al alma de liberarse de *lo que ha sido*, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera” (AFH 11).<sup>71</sup> Este poder de liberación o “renovación” del alma se expresa como un “drama místico. La Cruz libera” (AFH 9). Promesa de salvación del cristianismo, rebelión contra la impotencia del hombre ante la naturaleza y el destino trágico del tiempo (AFH 9). Aquella que en momentos del gran peligro, cuando la señal del perseguidor atraviesa con su estigma indeclinable la suerte de ser judío, se torna refugio y esperanza: “Nosotros pasamos al lado de la Cruz, nosotros no vamos hacia ella. Pero este horror sagrado que los hermanos Tharaud han creído observar un día en la de tal niño del gueto polaco, no lo sentimos cuando ‘la sombra de la Cruz’ nos cubre por un instante.”<sup>72</sup> Y dentro de un mundo

---

<sup>70</sup> Aparecen aquí dos metáforas relacionadas al peligro que acecha a la Iglesia y al papel protector de la misma que se repiten en otras encíclicas de Pío XI como en las de su predecesor León XIII, tal como se verá a continuación: las metere(te)ológicas como la de la “tormenta/refugio”, o de la “jardinería” como la de la “simiente/cizaña”. Estas metáforas extraídas de las Escrituras son interpretadas por los Sumos Pontífices en el marco de sus particulares discursos palingénicos.

<sup>71</sup> La “igualdad de todas las almas” adquiere aquí un doble aspecto. Por un lado, como rechazo de una concepción biológico-racial de la humanidad en oposición a la concepción nacionalsocialista. Por otro lado, este rechazo es al mismo tiempo un “poder” positivo: la “extranjería” o trascendencia que se revela en la persecución es una capacidad de “renovación”. La “libertad” del hombre se comprende entonces como un proceso de “liberación” (Hansel 2006: 31). Este proceso a su vez adquiere en el cristianismo de León XIII y Pío XI las connotaciones de un drama místico.

<sup>72</sup> Los hermanos Jérôme y Jean Tharaud, novelistas franceses de tendencia nacionalista, colaboradores literarios de Maurice Barrès y próximos a Charles Péguy, tuvieron una notable influencia durante las

cada vez más hostil, que se llena de *swastika's*, es a la Cruz con puntas rectas y puras a la que levantamos con frecuencia los ojos”<sup>73</sup>.

Naptha/Pío XI: - “La Cruz de Cristo, aunque su sólo nombre haya llegado a ser para muchos locura y escándalo (...), sigue siendo para el cristiano la señal sacrosanta de la redención, la bandera de la grandeza y de la fuerza moral. A su sombra vivimos, besándola morimos” (MBS 31). Quien no está cegado por el prejuicio o la pasión puede notar aquello que luminosamente resplandece más allá de las debilidades y pecados humanos: la luz divina del camino de la salvación con sus saludables enseñanzas encerradas en el Antiguo Testamento (MBS 19), la “pedagogía de la salvación eterna” (MBS 19).

El “extrañamiento” es, según esta perspectiva, un rechazo de la atmósfera propia del “paganismo hitleriano” y de la “moral de los señores”, de la reivindicación de la potencia y el éxito (AMP 3), pero al mismo tiempo es un llamamiento a dichas tradiciones a la búsqueda de su “razón de ser” (LAM 7), a través del “recogimiento”, de su vocación, de su destino (AMP 3), un examen de su “esencia” y su historia entre las naciones (LIRA 4). Esta invocación, sostiene Levinas, no tiene nada de apocalíptico (LEA 3) sino que es la expresión de una perturbación de la conciencia complacida en lo de sí, una prueba moral que exhorta a determinar el carácter particular de la propia “extranjería”, de esta “trascendencia” respecto al mundo y el tiempo, de esta particular “locura”<sup>74</sup> en el contexto de un mundo “desquiciado”. En un mundo hostil lleno de *swastika's* (AMP 3), el antisemitismo pagano representa una amenaza presente, pero a la vez una prueba que llama a la solidaridad judeo-cristiana: a través de la persecución ellas se ven impelidas a reflexionar sobre su “razón de ser” determinando el carácter particular que adquiere su “extranjería” en el mundo y su apelación a la trascendencia.

---

primeras décadas del siglo veinte. Su preocupación por la “vida judía” se plasma en una serie de escritos literarios con no pocas connotaciones antisemitas. Las referencias al “judío extranjero”, o al “judeo-bolchevismo”, se superponen con sus descripciones “pintorescas” de los judíos “tradicionalistas” del este europeo. Su “novela judía” *L’Ombre de la Croix* aparece en 1914 en *L’Opinion*, es publicada en lo de Émile-Paul en 1917, traducida rápidamente al inglés y al alemán, conociendo en Francia un gran éxito durante los años veinte. Esta novela que intenta retratar la vida de las ciudades judías de Hungría y de Galicia con descripciones de sus habitantes, ceremonias religiosas y ritos, tiene fuertes componentes de “exotismo” y antisemitismo (Leymarie 2006).

<sup>73</sup> “Nous passons à coté de la Croix, nous n’allons pas vers elle. Mais cette horreur sacrée que les frères Tharaud aont cru avoir observée un jour chez tel enfant du ghetto polonais, nous ne l’éprouvons pas lorsque ‘l’ombre de la Croix’ nous couvre pour un instant. Et dans un monde de plus en plus hostile, qui se remplit de *swastika's*, c’est vers la Croix à branches droites et pures que nous levons souvent les yeux” (AMP 3).

<sup>74</sup> Levinas se refiere al “sentimiento” de inquietud o extranjería de “Israel” respecto al mundo como “la locura o fe de Israel” [“la folie ou la foi d’Israël”] (LAM 7).

[Naptha/Pío XI se referirá al recogimiento de la Cuaresma, que preanuncia a su vez la pasión, muerte y resurrección de Cristo.]<sup>75</sup>

Naptha/Pío XI: - En el tiempo del recogimiento y la penitencia, en “el sagrado tiempo de la Cuaresma y de la Pascua que hace volver los ojos del cristiano hacia la cruz de Cristo, llenad vuestra alma con la luz que irradia, expresión del espíritu heroico, paciente y victorioso” (MBS 51).

Levinas considera que este sentimiento de “extranjería” en tanto retorno a su vocación o “razón de ser” se vincula en el caso del judaísmo al recuerdo de la “diáspora”. Levinas define el carácter esencial de la diáspora como una “*résignation active*” (LIRA 4). Por un lado, la resignación significa un renunciamiento del judío respecto a un destino político propio. Contra el nacionalismo judío, Levinas preconiza la adaptación a la ciudad. Así también contra el programa de asimilación del judío al Estado-nación apela a un no olvido de su misión histórica. Este último punto se conecta con su rol activo: la historia judía implica la colaboración con los pueblos, la preocupación por el otro incluso en momentos donde resulta difícil tal empresa (LIRA 4). De este modo, el llamado a redescubrir la gravedad de la “razón de ser” judía, en el contexto de la persecución no deriva en el Levinas de los años treinta en una suscripción al programa de asimilación, ni al sionismo, e incluso menos en una definición racial del judaísmo (Caygill 2002: 47). La “resignación activa” que define la diáspora, no deviene en un apaciguamiento de la conciencia en la constatación de una fraternidad religiosa o nacional de los judíos (Caygill 2002: 47) sino, por el contrario, en un paradójico “desarraigo” o “extranjería” que no es negación de sí sino preocupación por los otros.

## II

Sin embargo, ¿cómo comprender la “extranjería” que propone el cristianismo a través de la particular lectura de Pío XI? O de otro modo, ¿cómo se interpreta este “poder” del alma de liberarse de las ataduras del mundo y del tiempo, es decir, cómo se concibe y articula su poder de “renovación”?

[Naptha/Pío XI se sitúa en el centro del escenario y se dirige directamente al público. Su discurso es una advertencia pero también adquiere connotaciones dramáticas, incluso apocalípticas.]

“La catástrofe llegará, tiene que llegar, se avecina por todos los caminos y en todas las formas” (Mann 2006: 550-551).

<sup>75</sup> En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y en relación con el problema del carácter trágico del “tiempo”, Levinas se refiere, por un lado, al judaísmo y su mensaje liberador a través de las figuras del remordimiento, el arrepentimiento y el perdón, descripción de los diferentes aspectos de la *teshuvá*, acto del ‘retorno’, que tiene un lugar central en el ritual y la liturgia de las fiestas del Nuevo Año judío (Hansel 2006: 31), y mediante el cual “el tiempo pierde su irreversibilidad misma” (AFH 9); y, por otra lado, al cristianismo, que opone a la tragedia griega el drama místico de la Cruz y la liberación de cada día por la Eucaristía como promesa salvífica de recomenzar lo definitivo, en “un pasado siempre en juego, siempre vuelto a poner en cuestión” (AFH 9).



Naptha/Pío XI: - La levadura del cristianismo no se ha vuelto ineficaz y puede renovar espiritualmente y rejuvenecer a los que están en la duda y en el error, en la indiferencia o en el descarrío espiritual, en la relajación de la fe o el alejamiento de Dios (MBS 23). ¡Volved los ojos al corazón materno de la Iglesia (MBS 21), en este mundo profundamente enfermo, a menos que queráis que “sobrevenga una enorme catástrofe o una decadencia indescriptible” (MBS 22)! Se ha llegado al punto donde está en juego la salvación o la condenación. Si el tentador o el opresor se acerca con traidoras insinuaciones a que os alejéis de la Iglesia, pronunciad “la palabra del Salvador: *Apártate de mí, Satanás*” (MBS 24). Pues vendrá el día en que se elevará al cielo el *Te Deum* de la liberación, donde los miembros descarriados encontrarán el camino de vuelta a la religión, y con una fe purificada por el dolor, y concediéndoles el Padre la hora del arrepentimiento, aquellos enemigos se dispondrán a luchar en armonía con todos los hombres bienintencionados de las otras naciones y a cumplir la misión del Eterno (MBS 51-52).

Por un lado, este breve homenaje al Sumo Pontífice adquiere las connotaciones de una metanarrativa palingenésica en el contexto de una situación “liminoide”: la identificación de una amenaza, la persecución del “paganismo hitleriano”; la determinación de su lógica o metafísica, la beatificación de lo real o “encadenamiento en el encadenamiento”; y el llamado a la “renovación” (recogimiento y búsqueda de liberación) de la propia tradición y al examen de su “razón de ser”, a partir de la determinación de su vocación o modo de trascendencia, es decir, del establecimiento del carácter particular de su sentimiento de “extranjería” respecto al mundo y, en este sentido, los rasgos específicos de sus propuestas de “liberación”. Por otra parte, la puesta en escena de las palabras de Pío XI en su encíclica de 1937 no sólo sirven como ilustración de las cercanías entre el discurso del Sumo Pontífice y los análisis levinasianos sino que, al mismo tiempo y en un sentido inverso, dejan entrever ciertas connotaciones y rasgos que ponen en tensión el llamado a una herencia en común judeo-cristiana. ¿Esta reacción “antipagana” que uniría al judaísmo y al cristianismo testimonia los lazos profundos de una lucha compartida contra el “paganismo hitleriano” y su “moral de los señores”? ¿Es el cristianismo testimoniado por Pío XI la expresión de un fiel acompañante en el enfrentamiento contra la metafísica o filosofía del “hitlerismo”? ¿Se agota en esta constatación de un “sentimiento antipagano” como testimonio de una rebelión contra el hitlerismo, los alcances de aquella promesa de liberación que atraviesa el discurso “no conformista” de Pío XI? ¿En qué consiste para el Sumo Pontífice la “razón de ser” del cristianismo?

La tesis epocal según la cual el hitlerismo representa un retorno del “paganismo” se ve atravesada por el significado equívoco que adquiere dicho concepto y que vuelve problemático el consenso sobre su sentido y valencia. La posibilidad de una alianza judeo-cristiana a la que Levinas convoca en sus análisis dentro de un contexto signado por el antisemitismo hitleriano resulta incierta tan pronto como se efectúa una indagación más precisa de la “atmósfera” en la que hunde sus raíces la propuesta palingenésica de Pío XI. Para ello resulta necesario incluir las reflexiones del Sumo Pontífice en un escenario más amplio en el que pueda comprenderse de

modo cabal su lucha contra el “paganismo” y su propuesta de “renovación”. Mediante una “puesta en escena” de las reflexiones de este último, los conceptos levinasianos serán puestos en juego, tensionados e interpelados, hasta devenir en invitaciones a una debate “problemático”. ¿No había afirmado el propio Levinas que el más puro homenaje que se le puede rendir a un pensador es hacerlo participar de las preocupaciones actuales? (LAM 6) Poder llevar a cabo una indagación de los alcances de la propuesta de Pío XI y de las propias reflexiones de Levinas sobre la tradición cristiana representada por este último tomando recurso de los debates filosóficos e historiográficos actuales, no se reduce así a un acercamiento anacrónico sino, por el contrario, a un auténtico homenaje o compromiso filosófico para con ellos.

La propuesta palingenésica de Pío XI puede comprenderse con mayor claridad si se vincula con la atmósfera modernista<sup>76</sup> que impregna la Iglesia católica ya a fines del siglo diecinueve. La renovación del catolicismo en el contexto del aceleramiento de los procesos de modernización, fue la expresión de una necesidad de readaptar las enseñanzas cristianas al nuevo orden social y político en el marco de una búsqueda de restauración cristiana de la sociedad (Pollard 1985: 104). La figura de León XIII, que ocupara la cabeza de la Santa Sede entre 1878 y 1903, se torna un símbolo de dicha renovación. El propio Pío XI reconoce su deuda con su predecesor quien supo afrontar según éste los principales problemas a los que se enfrentaba la sociedad de su época. Al comienzo del presente capítulo se hizo referencia a la interpretación de la alegoría levinasiana expuesta en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, extraída de *La montaña mágica* de Thomas Mann, respecto a la figura de Naphta, jesuita representante de la tradición judeo-cristiana, quien sería personificado por León XIII y Pío XI. La posibilidad de un entrecruzamiento entre las reflexiones de ambos pontífices permitirá tender un puente entre el modernismo decimonónico del primero y el discurso “no conformista” de entreguerras del último. Para ello, se pondrán en juego aquellos “nudos problemáticos” a los que se hizo referencia en la Introducción: al “problema del antisemitismo”, expuesto previamente, se sumará el debate sobre la “Modernidad” y los principios del 89, la discusión sobre la tradición marxista y el comunismo, como así también el problema de la “expansión de verdad” o mensaje salvífico. Estos nudos problemáticos serán presentados dentro de la triple articulación del “mito palingenésico”, en el marco de la experiencia de una “crisis de *nomos* comunitario”, y puestos en relación con el “campo magnético” del fascismo. Asimismo, a partir de la puesta en escena de los discursos de ambos pontífices, los conceptos levinasianos referentes a la tradición cristiana vistos previamente serán puestos en juego, resignificados e interpelados en un escenario más amplio al de aquel del “hitlerismo”.

---

<sup>76</sup> Se hace referencia aquí al uso dado por Griffin al término “modernismo” en tanto condena al denominado mundo “moderno”. Este último, como se expondrá más adelante, quedará ligado al denominado “naturalismo impío”.

### 3. Soberanía católica y ‘crisis del *nomos* comunitario’. El peligro de lo *elemental* a partir de la figura de la ‘peste’: persecución y posesión

“Mynheer Peeperkorn (...) ese enorme organismo, ese cuerpo gigantesco (...) ofusca [hasta] la majestuosidad impersonal de la naturaleza” (CEAFe 62).

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) Levinas convoca a las tradiciones de Occidente a un retorno a las fuentes, intuición y decisión originarias, al espíritu de libertad que las anima contra el surgimiento de la filosofía “elemental” del nazismo (AFH 7-8). En sus artículos de *Paix et droit* publicados entre 1935 y 1939, el filósofo apela al espíritu de libertad de la Iglesia, a su sentimiento de “extranjería” respecto al mundo, en su lucha contra el encadenamiento o complacencia a la condición “natural” propia del “paganismo” (LEA 4). Asimismo, en el marco del ascenso del nacionalsocialismo (“el paganismo levanta la cabeza”), de la “barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa”<sup>77</sup>, Levinas invoca al “antipaganismo” propio de la Iglesia, esto es, a su lucha contra el sentimiento de impotencia radical de salir del mundo (LAM 7), contra la plenitud natural del ser que se complace en su naturaleza (AMP 3) o, en otras palabras, contra la beatificación en su naturaleza (LEA 4). Empero, este sentimiento de “extranjería” de la Iglesia que, según Levinas, la define “razón de ser” y “destino” del cristianismo en su lucha contra el resurgir de los deseos “elementales”, debe analizarse en el marco de la metanarrativa palingenésica de León XIII y Pío XI. Para ello, me serviré de las reflexiones levinasianas expuestas en “Los daños causados por el fuego” (1975)<sup>78</sup> con el fin de determinar un hilo conductor capaz de orientar el sentido particular que adquiere la lucha de ambos pontífices contra el “neopaganismo” revivido, como así también establecer la pertinencia, cercanías o posibles equívocos respecto a la convocatoria levinasiana a la tradición cristiana frente al carácter *elemental* de la filosofía del hitlerismo o, en un sentido más amplio, de los movimientos fascistas.

#### I

En su lección talmúdica “Los daños causados por el fuego”, Levinas aborda el problema del poder soberano, en particular la relación entre la justificación de la soberanía y la función (y justificación) de la violencia, tomando recurso de tres metáforas extraídas del texto del Tratado *Baba Kama* (60a- 60b): el fuego, la epidemia (que se identificará con la “peste”)<sup>79</sup> y el hambre. La amenaza de la peste como metáfora apoya la justificación de la soberanía como

---

<sup>77</sup> “barbarie arrogante installée au coeur de l’Europe” (LAM 6).

<sup>78</sup> Según refiere Soedade López Campo, traductor al español de “Los daños causados por el fuego”, esta lección fue “pronunciada en París, el 9 de noviembre de 1975, en el curso del XVI Coloquio de los Intelectuales Judíos en lengua francesa dedicado a la Guerra y a su lugar en la traducción judía (...) [en el que] se abordaba cómo coexiste una liturgia eminentemente pacifista con una realidad bélica feroz en el Estado de Israel del momento” (DCF 150).

<sup>79</sup> Levinas se refiere a la figura de la “epidemia” (*épidémie*). Se identificará esta noción con la de “peste” que cumple la misma función simbólica y que representa una de las metáforas principales utilizada en los discursos de León XIII y Pío XI que se analizarán en el presente capítulo.

“retorno a sí” o regreso al “hogar” (una patria, una casa, un foro interno) frente al peligro que se cierne sobre aquellos que se hallan a la intemperie en la hora del terror, es decir, ante la exterioridad peligrosa. Este modo de justificación de la soberanía como “refugio” que toma recurso de la figura de la peste en tanto fuerza elemental y función “metafórica” de una violencia más allá del ámbito racional que se cierne sobre los hombres puede servir como eje conductor para desplegar los discursos palingenésicos de León XIII y Pío XI y, con ello, sus diagnósticos sobre el proceso de “degeneración” comunitaria y los rasgos particulares de sus propuestas de “renovación”.

Empero, resulta importante detenerse brevemente en esta compleja relación entre violencia y justificación de la soberanía. El recurso a la metáfora de la peste como fuerza elemental amenazante deviene en el contexto “crítico” de renovación palingenésica cristiana una apelación a una violencia conservadora pero también a una violencia fundadora. El “mito palingenésico” cristiano articulado en torno a aquella metáfora convoca a la conservación del “reino de Cristo” pero también es un llamado a la fundación de un nuevo orden. El “poder soberano” de la Iglesia en el periodo que va desde la asunción de León XIII en 1873 hasta el fallecimiento de Pío XI en 1939 debe reestructurar sus propios fundamentos de legitimación dentro de un nuevo contexto. Este contexto atañe asimismo a la propia posición de la Iglesia que sufre importantes cambios durante más de sesenta años: desde la confiscación y propiedades eclesiásticas en el periodo previo a la asunción de León XIII, la disputa entre la Iglesia y el Reino de Italia en torno la “cuestión romana”, el acercamiento de la Iglesia y el Estado italiano durante la Gran Guerra, hasta los Pactos de Letrán de 1929 con el régimen de Mussolini (previos a los pactos con la Alemania de Hitler y la Austria de Dollfuss) y el reconocimiento del Vaticano como Estado soberano. Estos acontecimientos determinan los alcances efectivos del debate en torno al “poder soberano” de la Iglesia como institución.

Sin embargo, el objetivo del presente apartado será exponer la articulación de los discursos palingenésicos de ambos pontífices en el marco de una continuidad “metanarrativa” que toma recurso de la metáfora o figura de la peste, para dar cuenta de un conjunto de “nudos problemáticos” referidos previamente. Esto no supone, sin embargo, desconocer la importancia del contexto histórico en el que se inscriben sus diagnósticos o propuestas así como las connotaciones o significados que adquieren en sus contextos de enunciación. Por otra parte, esta puesta en escena permitirá medir los alcances de las reflexiones levinasianas concernientes a la tradición cristiana y en relación con los interlocutores escogidos.

## II

“Lo que viene ahora es más angustioso. Hay una infiltración de la noche en el día. No se habla más de fuego, se habla de epidemia. La lucha de los médicos contra la epidemia es menos clara que la de los bomberos contra el fuego. Lo elemental, lo incontrolable está al otro lado de la guerra todavía visible: la epidemia se extiende por todas partes, sus fronteras no están circunscritas” (DCF 169).

Antes de exponer el carácter y sentido particular que adquiere la metanarrativa palingenésica de León XIII y Pío XI resulta fructífero volver a las reflexiones levinasianas sobre la guerra y la

violencia justificada en “Los daños causados por el fuego”, las cuales pueden servir de herramienta analítica para las indagaciones posteriores. Dichas reflexiones serán examinadas, al mismo tiempo, en relación con los análisis levinasianos sobre la “revelación del ser (...) que la guerra y la posguerra nos han permitido conocer” (DE 79) en *De la evasión* (1935), tal como ha sido sugerido ya por Rodolphe Calin en *Levinas et l’exception du soi* (2005).

“Los daños causados por el fuego” no sólo es una reflexión sobre la “esencia” de la guerra (Calin 2005: 73) sino también sobre la justicia o justificación de la violencia, de la “violencia justificada”.<sup>80</sup> Calin considera que este estudio es la ocasión de una meditación “sobre un más allá de la guerra, es decir, una posible locura o irracionalidad de donde procedería la razón de la guerra, y en la cual ella estaría amenazada de sucumbir”<sup>81</sup> (Calin 2005: 73). En el marco de su lectura talmúdica Levinas analiza, en primer lugar, las justificaciones racionales de la violencia, aquellas del orden de las causas, de la distinción, de las reglas. Pero a continuación se aventura un paso más allá para indagar en el límite de la violencia racional aquel Elemento abisal o “místico” de donde proceden las fuerzas incontrolables y donde hunde sus raíces la violencia justificada: “abismo entreabierto como una locura que duerme con sólo un ojo en el corazón de la razón” (DCF 164), “abismo que se abre a épocas excepcionales (...) a menos que no esté siempre entreabierto” (DCF 164). Si la justificación racional de la violencia puede establecer los contornos precisos entre la “claridad del día”, y las “tinieblas de la noche” en tanto suspensión de la justicia, es decir, puede constatar la presencia de una violencia “a pleno día” juzgada en el terreno de la mera razón, el abismo abierto por el Elemento puro señala la posibilidad de una violencia autorizada en los “límites” de toda razón y donde existe “una infiltración de la noche en el día” (DCF 169). En el contexto de esta aproximación, la “peste” se presenta como una figura del Elemento puro, una expresión figurativa de “lo elemental, lo incontrolable [que] está al otro lado de la guerra todavía visible: la epidemia se extiende por todas partes, sus fronteras no están circunscritas” (DCF 169). La peste en tanto expresión de una violencia elemental, figura más allá de la razón, se infiltra no obstante en el orden de la luz, del orden creado y reglado. Violencia más allá de la justicia razonable, pero violencia que se justifica expresándose. Pues en tanto figura de una fuerza en los límites de la mera razón forma parte, sin embargo, del orden simbólico y expresivo. La peste como figura y expresión metanarrativa de una violencia justificada sigue perteneciendo a la “fuerza de la ley”, más allá de su apelación al (des)orden “natural”. Esta metáfora expresiva toma recurso de una “fuerza elemental”, espacio del desorden o elementalidad mística, para justificar el orden de la luz, el orden creado.

Al mismo tiempo, la salvación o sanación a la que convoca esta “pura amenaza” de la peste se revela como el llamado a un retiro o entrada en el propio hogar, el retorno al hogar propio o espacio soberano, sea cual fuere este espacio de propiedad soberana. La patria, la casa, el fuero interno, o como lo expresan León XIII y Pío XI, el refugio de la Iglesia, devienen una “interioridad aterrorizada” la cual, sin embargo, se considera preferible a la condición de

---

<sup>80</sup> Véase: Derrida 1997.

<sup>81</sup> “sur un au-delà de la guerre, c’est-à-dire une possible folie ou irrationalité d’où procéderait la raison de la guerre, et dans laquelle elle serait menacée de sombrer” (Calin 2005:73).

intemperie. Reaparece así la figura del “perseguido” y su conminación a una “interioridad” abrumada por el peso de la amenaza. Se puede percibir aquí la cercanía entre las reflexiones levinasianas sobre la amenaza de la epidemia o peste y la situación de encierro o condición trágica del judío que Levinas advierte en el periodo de entreguerras, en la fatalidad del “estar remachado a sí” a la que lo somete la persecución hitleriana. Condición de “perseguidos” en la que parece confluír, tal como se expuso previamente, la alianza judeo-cristiana que Levinas avizora en la segunda mitad de la década del treinta.

Sin embargo, el análisis de Calin sobre la lectura talmúdica levinasiana puede aportar la vía de una complejización de esta figura de “interioridad amenazada”. Si bien Calin observa que no se detendrá en la dimensión política de esta lectura sino en las dificultades de la ontología levinasiana del sujeto que pueden derivarse de ésta, se intentará en un juego invertido extraer la dimensión política de la interpretación que Calin propone sobre dicha ontología. Se puede advertir una confluencia entre las reflexiones levinasianas de los artículos aparecidos en *Paix et droit*, en particular aquellas referentes al problema de la condición del judío como “remachado a sí” y su búsqueda de una salida frente a la amenaza hitleriana, y la preocupación en *De la evasión* por analizar la posición ontológica del sujeto movilizado y “anclado a sí”, como su necesidad de salir de tal encadenamiento. Esta confluencia se puede comprender como una articulación entre dos momentos: por un lado, la figura de una “interioridad aterrorizada” y “remachada a sí”; por el otro, un llamado a una trascendencia o excedencia respecto a esta condición trágica. En relación con el segundo momento Levinas distingue en *De la evasión* entre la búsqueda de una excedencia más allá del ser y una trascendencia anclada aún al ser. Con relación a esta última posibilidad, el filósofo advierte un punto de intersección entre la “interioridad aterrorizada” y la salida de sí como trascendencia “remachada al ser” en el fenómeno de la “movilización” (Calin 2005: 74). Como si el retorno trágico a sí de la interioridad amenazada pudiese ser la ocasión de una movilización de un sujeto anclado a sí mismo. Esta movilización adquiere ribetes dramáticos cuando se la considera en relación con la situación del judío en la Europa de entreguerras y la fatalidad a la que se ve conminado por la persecución racial. La movilización sería en este contexto la expresión de un exilio forzoso y como el vaticinio trágico de los cuerpos transportados a los campos de concentración. El llamado a la trascendencia sería aquel del perseguidor que gravaría con el dedo acusador un estigma en el cuerpo de su víctima.

Pero este llamado a la trascendencia anclada en el ser podría surgir, no obstante, de la misma interioridad amenazada, como la constatación de una “revelación ontológica” en la persecución. La “interioridad amenazada” descubriría en su condición de perseguida el carácter propio de su “existencia”, como una liberación que surge de la propia interioridad. Repliegue como reafirmación de lo de sí, aceptación del encadenamiento a sí mismo como un triunfo, vuelta a la interioridad como complacencia en el propio lugar, en la posición soberana. Justificación así del retorno a una soberanía segura de sí mediante una posición legitimada por la condición de perseguido.<sup>82</sup> Pero esto es precisamente lo que Levinas rechaza en los artículos

---

<sup>82</sup> En *El final de la modernidad judía*, Traverso analiza críticamente el pasaje desde el reconocimiento y valoración positiva de la “judeidad” tras su estigmatización por el prejuicio antisemita hacia una sacralización de la víctima a través de un “ethos particularista” que puede volverse cómplice de las

de *Paix et droit* al considerar que la situación trágica del judío en su “estar remachado a sí” es la ocasión para recordar su destino de “extranjero” en el mundo, extrañamiento de sí en tanto memoria de la diáspora.<sup>83</sup> No obstante, es necesario detenerse en otro punto importante relacionado con la articulación entre una “interioridad amenazada” y una trascendencia anclada al ser que sugiere el fenómeno de la movilización descrito en *De la evasión*.

En el artículo de 1935, Levinas se refiere al fenómeno de la guerra o, más específicamente, al problema de la “movilización” tras la experiencia de la guerra. Nuevamente el eje se traslada desde una meditación de la guerra hacia aquello que está más allá de ésta y de donde procede la razón de la misma. La experiencia de la guerra enseña que el sujeto soberano replegado en sí frente a la amenaza puede quedar o ser preso de una “identidad movilizable”. La conquista de la posición soberana en la guerra, en el marco de una interioridad amenazada, se revela como una llamada que grava el lugar del sujeto con el peso y a la medida de la brutalidad y seriedad del ser (DE 79). En la guerra, el sujeto soberano replegado en sí “adquiere la conciencia punzante [en su búsqueda de salvación] de la realidad última cuyo sacrificio se le pide. La verdad elemental toma el sabor indecible de lo absoluto. La verdad elemental de que *hay ser- ser que vale y que pesa*” (DE 79) le confiere una tarea que debe asumir de modo irremisible. El llamado a la protección o refugio de la interioridad atemorizada se anuncia como el ingreso de lo “elemental” en el orden soberano que habría buscado asegurarse por sí mismo la impasibilidad frente al peligro que lo acecha. La “movilización de la guerra” anuncia la penetración de una “verdad elemental” que yace tras la racionalidad del fenómeno bélico. El llamado a la salvación revela el carácter místico de la violencia guerrera, la cual se presenta como una violencia justificada que acomete con su peso destinal a la interioridad amenazada. La experiencia de la movilización que la guerra y la posguerra nos han enseñado, afirma Levinas, permite entrever esta articulación entre la posición soberana y razonable del sujeto, y lo *elemental* que se infiltra en el “orden del día”, elementalidad del ser o llamado del ser como elementalidad destinal que remacha al sujeto a sí mismo. La búsqueda de salvación que subyace a la experiencia de una interioridad amenazada señala así el ingreso de “lo elemental” en el orden razonable de la guerra, violencia elemental que (se) justifica (en) la movilización de aquello que encerrado en sí parecía garantizar una posición inamovible. De modo que la idea de una guerra irracional o violencia en los límites de la mera razón, usando los conceptos de “Los daños causados por el fuego”, no es solamente aquella de una guerra nocturna fuera de la razón sino de una en la que la noche de la locura es una “noche en pleno día” (Calin 2005: 76).

---

nuevas relaciones de dominación y exclusión. La inversión desde el reconocimiento de la alteridad “amenazada” hacia la producción de un “conformismo” fundamentado en la sacralización del otro como fuente de legitimación de una nueva estructura de dominación fue una preocupación central de la obra levinasiana. Levinas advierte en sus escritos ético-políticos la amenaza siempre latente de la *sustancialización* de la alteridad y su dialéctica *elemental*. En este sentido, Traverso destaca la participación del filósofo francés en la denominada “modernidad judía” del siglo XX que fuera, según el autor, “el principal foco del pensamiento crítico del mundo occidental” (Traverso 2014: 13).

<sup>83</sup> Tal como fue expuesto previamente, Levinas no suscribió en los años treinta al programa de asimilación, ni al sionismo, e incluso menos a una definición racial del judaísmo (Caygill 2002: 47).

Ahora bien, del plano ontológico del sujeto al plano de la política, este análisis sugiere un particular anudamiento entre la situación de peligro, la experiencia de un retorno a sí por parte de una “interioridad amenazada” y la búsqueda de una salvación como movilización anclada a la elementalidad del ser. Esta triple articulación puede ser pensada en relación con la metáfora bio-teológica de la peste que servirá como hilo conductor para analizar los discursos de León XIII y Pío XI. La peste como fuerza elemental parece anudar eficazmente esta relación entre una “interioridad amenazada” y la apelación a una búsqueda de trascendencia como salvación dentro de la metanarrativa palingenésica cristiana.

### III

En “Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón” Derrida advierte sobre el intrincamiento en el discurso religioso cristiano entre la apelación a la salvación y el recurso o invocación a la sanación: “¿se puede disociar un discurso sobre la religión de un discurso sobre la salvación, es decir, sobre lo sano, lo santo, lo sagrado, lo salvo, lo indemne, lo inmune (...)?” (Derrida 1997a: 9). El llamado de León XIII y Pío XI a la regeneración de la cristiandad apelando al Reino de Dios se efectúa en el marco bioteológico de un diagnóstico de la crisis que atraviesa a la humanidad como de la necesidad de encontrar un remedio para la enfermedad que afecta al “cuerpo de Cristo”. En “nombre de Dios”, crédito otorgado a un pacto con la divinidad pero crédito que se expresa como una *poiética* de lo social a través del mito palingenésico de renovación cristiana hilvanado por la figura de la peste como un auténtico mito positivo. El carácter palingenésico de la metáfora de la peste articula y promueve su propia historización, se despliega como una historia del mal, de sus figuras y de su insistente pervivencia pero también de los caminos de la salvación, del bien, de la sanación. La apelación a la autoridad divina no debe desligarse de esta *poiesis* cristiana moderna que se expresa historizando e invitando a la historización, “más acá” del dogma testamentario, bajo un patrón estético de lo social. En este sentido, la remisión a la “ley divina” por parte de ambos pontífices se halla estéticamente mediada por aquella metáfora, como así también por otras figuras expresivas, y su fiduciariedad no puede desligarse de una “estética del crédito”. Por tal motivo, la peste como metáfora “bioteológica”<sup>84</sup> sirve de eje expresivo para desplegar los discursos de restauración o renovación. Estos discursos promueven una auténtica movilización de la “interioridad amenazada” bajo la égida del carácter elemental al que invita dicha metáfora. La elementalidad de la peste y su fuerza metafórica se infiltran no sólo como una amenaza exterior sino que alcanzan el corazón mismo de la posición soberana. Pues en tiempo de epidemia la violencia mortífera no sólo puede subir por las ventanas e invitar a cerrar las puertas y tapiar las ventanas desde el exterior, sin salida de la interioridad (DCF 171), sino que puede amenazar en el seno mismo del refugio despertando la obsesión terrorífica de la descomposición, terreno fértil para la movilización. Doble coacción que oscila entre la exterioridad peligrosa de la guerra externa y la pulsión amenazante de la guerra intestina, o

---

<sup>84</sup> Así como la experiencia de una crisis de “nomos” comunitario remite al concepto de “fuerza de ley” y, por ende, más allá del ámbito natural, al ámbito simbólico del derecho, de la política y de la moral, la “peste” como metáfora “bioteológica” remite a la idea de una “vida” más allá de la vida “natural”, llamada “animal” o “biológica” (Derrida 1997a: 82), a un orden de “sobre-vida” al que debería subordinarse la vida natural.



como afirma Burton Russell, la persecución o la herejía (Burton Russell 1994: 78). Imposibilidad del aislamiento en la casa de oración (DCF 175), en un llamado activo a la restauración, renovación o salvación del orden soberano.

#### IV

En la lección talmúdica “Desacralización y desencantamiento”<sup>85</sup> (1971) y en el marco de un análisis sobre la relación del judaísmo con lo “sagrado”, Levinas alude a dos ejemplos que pueden servir, por un lado, como figuras expresivas de la lógica de la peste y su fuerza metafórica y, por otro, como expresión del proceso identificatorio que subyace al carácter orgánico-espiritual de dicha amenaza. El filósofo remite a “la famosa rana que invadió Egipto como la segunda de las plagas (...) ¿se trata de una enorme rana que ocupa todo Egipto? Algo así habría sido terrible, pero se parecería a un ‘*El cadáver de Amédée o cómo desembarazarse de él*’ de Ionesco (...) la invasión de la vida por los deshechos de ésta (...) proliferación del Mal (...) una rana o el Mal” (DD 109-110). Entre la plaga de Egipto y el cadáver de Amadeo se esboza el doble sentido de la amenaza orgánico-espiritual de lo “elemental”: la *persecución* y la *posesión*. Levinas prosigue: “No hubo más que una rana y, tan pronto como croó, todo Egipto se lleno de ranas” (DD 110). El peligro de una fuerza elemental que irrumpe contra la Iglesia católica y se instala, al mismo tiempo, en el corazón mismo de la cristiandad, en sus entrañas, despierta el temor por la contaminación de su “hogar protector”, por el asalto mortal contra el cuerpo de Cristo. A menos que, como sugiere Levinas en su lectura talmúdica, esta amenaza derive de la “degeneración misma de lo sagrado. Lo sagrado que degenera es peor que lo sagrado que desaparece” (DD 110).

¿Se pueden medir los alcances de la metáfora bio-teo-lógica” de la peste contra el “neopaganismo” revivido en el discurso cristiano de León XIII y Pío XI? ¿Puede Levinas ser consciente de la extensión de esta metáfora elemental y su relación con la soberanía de la Iglesia católica? Una parte de los alcances de esta metáfora será analizada en el presente capítulo cuando se pongan en escena los discursos de ambos pontífices. Ello pondrá a su vez en tensión los conceptos utilizados por Levinas para convocar a una alianza judeo-cristiana frente al resurgimiento del denominado “paganismo” hitleriano.

#### 4. El peligro de lo *elemental*: del ‘naturalismo impío’ a la diabolología

##### I

En las primeras encíclicas de sus pontificados, tanto León XIII como Pío XI expresan su preocupación por la experiencia de una crisis del *nomos* comunitario que pone en peligro la integridad del cuerpo colectivo. La experiencia de León XIII de una degeneración o corrupción social ante el proceso de modernización en las últimas décadas del siglo diecinueve, se manifiesta en su interés por diagnosticar los males que afectan a la humanidad y por proponer los remedios necesarios para alcanzar la restauración o renovación del reino de Cristo. En su

---

<sup>85</sup> Esta lección fue pronunciada por Levinas en París el 1 de noviembre de 1971 (NdT a: DD 83).

encíclica *Quod Apostolici Muneris* (1878) el Sumo Pontífice se refiere a las fuerzas desatadas por todo el orbe o a las sombras que se exponen a plena luz para derrocar todo el orden social convocando al poder protector de la Iglesia y su fuerza curativa. Ese mismo año, en su encíclica *Incrustabiliti Dei consilio* propone como objetivo de su magisterio recristianizar la sociedad y el mundo contemporáneo (Laboa 2003: 56).

Por su parte, al comienzo de su pontificado y en el marco de las “perturbaciones” de posguerra, Pío XI advierte en su encíclica *Ubi arcano Dei consilio* (1922) sobre la amenaza que se cierne sobre los pueblos y naciones, llamando a la “restauración de una sociedad corrupta y esclavizada por los males del mundo moderno”<sup>86</sup>. La disgregación, la corrupción, la enfermedad, contaminan desde el interior al organismo social y afectan todos sus miembros, expandiéndose junto con la perturbación y el caos. Tal proceso de degeneración no hace más que convocar al “Divino consolador y médico de las enfermedades humanas” (UAD 19), Dios salvador, y su brazo ejecutor, la Iglesia. Un año más tarde, en su encíclica *Rerum Omnium Perturbationem* (1923) señala los “tiempos peligrosos” que vive la sociedad y recuerda el mensaje de su encíclica previa *Ubi arcano Dei consilio*: los males y trastornos que sufre el mundo hunden sus raíces en las almas de los hombres, por lo cual no hay mejor remedio que la asistencia del médico divino Jesucristo y los medios que ha dispuesto en manos de la santa Iglesia (ROP 1).

[Entrada en escena de Naptha/León XIII, representante del catolicismo y de formación jesuita.<sup>87</sup> De porte aristocrático, alto, pálido, delicado, elegante (Kertzer 2002: 223). El anciano se ubica en el centro del escenario, a su derecha lo hace Naptha/Pío XI. En su discurso se exhibe la “lucha contra la magia de la montaña oponiéndole la disciplina de la Iglesia” (CEAFé 136). Se enfrenta asimismo a la cultura latina de los franceses, identificada con la francmasonería<sup>88</sup> (CEAFé 136).]

[Momento de silencio]

Naptha/León XIII: - Davos, ciudad de enfermedad y de muerte. Una plaga mortal se ha inmiscuido por las fibras de la sociedad llevándola al borde del colapso. Resulta necesario buscar los remedios más eficaces para restaurarla y así escapar a los

<sup>86</sup> “restoration of a society corrupted and enslaved by the evils of the modern world” (Pollard 2008: 81-82).

<sup>87</sup> Si bien León XIII se había formado en el colegio jesuita de Viterbo no formó parte de dicha orden. El Sumo Pontífice se halló próximo, por el contrario, a la congregación salesiana. La caracterización del personaje de “Naptha/León XIII” obedece aquí fundamentalmente a la escena alegórica propuesta por Levinas en su artículo de 1933, extraída de la novela *La montaña mágica* de Thomas Mann.

<sup>88</sup> Tal como se verá más adelante, el debate de León XIII contra la francmasonería se extiende a una crítica más amplia de la denominada “Modernidad”, desde las Reformas religiosas y el surgimiento y consolidación de las monarquías absolutas en el siglo dieciséis, pasando por el proceso revolucionario francés del siglo dieciocho, hasta el proceso de secularización liberal, el fenómeno de la “modernización” y sus implicancias en la “cuestión social”, como así también el avance del socialismo, comunismo y anarquismo, en las últimas décadas del siglo diecinueve y principios del veinte.

peligros que la amenazan (QAM 1). [Se estremece] ¿No se escucha la voz del profeta que nos impulsa a alzar nuestra voz como trompeta? (QAM 1)

Naptha/Pío XI: - Conflictos por excesos de violencia se multiplican y parecen amenazarnos aún de peores peligros (UAD 4). Las sombras de la guerra se extienden aún en tiempos de paz. El remedio tarda en venir y la crisis deviene cada día más intolerable (UAD 18). A las enemistades externas se suman las discordias intestinas que ponen en peligro los regímenes políticos y la sociedad misma (UAD 20). El mal de la violencia se infiltra hasta las raíces más profundas de la sociedad y tal como la enfermedad de un organismo se expande y compromete necesariamente todos los miembros (UAD 23-24). Las fuerzas desatadas por el orbe parecen anunciar finalmente el retorno de la barbarie (UAD 25).

[Sonidos de tambores. Aparece en el horizonte, aproximándose a Davos, una silueta de gran tamaño. Se divisa a lo lejos, acompañada del repiquetear de campanas y al compás de tambores. “Hay instrumentos que no tienen otro objetivo que el sonido en cuanto tal: el tambor (con eso angustioso que trae) y sobre todo la campana, que rompe el silencio y llena el espacio de algo que viene de allá” (E1<sub>1</sub> 90).

Llega a la ciudad la figura de Mynheer Peepekorn acompañado por el personaje de Claudia Chauchat. Peeperkorn es una especie de cuerpo gigante, una “personalidad borrosa”, “magnético” pues “ejerce un gran poder de atracción” (Mann 2006: 810). Su presencia tiene un aspecto “distinguido, alejado de lo burgués, un aire en parte popular y obrero, en parte intemporal, eterno como un busto clásico” (Mann 2006: 845). La figura queda instalada al fondo del escenario. Claudia Chauchat se retira. Naptha/Pío XI retoma su discurso.]

Naptha/Pío XI: - Sea nuestra tarea principal medir la gravedad de la crisis, buscar las causas y sus orígenes y aplicar el remedio apropiado (UAD 7).

Naptha/León XIII: - ¿Qué plaga se cierne sobre el suelo corrupto de Davos? ¿Dónde encontrar el origen del presente mal?

[Naptha/León XIII y Pío XI reflexionan sobre los orígenes del mal y la decadencia que se cierne sobre la ciudad.]

Naptha/León XIII: - Desde que el espíritu cristiano se vio desplazado por un *naturalismo impío* que declaró la guerra a lo sobrenatural, la sociedad se vio presa de la beatificación de lo real.

[Castorp/Levinas escucha las últimas palabras Naptha/León XIII. Mira la figura de Peeperkorn sobre el fondo.]

Castorp/Levinas: - [Reflexiona en voz alta sobre las palabras del Naptha/León XIII. En ellas vislumbra la lucha del cristianismo contra la sensación de “arraigo” al mundo o complacencia en la naturaleza, propia del paganismo] Sensación de “desarraigo” que se enfrenta a la complacencia en la naturaleza, a la plenitud natural del ser, una

lucha contra una barbarie instalada plácidamente en lo real (AMP 3). Vocación de “extranjería” de la Iglesia respecto al mundo, cuestionamiento del orden natural por una cierta moral o, mejor aún, una metafísica que impulsa a una salida de tal encadenamiento, una revuelta contra la Naturaleza (LEA 4). [Sale de escena]

En el presente apartado se analizará el particular significado que adquiere la “revuelta contra la naturaleza”, que Levinas adscribe al cristianismo, en los discursos palingenésicos de León XIII y Pío XI. Para ello será necesaria una ampliación de la perspectiva desde el nudo problemático del antisemitismo y la posición de Pío XI en su encíclica *Mit brennender Sorge* de 1937, hacia otros aspectos problemáticos que subyacen a la lucha cristiana de ambos pontífices contra los “poderes de la naturaleza”.

Desde la constatación de un retorno de la “barbarie” en el “neopaganismo” hitleriano a la experiencia de un desafío lanzado por los “poderes de la naturaleza”, el discurso de León XIII y Pío XI se articula esta vez en torno a una figura de rasgos difusos: la del “naturalismo impío”. Esta figura es la personificación de una amenaza que pone en peligro los fundamentos del orden cristiano, amenaza elemental que sirve como hilo conductor para articular sus discursos palingenésicos. En este sentido, el “naturalismo impío” puede ser interpretado como una de las caras “visibles” o “rostro multiforme” de la peste. Al mismo tiempo, la metáfora bioteológica de la peste otorga la fuerza expresiva para la resignificación del denominado “naturalismo impío”.

## II

Tal como fue expuesto previamente, el mito o metanarrativa palingenésica se constituye en parte como un diagnóstico sobre la pérdida o degeneración del *nomos* comunitario. Los “síntomas” de esta degeneración se determinan a partir de una identificación de ciertas figuras de la alteridad que simbolizan la antítesis de los valores considerados propios de la comunidad sana. Estas figuras pueden adaptarse de acuerdo a determinados contextos o acontecimientos pero permanece, no obstante, el modo de identificación del potencial “enemigo”: la constatación de un estigma en el cuerpo o en el “espíritu” de ciertos grupos que representan los síntomas de la decadencia; agentes y expresión de la corrupción comunitaria.

La historia del cristianismo ha conocido una gran variedad de mitos positivos relacionados con la presencia de una amenaza que pone en peligro la pervivencia del orden cristiano. Entre estas figuras se escogerá aquella cuya potencialidad en el imaginario religioso persiste con una profunda eficacia: la figura del “diablo” o del “Maligno”.<sup>89</sup> La obsesión por el “retorno del paganismo o de la barbarie” se enlaza, bajo esta nueva configuración, con el peligro de lo demoníaco. La amenaza retorna bajo el signo de la persecución externa pero también de la posesión interna, esto es, de la posibilidad de una tiranización del alma del cristiano en manos del mandato demoníaco. Empero, con vistas a medir el alcance de dicha perspectiva en los

---

<sup>89</sup> Cabe recordar que en la lectura talmúdica levinasiana “Los daños causados por el fuego”, la figura de la peste o epidemia en tanto amenaza de lo “elemental” se hallaba entrelazada con el peligro de la presencia inminente del “ángel exterminador” (DCF 170).

discursos de León XIII y Pío XI resulta necesario detenerse brevemente en algunas consideraciones generales sobre el pensamiento demonológico cristiano.

El pensamiento “diabólico” cristiano ha conocido a lo largo de su historia una compleja genealogía que acompaña el intrincado proceso histórico del propio cristianismo. En este sentido, escapa a los alcances y objetivos de la presente investigación la búsqueda de una reconstrucción de las múltiples configuraciones que la figura del “Maligno” ha adoptado en el pensamiento cristiano. Por el contrario, se señalarán sólo algunos puntos relevantes que pueden servir como índices para comprender el análisis de León XIII y Pío XI respecto a la “amenaza” del denominado “naturalismo impío”.

En *Los demonios familiares de Europa*, el historiador Norman Cohn analiza las ideas acerca del Diablo y su poder en el pensamiento cristiano europeo, en particular durante el primer cristianismo y la Edad media. Con relación al Antiguo Testamento, Cohn afirma que no existen suficientes indicios de la figura del Diablo ni “de una conspiración de hombres sometidos a inspiraciones diabólicas” (Cohn 1980: 90). Algunos de los demonios que aparecen allí son resabios de religiones anteriores al culto de Yahvé y no señalan la presencia de Satanás como el gran oponente de Dios ni como la suprema representación del mal. En ocasiones, por el contrario, Satanás aparece más como un cómplice de Yahvé y no como su antagonista. Solamente con el cambio en las ideas de la naturaleza divina, en particular la transformación del dios tribal en señor del universo, y la incongruencia que suponía la idea de un dios directamente responsable del mal, es que comienza a delinearse la posibilidad de un ámbito separado y personificado por Satanás (Cohn 1980: 90-91). Cohn menciona que sólo en los Paralimpómenos del siglo IV antes de Cristo parece sugerirse la existencia de Satanás como principio del mal, ya no como una función de la personalidad divina sino como un ser autónomo (mencionado sin un artículo, como nombre propio) en tanto adversario de Dios y capaz de tentar a los hombres a pecar contra él (Cohn 1980: 91-92)<sup>90</sup>. Desde el siglo II antes de Cristo hasta el siglo I se desarrolla todo un *corpus* de literatura que se llamó a veces apocalíptica y otras, apócrifa, que hacía referencia a espíritus malignos que parecen conspirar contra el plan divino para el mundo bajo el mando de un jefe llamado Belial o Satanás (Cohn 1980: 92-93). En algunos de estos escritos aparece incluso una idea central para el imaginario cristiano posterior: la idea de que el Diablo cuenta con servidores entre los hombres, con colaboradores humanos demoníacos, “Hijos de las Tinieblas o de Belial” enfrentados a los “Hijos de la Luz” (Cohn 1980: 94).

Sin embargo, Cohn afirma que esta demonología presente en los libros apócrifos como en otros manuscritos aparece de forma modificada en el Nuevo Testamento. En los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas de San Pablo, el Apocalipsis, la figura de Satanás y sus huestes demoníacas tienen un papel más definido, como enemigos de Jesucristo y sus seguidores, los cuales conspiran sin cesar para seducir a estos últimos, apartarlos de su reino y

---

<sup>90</sup> Burton Russell advierte sobre la compleja transformación de “Satán” desde una sombra o función de Dios a su personificación como Príncipe del Mal, así como las controversias en torno a la soberanía divina derivadas de tal demonología en el Antiguo Testamento y la “literatura apocalíptica” (Burton Rusell 1994: 56-60).

arruinarlos en cuerpo y alma. El mundo parece dividirse así entre el reino de Satanás, que busca impedir que el reino de Cristo se extienda, y el reino de Cristo cuya misión es destruir al primero. Como en los textos apócrifos, el Diablo del Nuevo Testamento está secundado por demonios menores que se manifiestan en diversas enseñanzas opuestas a la religión de Cristo, como el judaísmo, el paganismo, o líneas heréticas (Cohn 1980: 94-95). Un elemento importante en esta lucha entre ambos reinos es aquel de la “salud” de los seguidores de la fe cristiana: mientras que los demonios pueden causar trastornos en el cuerpo y el alma de las huestes de Cristo, mucho de los milagros de Jesucristo consisten en curar esos trastornos como acciones que debilitan el poder de Satanás (Cohn 1980: 95-96). El poder de sanación se entrecruza así con la posibilidad de la salvación. A lo largo de la historia de la Iglesia primitiva y con la elaboración de la teología cristiana, la figura del Diablo y los demonios menores se ven integrados gradualmente al núcleo doctrinario de la caída, el pecado original y la redención del hombre a través de la crucifixión, no sin controversias interpretativas (Cohn 1980: 96-97).

Uno de los aspectos centrales del relato demonológico cristiano remite al origen de la figura del Diablo. Según Jeffrey Burton Russell en *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del bien y del mal en la historia*, el Nuevo Testamento hereda de la tradición apocalíptica previa ciertas ideas sobre el Diablo, entre ellas, la concepción según la cual el Maligno es un ángel caído, líder de un ejército demoníaco y príncipe del mal (Burton Russell 1994: 65; Muchembled 2002: 15). En relación con su condición de ángel caído, un rasgo central sobresale en la explicación de la causa de su caída: cuando la voluntad de Satán pecó, su primer pecado fue el de la soberbia (Burton Russell 1994: 137; Muchembled 2002:23). A ella se unen, no obstante, la envidia, la mentira, la lascivia y los demás pecados (Burton Russell 1994: 137).

Otro aspecto central atañe ya no al origen de la figura del Diablo sino a su papel en la lucha contra el poder divino en el proceso salvífico. Si bien la caída de Satán puede considerarse un triunfo de Dios frente a la soberbia del Maligno, ella se encuentra en la teología cristiana contenida en un esquema más amplio. A los ángeles expulsados del cielo junto a Satán se suma el relato de la tentación, el libre albedrío y el pecado original, que marca el dominio del Diablo hasta la Encarnación (Burton Russell 1994: 126-127). A su vez la Encarnación quiebra el poder del Maligno que abre la libertad humana y la vía de reconciliación con Dios. Sin embargo, con la segunda venida retorna el drama salvífico y el combate contra el poder del Maligno, alimentando las fantasías milenaristas y apocalípticas (Burton Russell 1994: 126-127). En relación con este último punto resulta necesario detenerse brevemente.

### III

En *En pos del Milenio* Cohn sostiene que el concepto original de “milenarismo” en la cristiandad no fue más que una modalidad de la escatología cristiana, entendida ésta como “una doctrina, respecto a ‘los tiempos finales’, ‘los últimos días’ o ‘el estado final del mundo’” (Cohn 1997: 14). Ella “se refería a la creencia de algunos cristianos, basada en la autoridad del *Libro de la Revelación* (20,4-6), que dice que Cristo, después de su Segunda Venida, establecería un reino mesiánico sobre la tierra y reinaría en ella durante mil años antes del Juicio Final”; “los ciudadanos de este reino serían los mártires cristianos, quienes resucitarían para este fin mil años antes de la resurrección de los demás muertos” (Cohn 1997: 14). El

historiador británico sostiene que en la interpretación de este último pasaje, muchos cristianos se consideraron a sí mismos como aquellos ciudadanos o fieles sufrientes, como mártires, “esperando la Segunda Venida durante su vida mortal” (Cohn 1997: 14).

Sin embargo, en un sentido más general el “milenario” puede ser comprendido como un tipo particular de salvacionismo donde la salvación se concibe como un hecho colectivo, terrenal, inminente, total y milagroso. Existen, no obstante, innumerables modos de imaginar el Milenio y el camino que conduce a él, así también como modos diferentes de comprender las actitudes que se han de tomar en dicho camino o los actores que forman parte esencial del mismo (Cohn 1997: 14-15). Analizando “la ‘visión’ o ‘sueño’ que ocupa el capítulo siete del Libro de Daniel” (Cohn 1997: 20), Cohn reconoce un cierto paradigma central de la escatología milenarista:

El mundo está dominado por un poder maligno y tiránico con una capacidad de destrucción ilimitada- un poder que no se imagina como humano sino como diabólico. La tiranía de este poder se hará cada vez más insoportable, los sufrimientos de sus víctimas cada vez más intolerables; hasta que, repentinamente, suene la hora en la que los santos de Dios puedan levantarse y destruirlo. Entonces los mismos santos, los elegidos, el pueblo santo que hasta aquel momento sufría bajo el talón del opresor, heredarán a su vez el dominio sobre la tierra (...) el reino de los santos sobrepasará en gloria a todos los reinos anteriores: no tendrá sucesor. (Cohn 1997: 20-21)

El momento crítico o situación “liminoide” del relato apocalíptico cristiano frente a la agudización del poder del Maligno se presenta como el ápice del proceso destructivo. La imagen del fin de los tiempos se entrecruza con la amenaza mortífera de la corrupción y la disgregación. Sobre la estela de dicha amenaza, otras imágenes se asocian al momento crítico. La disolución violenta que representa el imperio del Maligno se expresa en el derramamiento de sangre y la lascivia que desde los orígenes de la cristiandad se asociara con los rituales heréticos del “paganismo”.<sup>91</sup> El imperio del Maligno en el relato milenarista y apocalíptico cristiano remite, no obstante, al acontecimiento superlativo del dominio de un goce sanguinario, en el que la batalla queda asociada con la cumbre de un movimiento orgiástico y mortífero. Las huestes demoníacas desatadas por todo el orbe se comprenden así como una fuerza extrema de excitación disolvente que ataca el cuerpo orgánico-espiritual de la cristiandad. Estos poderes de la oscuridad<sup>92</sup> despiertan dos de los principales temores que persiguen a la Iglesia desde sus primeros días: la amenaza desde el exterior por la persecución, la división intestina y la posesión por la herejía (Burton Russell 1994: 78).

---

<sup>91</sup> Los relatos de orgías incestuosas, el infanticidio y el canibalismo, en el marco de prácticas rituales conspirativas, como modo de acusación de los movimientos “no-cristianos”, y con los cuales los propios cristianos habían sido acusados previamente, forman parte de un imaginario que se consolidará en el relato demonológico y milenarista posterior (Cohn 1997:20; Kertzer 2002: 152-165).

<sup>92</sup> “La noche era su reino, en contraste con la luz divina que se irradia sobre la tierra” (Muchembled 2002: 29).

En el contexto de esta situación bioteológica límite, la experiencia de la persecución y la opresión dan lugar al llamado o anuncio de un poder restaurador que pondrá fin a los sufrimientos y males humanos, momento crítico que entorna las puertas del reino de la justicia. Según Cohn, este paradigma “se acomodó muy bien con la fantasía de un salvador escatológico, el mesías” (Cohn 1997: 21) que si bien era el mismo Jehová, supo encontrar en el imaginario religioso y popular otras figuras de personificación: desde un monarca sabio, justo y poderoso, restaurador del pueblo, hasta un individuo de rasgos sobrehumanos, un rey-soldado con poderes únicos y milagrosos, como en los apocalipsis de Baruch y Esdras (Cohn 1997: 21). Esta articulación entre la experiencia extrema de la persecución y la opresión, con las fantasías escatológicas sobre la Segunda Venida, impregna el imaginario cristiano y sus fantasías milenaristas.

#### IV

Otro elemento central en la tradición demonológica cristiana respecto a la lucha entre el poder del Maligno y el poder divino es el problema del lugar de la cristiandad en tal enfrentamiento. La elección del cristiano en el marco de la batalla por la salvación hace resurgir las controversias en torno a la relación entre el libre albedrío y la predestinación (Burton Russell 1994: 132-134). Para Tomás de Aquino, cuya teología marca la ortodoxia de la Iglesia católica tras el Concilio de Trento, la acción del Diablo es externa sobre el hombre a través de la tentación. En este sentido el Diablo puede persuadir y tentar, siendo causa indirecta del pecado, pero nunca interferir con el libre arbitrio y forzarlo a pecar (Burton Russell 1994: 180). Empero, Burton Russell afirma que la lucha del poder divino contra los poderes del mal que está en el núcleo del Nuevo Testamento lleva al cristiano a una decisión, no obstante, irremisible: el dilema de seguir a Dios o ser súbdito de Satanás (Burton Russell 1994: 66). La incorporación de la figura del Diablo en el relato salvífico cristiano parece tensionar y cuestionar el poder del alma de liberarse de las ataduras a un destino pues la decisión se resuelve en una aceptación o rechazo de la pertenencia al orden de Dios: “los fieles son miembros del cuerpo místico de Cristo, los pecadores lo son del cuerpo místico de Satán, unidos con él en la alienación” (Burton Russell 1994: 180).

Al mismo tiempo, esta elección y decisión se entrecruza con el problema del pacto. La constatación de una decisión respecto a aquella elección dicotómica, queda identificada como la realización de un “pacto” implícito o explícito (Burton Russell 1994: 208)<sup>93</sup> con Dios o el Maligno. El pacto con Satán representa una abjuración del vínculo con Dios y una participación en las fuerzas demoníacas que buscan derrocar al poder salvador. La necesidad

---

<sup>93</sup> Así como los Padres de la Iglesia “afirmaban que todos los que hacían mal estaban aceptando implícitamente servir a Satán” (Burton Russell 1994: 155), la noción de un pacto explícito puede remontarse a una historia sobre San Basilio, relatada por Hincmar de Reims, que circulaba en el siglo IX, y una de las historias más influyentes sobre Teófilo de Sicilia, que data del siglo VI. Esta última leyenda se transformó en uno de los más populares relatos europeos y dejó establecida la noción del pacto, que sirvió de antecedente a la figura de Fausto. El tópico del pacto adquirió un lugar central en la Edad Media y estuvo en el centro de la creencia y acusación de la brujería diabólica y el proceso inquisitorio (Burton Russell 1994: 154-155, 208-209).



de una identificación de dicho pacto, como de los sujetos involucrados en él, juega un rol central en la lucha escatológica contra los poderes del mal.

Sin embargo, la dificultad para identificar la participación o resistencia a los poderes del Demonio corre paralela con uno de los rasgos centrales que la tradición demonológica adscribe al mismo: la plasticidad de los rostros del Maligno o la capacidad de presentarse bajo todas las formas imaginables (Muchembled 2002: 28). Como Príncipe de las mentiras y del engaño (Burton Russell 1994: 58), el Maligno puede adoptar diversas apariencias. En la tradición demonológica las fuerzas del mal se caracterizan por su astucia, ya sea adoptando formas humanas o animales, presentándose bajo múltiples disfraces, convocando mediante falsas promesas o milagros, o invirtiendo los rituales sagrados por prácticas impías (Cohn 1980: 102-103). En el caso de la figura del Anticristo, éste reaparece como un pseudomesías que se enfrenta a Dios e intenta ocupar su trono. Protegido por una apariencia de virtud y benevolencia, su maldad queda totalmente enmascarada, pudiendo establecer así un gobierno tiránico y omnipotente (Cohn 1997: 32). En un sentido general, la plasticidad propia de las fuerzas demoníacas tendría como objetivo captar la obediencia de los hombres y conducirlos a la abjuración y la herejía (Cohn 1997: 103). No es extraño que, afirma Cohn, en el contexto de tal perspectiva los cristianos vean reflejado el poder de Satanás y sus demonios, como los cultos diabólicos, en los lugares más insospechados, siendo movilizados por aquellas fuerzas elementales que pretenden evitar. Y no es sorprendente, asimismo, “que la gente haya elaborado la fantasía de una sociedad secreta de adoradores del Diablo” (Cohn 1997: 108) puestos al servicio de las fuerzas del mal.

El problema de la identificación de los poderes del mal en el contexto de la lucha escatológica y milenarista reenvía a otro punto central de la demonología: el de la “autoridad” en la interpretación del proceso salvífico. La lucha por la legitimidad o autoridad respecto a la interpretación adecuada de la escatología cristiana supuso el enfrentamiento de la Iglesia católica contra las denominadas “herejías” que, desde sus inicios, condujo a la Santa Sede a librar una batalla contra tales doctrinas. El Concilio de Letrán en 1215, y posteriormente el Concilio de Trento entre 1545 y 1563, que selló tácitamente la visión tomista del Diablo (Burton Russell 1994: 211 y 219), representaron dos momentos claves en el establecimiento del canon demonológico de la ortodoxia cristiana. En 1879, León XIII ratifica la validez intemporal de la teología de Tomás de Aquino y con ella su concepción acerca de la existencia del Diablo (Burton Russell 1994: 295).

No obstante, una caracterización más profunda sobre la figura del Diablo no puede agotarse en esta esquemática presentación. Junto a la tradición católica representada por la Santa Sede y las denominadas “herejías” cristianas, una extensa tradición religiosa, literaria y filosófica, sin mencionar de relatos populares, se superpone y enriquece las fantasías demonológicas y milenaristas. Sin embargo, esta breve caracterización permite advertir la presencia de ciertas fantasías demonológicas en la crítica del “naturalismo impío” de León XIII y Pío XI, en el marco del “mito palingenésico” y su triple articulación: la experiencia de una crisis del *nomos* comunitario despierta los presentimientos de la llegada del Maligno, la búsqueda de las causas de la degeneración se conjuga con la identificación de sus “señales”, y la apelación a una

restauración comunitaria se manifiesta como un llamado y convocatoria a la realización del reino de Dios.

## V

Pero si las fantasías demonológicas y milenaristas ocupan un lugar usual en el discurso salvífico cristiano, la metáfora bioteológica de la “peste” incorpora un nuevo componente a este entramado palingenésico. La remisión a un discurso orgánico-espiritual sobre la degeneración y restauración del *nomos* comunitario halla un terreno fértil y recepción favorable en las corrientes vitalistas u organicistas del siglo diecinueve, en la exaltación de la “vida” y su protección. En virtud de esta intersección entre la eficacia de las metáforas biologicistas y la potencialidad de las remisiones milenaristas y demonológicas, la figura de la “peste” adquiere un valor central en el discurso palingenésico de la Santa Sede:

Peligro concreto y presente en tiempo de crisis, temor a la degeneración y a la muerte violenta, expresión de la corrupción o anuncio del mal en el mundo, ¡venida del Anticristo!; conminación o retorno de la interioridad amenazada por la persecución elemental, peligro inminente y llamado a la restauración, ¡la Cruz libera!; movilización en nombre de una promesa de salvación o sanación, presente que se extiende en la promesa revelada del triunfo del bien y del cuerpo sano, ¡reino de los Santos!

En sus llamados a la restauración del reino de Cristo, los discursos de León XIII y Pío XI dejan entrever la potencialidad semántica de la metáfora bioteológica de la peste. En ellos puede apreciarse la puesta en escena del drama palingenésico cristiano adaptado, no obstante, a las circunstancias de su época. Tomando como punto de referencia la triple articulación de la metanarrativa palingenésica, como los “nudos problemáticos” escogidos previamente, se analizarán a continuación el discurso ambos pontífices, permitiendo evaluar consecuentemente las reflexiones levinasianas sobre el cristianismo y su convocatoria a una alianza judeo-cristiana contra la amenaza del hitlerismo.

### 5. El ‘mito palingenésico’ de la Iglesia de Roma

El discurso palingenésico cristiano de León XIII y Pío XI será analizado en su triple articulación: la experiencia de una degeneración del *nomos* comunitario y la búsqueda de las causas de la decadencia, la convocatoria a un “retorno a sí” o a las fuentes auténticas de la comunidad y, finalmente, sus propuestas o mensajes de liberación. El primer momento será desarrollado en el presente apartado al reflexionar sobre las “figuras de la alteridad” o “rostros del naturalismo impío”. Los momentos subsiguientes serán examinados en los apartados ulteriores a partir de dos ejes centrales: el retorno a sí de la interioridad amenazada y la trascendencia de la salvación.

Con relación a los rostros del “naturalismo impío” se expondrán inicialmente las críticas de León XIII y Pío XI contra la “masonería” y el denominado mundo moderno. En segundo lugar, se exhibirá la denuncia de ambos pontífices contra el “liberalismo” o, más específicamente, contra los “excesos” del *materialismo* liberal. Finalmente se presentará sus reflexiones críticas

contra el socialismo y el comunismo. En el desarrollo de estos análisis se advertirá un desplazamiento desde sus amonestaciones a la masonería hacia una condena del comunismo, el cual devendrá por una suerte de metamorfosis la expresión actualizada de aquélla. Con este entrecruzamiento o montaje entre los discursos de ambos pontífices no se pretende eliminar, sin embargo, las significaciones contextuales o históricas que adquieren sus críticas del “naturalismo impío” sino esbozar una continuidad metanarrativa entre el clima *modernista* de León XIII y su recuperación por parte de Pío XI durante el periodo de entreguerras. Ello permitirá a su vez medir los alcances de sus propuestas de renovación, y de su efectiva resistencia al ascenso del llamado “neopaganismo hitleriano”<sup>94</sup> o, en un sentido más amplio, del fascismo europeo.

## 6. Los rostros del ‘paganismo’: soberbia, avaricia, sensualidad

“Piense simplemente en la figura del inquisidor (...) y en su infame odio clerical contra todo cuanto se opusiera al imperio de lo sobrenatural” (Mann 2006: 573).

En su crítica al “neopaganismo” moderno, León XIII y Pío XI desplegarán su genealogía sobre los peligros que acechan a la comunidad cristiana a partir de la identificación en la “historia” de los responsables o cómplices de la crisis del *nomos* comunitario y del proceso de descristianización de la sociedad. Las notas demonológicas y milenaristas que acompañan la metáfora bioteológica de la peste se articularán en el relato palingenésico de ambos pontífices en torno a los rostros del “naturalismo impío”.

Naptha/León XIII: - ¿Cómo ha llegado este naturalismo impío a infiltrarse en el cuerpo de la cristiandad? Tres son los nombres de tal concupiscencia: soberbia, avaricia, sensualidad (CDF 9).
--

### La *soberbia* de la ‘masonería’: reforma, racionalismo, revolución, laicismo

Según Emilio Corbière en *La masonería. Política y sociedades secretas*, los orígenes de la masonería moderna pueden remontarse al siglo XVIII pues antes de esta época su presencia fue difusa (Corbière 2011: 23). En términos generales, no existe un consenso unificado respecto a los antecedentes precisos de la misma. Corbière se refiere a la existencia de cofradías que respondían a características similares a los de la masonería moderna, como el gremio de arquitectos de los Maestros Comacinos, o *Magistrati Comacini*, o las cofradías de canteros y las gildas medievales, entre otros (Corbière 2011: 23-27). Independientemente de los debates sobre los orígenes de la masonería, lo cierto es que ésta representó una expresión más de la atmósfera hostil y la resistencia contra el poder clerical romano, asociado al orden feudal y al Imperio, que se manifestó en el transcurso de la Edad media. Corbière recuerda el

---

<sup>94</sup> Resulta necesario recordar que la lucha de León XIII y Pío XI contra el (neo)paganismo se vincula fundamentalmente a un “retorno de la barbarie” en el mundo moderno. El modo de comprender este retorno, sus orígenes y posible datación, determinan asimismo el sentido y orientación de sus propuestas genealógicas respecto a los males que afectan a la cristiandad. Un análisis de tal genealogía permitirá determinar la pertinencia de la convocatoria levinasiana a la Iglesia a luchar contra el carácter *elemental* de los movimientos fascistas como expresión de la *barbarie* o *paganismo* moderno.

crecimiento de las herejías y las heterodoxias, la lucha contra la Iglesia romana del catarismo, los albigenses, los valdenses o los joaquinistas, en el marco de lo que Cohn denominó la tradición de la “disidencia” religiosa, como así también las teorías sobre la potestad real frente a la religiosa, entre ellas la del *Policraticus* de Juan de Salisbury en el siglo XII, las críticas a las tesis papistas y sacerdotales de figuras como Dante Alighieri, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham, durante el siglo XIII y XIV, hasta la Reforma protestante y el luteranismo en el siglo XVI (Corbière 2011: 28-29). La denominada “francmasonería” estuvo influida por múltiples tradiciones culturales, experiencias filosóficas e incluso místicas, y no puede hablarse estrictamente de una tradición única (Corbière 2011: 42).

La condena de la masonería por parte de la Iglesia católica encuentra su primer pronunciamiento oficial en la bula *In eminenti apostolatus specula* de Clemente XII en 1738 (Corbière 2011: 101). León XIII recuerda la lucha de sus predecesores contra la masonería por ser perniciosa para la cristiandad y el Estado (HG 4), no sólo en Clemente XII sino también en sus sucesores Benedicto XIV, Pío VII, León XII, Pío VIII, Gregorio XIV y Pío IX (QAM 3, HG 4). Empero, la disputa de la Iglesia católica contra la masonería moderna se encuentra atravesada por un complejo entramado histórico-político referente a la legitimidad del poder soberano e injerencia de la Iglesia romana en la nueva organización estatal y social europea. El objetivo del presente apartado no tiene como propósito desplegar un análisis de esta compleja problemática histórica. La remisión a la “masonería” por parte de León XIII debe servir, por el contrario, como figura simbólica que permite aglutinar un conjunto de tópicos adscriptos a los enemigos de la Iglesia de Roma, que configura al mismo tiempo una particular genealogía crítica de la época moderna en el marco del esquema palingenésico cristiano. Ello servirá para deslindar el sentido que adquiere la “Modernidad” en el discurso de ambos pontífices permitiendo abordar, de este modo, uno de los nudos problemáticos propuestos en la presente tesis.

## I

La “masonería” es identificada por León XIII como el rostro visible de un “naturalismo impío” que abre a la Modernidad, época en que se desplaza la autoridad divina, la “Razón” ocupa su lugar y se invierten las auténticas jerarquías. Las fantasías demonológicas y apocalípticas penetran así la genealogía del Sumo Pontífice, quien constata en el surgimiento de la Edad moderna la aparición de un pseudomesías que se enfrenta a Dios, intenta ocupar su trono y bajo la apariencia de virtud y benevolencia oculta su maldad y puede establecer un gobierno tiránico y omnipotente. La soberbia del racionalismo representada por la “masonería” no sería más que el desafío lanzado por el Reino de Satanás contra la majestad divina. El Anticristo ocupa el trono de Dios, el corazón de la soberanía y la fuente de la autoridad. Su emblema es la Razón y uno de sus promotores la “masonería”.

Desde el lugar del Altísimo la masonería siembra, según esta perspectiva, el mensaje del archienemigo de Dios penetrando en el cuerpo social de la cristiandad. Como un veneno mortífero se expande entre los hombres trastocando el orden sobrenatural que hasta entonces habría garantizado la salud de la comunidad. Transgresión satánica que es inversión y degeneración, corrupción y destrucción de los fundamentos del orden cristiano. Puesta en

cuestión del *nomos* comunitario, de la “fuerza de ley” promovida por la Iglesia de Roma. El discurso de León XIII reaviva entonces el drama cristiano y exhorta a comprender los orígenes del presente mal.

## II

[A continuación Naptha/León XIII dirigirá sus reflexiones al público como ante su congregación. Estas reflexiones forman parte de tres encíclicas del Sumo Pontífice dedicadas contra la masonería, vinculada al “naturalismo impío”: *Humanum Genus* (1884), *Dall’alto dell’apostolico seggio* (1890) y *Custodi di quella Fede* (1892). Se incorporan, además, sus análisis procedentes de las encíclicas *Quod Apostolici Muneris* (1878) y *Diuturnum* (1881). La figura de Peeperkorn permanecerá en el fondo bajo una luz tenue.]

“[Castorp] Se había enterado por Naptha de que Settembrini era francmasón” (Mann 2006: 740).

Naptha/León XIII: - Una guerra mortífera se ha desatado desde el siglo XVI contra la fe católica desplazando de su trono natural al autor y redentor de la humanidad (QAM 2). La razón ha ocupado su lugar, subvirtiendo toda revelación y trastornando el orden sobrenatural (QAM 2). Doctrinas venenosas se propagan así por la ciudad y abren el camino a los descubrimientos o, más bien, alucinaciones de la razón (QAM 2). Pero esta sed de innovaciones olvida pronto los fundamentos auténticos que debieran guiar su recta exploración. Sobre este suelo fértil caen así las semillas malignas que implantan las sociedades secretas de la masonería (QAM 3).

León XIII identifica el origen de la “caída social” y de la guerra mortífera contra la fe católica en el siglo dieciséis. Cabe recordar que en dicha época la soberanía de la Iglesia católica y su lugar en el entramado cultural y político de Europa se vio cuestionada, entre otras cosas, por la consolidación y legitimación teórico-práctica de un proceso de secularización y unidad del poder político, que se extendió en los siguientes siglos, “el surgimiento de los Estados nacionales, la renovación política-ideológica y los pasos previos de la revolución democrático-burguesa” (Corbière 2011: 66), como así también dentro del mundo cristiano, por el proceso de la Reforma<sup>95</sup>. En relación con este último punto puede advertirse un elemento perteneciente al imaginario católico sobre la denominada “masonería”: su vinculación con el protestantismo (Perin 2010: 150). Independientemente de la veracidad o equivocidad histórico-política de dicha vinculación, esta identificación inicial de León XIII entre la “masonería”, el “protestantismo” y la “caída social”, advierte sobre el reconocimiento de su carácter “impío”, de su responsabilidad en el derrumbamiento de los fundamentos del orden cristiano, abriendo una brecha entre ambas tradiciones. En su encíclica *Diuturnum illud* (1881) León XIII vincula, a modo de ejemplo, el derrumbamiento de la fuente y origen auténtico de la autoridad y soberanía política, el debilitamiento de sus verdaderos fundamentos, y el

<sup>95</sup> Burton Russell identifica en el complejo conjunto de sucesos conocido como la Reforma tres divisiones fundamentales: “La Reforma de los líderes protestantes (...); la Reforma radical, que incluye a los anabaptistas; y la Reforma católica, que culmina en el Concilio de Trento” (Burton Russel 1994: 211).

surgimiento de movimientos clandestinos y sediciones, con la herejía de la Reforma alemana de cuya apostasía nacerían más tarde las falsas doctrinas del derecho nuevo y la voluntad popular, hasta los errores contemporáneos del “anarquismo, socialismo y nihilismo, peste vergonzosa y amenaza de muerte de la sociedad civil” (DI 17). El protestantismo simboliza para el Sumo Pontífice un factor de desestabilización social (Perin 2013: 83).

Si bien la pugna de la Iglesia católica contra la tradición protestante, presente en el discurso del Sumo Pontífice, no representa un aspecto novedoso en la metanarrativa palingenésica de la Iglesia institucional, su posible identificación con el rostro del “naturalismo impío” debe ser evaluada, esta vez, en relación con la necesidad de un “frente en común” del cristianismo en el periodo de entreguerras contra el despertar de los sentimientos “elementales” por parte del fascismo. ¿La convocatoria levinasiana al “espíritu de libertad” que anima al cristianismo, en su artículo de 1934, y su apelación al sentimiento de “extranjería” de la Iglesia en su lucha contra el paganismo, en sus artículos de *Paix et droit*, puede encontrar en Pío XI un interlocutor capaz de enfrentar la orientación de pensamiento de su predecesor y abrigar una alianza contra la “barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa”<sup>96</sup>?

En “Pregiudizio antiebraico e antiprotestante: alcuni riflessi sull’atteggiamento della chiesa verso il fascismo” Raffaella Perin recuerda que durante el pontificado de Pío XI la preocupación por el “proselitismo protestante” formó parte de la prevención contra los peligros que acechaban a la sociedad cristiana (Perin 2010: 147). Desde comienzos del siglo veinte, el temor de la Iglesia católica por la penetración del protestantismo en la cultura europea se alimenta con la obsesión de una lucha anticatólica y antifascista por parte de un “frente en común” de los enemigos de la cristiandad (Perin 2010: 148). Ya en 1924, en el marco de un discurso para promover la “*Opera per la preservazione della fede*” fundada por León XIII en 1898, Pío XI advierte de la propaganda protestante descrita como portadora de “insidia” y “peligro” (Perin 2010: 150-151; 2013: 84). Más tarde, en su encíclica *Mortalium Animos* (1928) y frente a los males del mundo moderno, el Sumo Pontífice sostiene que la posibilidad de un “pancristianismo”, esto es, la promoción de la unidad de toda la cristiandad, no debe negar el fundamento evangélico de la existencia de una única Iglesia verdadera de Cristo, la católica, a la cual los disidentes pueden retornar para una auténtica unidad religiosa (Perin 2010: 151-152). La intransigencia de Pío XI se enmarca aún dentro de un horizonte “contrarreformista”, esto es, de una tradición que distingue la verdadera reforma religiosa de la falsa, que identifica la “acatolicidad” con el “enemigo”, recuperando asimismo en su genealogía la idea de que la Reforma protestante tiene su origen en los errores de la Modernidad (Perin 2010: 154, 161). La convocatoria levinasiana al “espíritu de libertad” que anima a la “tradición cristiana” en su conjunto, encuentra aquí su primer obstáculo.

### III

Empero, si bien un aspecto fundamental de la condena contra la “masonería” estuvo vinculada a fines de la Edad media y comienzo de la modernidad con la lucha de la Iglesia institucionalizada contra el surgimiento de ciertas herejías y heterodoxias, doctrinas místicas,

---

<sup>96</sup> “barbarie arrogante installée au coeur de l’Europe” (LAM 6).

gnósticas<sup>97</sup> y panteístas, o en oposición a la Reforma protestante y las consecuencias políticas de sus postulados religiosos, aquella encuentra un punto de inflexión en el relato palingenésico cristiano: la relación establecida entre la “masonería” y el llamado “racionalismo” moderno, y a partir del siglo dieciocho con el fenómeno de la Revolución francesa y el proceso de laicización decimonónico del Estado liberal.<sup>98</sup>

El desplazamiento de la autoridad divina en la época moderna había trastocado para León XIII el orden (sobre)natural sobre el que se asentaba la comunidad. La perversión del orden divino favorecía así la penetración de una doctrina impía: la fuente de la autoridad civil no derivaría de Dios sino del hombre. El *nomos* comunitario no se asienta ya, según el Sumo Pontífice, en el pacto entre Dios y el hombre sino en un mero contrato entre ellos. Este contrato halla su fuente de legitimación en el siglo dieciocho ya no en la voluntad divina sino en la denominada “voluntad popular”. Los hijos de Dios desconocen entonces la auténtica fuente de la autoridad, la divina majestad, para adorar sin saberlo al pseudomesías. La “masonería” forma parte de las huestes de Satanás, cuenta con colaboradores humanos que siembran la impía doctrina de la voluntad popular mediante la cual los hombres engañados, al buscar liberarse del yugo del opresor, no hacen más que obedecer al archienemigo de Dios escondido tras las banderas de la liberación. La Revolución francesa es el ápice de este triunfo de Satanás sobre el reino de Cristo.<sup>99</sup>

Naptha/León XIII: - Allí nace la perversa doctrina que niega la comunidad natural de los hombres bajo la fuente de la autoridad divina. Se afirma, por el contrario, que la sociedad civil surge del libre consentimiento de los hombres, de un mero contrato (DI 8). El origen del poder político queda, de este modo, en manos del arbitrio de la muchedumbre<sup>100</sup> (DI 17). ¡El poder viene del pueblo!, proclaman los filósofos del

<sup>97</sup> Corbiere considera que uno de los motivos de la condenación de la masonería por parte de Clemente XII estaba referido a una posible relación entre las organizaciones masónicas y “la reivindicación de las creencias antiguas, precristianas, y por sobre todo, la pervivencia en la masonería especulativa de las doctrinas gnósticas, el archienemigo de la Iglesia romana y de todas las confesiones ortodoxas” (Corbière 2011: 50). Y agrega: “Al papado le preocupaba la divisa masónica *Nec plus ultra* (nada por encima) respecto de la cual veía un peligro para su autoridad terrenal y espiritual y la posibilidad del ateísmo” (Corbière 2011: 50).

<sup>98</sup> Burton Russell reconoce en la historia de la diabolología tradicional un punto de inflexión: “El gran cambio no sucedió con la Reforma, sino con la Ilustración, en el siglo XVIII (...) los cambios sociales anunciaban un lento pero radical desplazamiento desde la atención desde el mal demoníaco hacia el secular y humano” (Burton Russell 1994: 211). En este sentido, la Iglesia debía enfrentarse a la apropiación e inversión de su propia metanarrativa diabológica y milenarista por parte de aquellos considerados por ésta como “los enemigos” y responsables de la descristianización social.

<sup>99</sup> A comienzos del siglo diecinueve, como afirma Burton Russell, los monárquicos y los católicos tradicionales veían en la Revolución Francesa la obra del Diablo y en la restauración de la monarquía de 1815, el triunfo de Cristo Rey sobre Satán (Burton Russell 1994:271).

<sup>100</sup> En el término “muchedumbre” se condensa el complejo problema histórico-político de la Iglesia católica respecto a las formas de legitimación de la autoridad civil de los Estados modernos tras la

siglo XVIII, para quienes todo el poder político tiene su fundamento en la voluntad popular. La autoridad civil no deriva ya ni sus principios ni su poder de gobernar de Dios sino de la multitud (QAM 2; HG 22, 25). ¿No ven que con ello se abre las puertas a la libertad como licencia y la capacidad de revocar el poder civil por el caprichoso arbitrio de la muchedumbre? (DI 3, 5, 6, 17) Con ello queda sin resguardo la seguridad de los príncipes, la tranquilidad de los Estados, la salvación de los pueblos (DI 2). Basta escuchar atentamente sus palabras, “independencia política”, “igualdad”, “civilización”, “progreso”, para percibir tras la vana retórica sus intenciones ocultas: “independencia de Dios”, “división”, “corrupción” y “paganismo” (CDF 8). Se avivan así las pasiones desordenadas, las sediciones, las turbulencias, el descrédito y desprecio de la autoridad civil. Una convulsión revolucionaria pone en peligro la sociedad humana pero en particular la autoridad política donde estriba la salud pública (DI 1).

Los hijos de Dios entregados así a la soberbia de su propia salvación, separados de la divina majestad y de su auténtica representante la Iglesia, caen presos según la genealogía del Sumo Pontífice de los designios del Anticristo y de sus falsos profetas. Las organizaciones masónicas no son más que los colaboradores de Satanás, quienes han favorecido la impía doctrina de la soberanía popular y la sedición revolucionaria que hiciera convulsionar el cuerpo de Cristo. En esta breve genealogía de León XIII se puede apreciar la teoría del “complot masónico” que ejerció una fuerte influencia en los sectores cristianos críticos de los principios del 89 (Corbière 2011: 89-90)<sup>101</sup>. Empero, la idea de que la masonería estaría tras el decorado de la Revolución

---

Revolución francesa, desde el desprecio a la denominada “plebe” de los sectores cristianos críticos del Estado liberal, hasta su transfiguración a fines del siglo diecinueve y principios del veinte, en el marco de la movilización y nacionalización de las masas, en la aversión por la multitud revolucionaria de los movimientos anarquistas, socialistas y, más tarde, comunistas.

<sup>101</sup> A fines del siglo diecinueve, el periodista anticlerical Léo Taxil publica una investigación falsa sobre un supuesto “complot masónico” dirigido a tomar el poder mundial, algo que conmociona a los medios católicos (Muchembled 2002: 13). Taxil inventó la existencia de una presunta secta luciferina, el “palladismo”, dirigida por Diana Vaughan quien habría sido “salvada” por un tal Albert Pike, el cual mantenía contacto con el demonio (Corbière 2011: 107). Debido a que Taxil se había convertido al catolicismo en 1885 y había iniciado una lucha contra la Orden francmasónica a la que calificaba de “vergonzosa plaga, tenebrosa, reptante y escondida”, recibiría una atención especial por parte de las masas católicas (Corbière 2011: 107-108). Frente al auge alcanzado por las denuncias del periodista en los sectores católicos, el papa León XIII instituyó una comisión eclesiástica para indagar el trasfondo de Taxil y sus escritos. Entretanto, el autor seguía publicando libros y enciclopedias que reproducían relatos fantásticos sobre el supuesto complot masónico. Unos años más tarde, algunos sectores jesuitas comienzan a alertar sobre su falsedad, lo que lleva a Taxil a una última puesta en escena. El 19 de abril de 1897 convoca al público de París para comunicar nuevos descubrimientos; en aquella ocasión revela su secreto, el haberse divertido “a costa de los espíritus crédulos, burlándose tanto de la masonería como de la Iglesia Católica” (Corbière 2011: 108). Independientemente de las propias intenciones de Taxil, el entusiasmo que recibieron sus estudios, puede servir de prueba respecto a la impregnación que ejerció por entonces en el público católico el mito de un “complot masónico”. Este mito había arraigado fácilmente en el imaginario de los creyentes, en virtud de una larga tradición anti-masónica promovida



Francesa como un agente secreto de los poderes del mal, no sólo ignora las contradicciones sociales e ideológicas que dividieron a los masones durante este periodo, sino que tiende asimismo a ignorar las complejas causas socioeconómicas, políticas y culturales que estuvieron en el origen de la Gran Revolución (Corbière 2011: 87-88). La subestimación de este complejo entramado histórico-político y la necesidad de soslayar las múltiples contradicciones y contingencias que supuso el periodo revolucionario francés, desemboca en la denuncia de la Revolución como la obra de un poder sobrehumano y oculto, de un agente sumamente eficaz, el del Anticristo y de sus huestes demoníacas. La disputa de la Iglesia católica contra la concepción moderna de la soberanía popular deviene en el discurso de León XIII el escenario de una lucha escatológica entre el reino de Satanás y el reino de Cristo.

La condena de León XIII contra la reversión tiránica del poder soberano de la Iglesia católica por los pensadores del siglo dieciocho y su proclama de la “voluntad popular”, la “independencia política”, la “igualdad”, la “civilización” y el “progreso”, parece contraponerse con la convocatoria levinasiana al “liberalismo de los últimos siglos” (AFH 11), a los “precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los Derechos del Hombre” (AFH 11), y su defensa del “espíritu de libertad” bajo el ideal de autonomía. La tensión entre el discurso del Sumo Pontífice y las reflexiones levinasianas sobre la tradición moderna liberal, revela la interpretación divergente de las fuentes a las que convoca la lucha contra el carácter *elemental* de los movimientos fascistas. En el centro de este debate se encuentra la particular lectura por parte de la Iglesia de Roma del *nomos* comunitario auténtico o los fundamentos legítimos de la soberanía estatal. La vinculación entre los principios del 89 y el triunfo de la “muchedumbre”, como consecuencia de la expansión de las doctrinas propias del “naturalismo impío” sobre la “voluntad popular”, determinan o identifican las connotaciones histórico-políticas de las “fuerzas elementales” combatidas por la Iglesia católica en el cambio de siglo, desde los principios republicanos del Estado liberal hasta su vinculación con el avance de los movimientos anarquistas y socialistas y, tras la Revolución de octubre, con el triunfo del comunismo. Mientras que Levinas advierte sobre el *leitmotiv* judeocristiano de la libertad que penetra el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos, desde la liberación por la gracia hasta la defensa del ideal de autonomía (AFH 11), el Sumo Pontífice reconoce, por el contrario, la inversión demonológica de las fuentes o principios que legitiman el auténtico orden comunitario como origen de la “descristianización” de la sociedad.

#### IV

La teoría del “complot masónico” en el derrumbe revolucionario del auténtico fundamento de la autoridad, la voluntad divina y su fiel intérprete la Iglesia, se superpone en la genealogía del Sumo Pontífice con la condena decimonónica al proceso de laicización. Desde el primer momento de su papado, León XIII se opuso al proceso de “laicización” social (Laboa 2003: 45), en particular el de las instituciones estatales y organizaciones de la sociedad civil. Se produce

---

por la Santa Sede, cuyo carácter denominológico y milenarista le otorgaba un suelo o fundamento de verosimilitud.

aquí una transfiguración del rostro impío de la “masonería”, de la agencia oculta de la sedición revolucionaria a la consejería laicizante del Estado liberal. Los síntomas de la degeneración del *nomos* comunitario abierto por la época moderna se pueden apreciar esta vez en el avance del proceso de laicización. La mano sanadora y salvadora de la Iglesia debe entonces advertir de aquellas “señales” que confirman la corrupción del cuerpo de la cristiandad, la expansión del dominio solapado del reino de Satanás.

[Repiquetear de tambores en ritmo ascendente con un golpe brusco final]

Naptha/León XIII: - El éxito de estas perversas doctrinas, ocultas o enterradas en el suelo fértil del racionalismo y del naturalismo impío, ha dado sus frutos perniciosos y amargos (HG 10) sobre el cuerpo corrompido de la cristiandad. ¿Dónde advertimos los síntomas de la plaga mortal de la masonería en nuestros días? Debemos resistir a su apariencia engañosa de una sociedad filantrópica y redentora del pueblo (CDF 3). Debemos rasgar las máscaras que utiliza para ocultarse y mostrarla en su cruda deformidad y oscura actividad fatal (CDF 2).

En la últimas décadas del siglo diecinueve, León XIII identifica los frutos de la decadencia y la corrupción, las señales del dominio del reino de Satanás, en algunos tópicos propios del proceso de laicización. Las doctrinas adscriptas a la “masonería”, en tanto portavoz o rostro visible del “naturalismo impío”, se confunden con algunos tópicos del laicismo. Entre ellos la doctrina de la separación entre el Estado y la Iglesia, la disminución de los privilegios civiles y económicos del clero, la aceptación o tolerancia de otras doctrinas religiosas, la educación laica o no confesional, la injerencia estatal en la sociedad doméstica, entre otros. En términos generales, el laicismo resulta equivalente a una plaga que se extiende desde el Estado hacia los distintos órdenes de la sociedad civil y doméstica, confrontando los lazos (sobre)naturales cristianos y despojando a los hombres de la auténtica fuente de autoridad: Dios y sus enseñanzas propagadas por la Iglesia. La disputa por el poder soberano se inscribe así en el relato palingenésico cristiano de León XIII que ve en estas doctrinas los síntomas de una lucha entre los poderes de las “sombras” y los “Hijos de la luz”. Las organizaciones masónicas utilizan, bajo esta nueva configuración del relato cristiano, los instrumentos del Estado moderno liberal para intentar derrocar el reino de Cristo. Nuevamente el “naturalismo impío” se oculta tras las falsas promesas de estos pseudoprofetos que en su infatigable lucha contra Dios buscan derrocar los fundamentos del orden cristiano.

En “L’inspiration religieuse de l’Alliance” (1935)<sup>102</sup> Levinas se pregunta si aquellos principios del 89 que penetraban la vida moral y política de los pueblos en el siglo diecinueve, no convertía la asimilación del judío tras el fondo del proceso de laicización en una solución fácil, una renuncia sin sacrificio, una claudicación o liberación respecto a un orden espiritual que no debía

---

<sup>102</sup> En este breve artículo, Levinas reflexiona sobre el ideal que guía la doctrina de la Alianza Israelita Universal y, al mismo tiempo, sobre la “razón de ser” del judaísmo. Un año más tarde y con motivo de la publicación de la obra de A.-H. Navon *Les 70 ans de l’Ecole Normale Israélite Orientales (1865-1935)* (Paris: Durlacher, 1935), el filósofo se referirá al modo en que la Alianza había efectuado la “propagación de su idea” (ENIO 12).

desempeñar entonces ningún rol activo en la vida de las personas (LIRA 4). Esto último, sostiene Levinas, sería ignorar el verdadero espíritu del judaísmo (LIRA 4). Sin embargo, lejos de desestimar aquellos principios y adjudicarles la responsabilidad de la “desjudeización” de la sociedad, el filósofo reconoce la “inspiración auténticamente religiosa”<sup>103</sup> (LIRA 4) de la “razón de ser” del judaísmo. En lugar de apelar a la necesidad de un destino político propio o a la defensa de sí como repliegue en la propia “posición” soberana, Levinas convoca al judío a una “resignación activa” que, partiendo del carácter diaspórico de su condición, se comprometa con el destino de los pueblos a los cuales los ata un pasado en común (LIRA 4). En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, el filósofo reconoce la herencia compartida entre el judaísmo y los principios modernos del 89 que penetraban en aquella época los fundamentos de la Tercera República Francesa. En sus conversaciones con Poirié, Levinas recuerda el trabajo y preocupación de la *Alliance* israelita universal, de la que formó parte, por “la emancipación de los israelitas en países donde no tuvieran derechos de ciudadanía” (EC 66), afirmando que aquella era “la primera institución israelita creada con vocación internacional bajo las ideas francesas de los derechos del hombre. No había en esta inspiración ningún presentimiento sionista” (EC 66). Y prosigue:

Se trataba de emancipar a los israelitas en los países en que residían, que no eran reconocidos como ciudadanos (...) Pronto, esta actividad se convirtió en obra escolar: fundación de escuelas francesas de primer grado, lo que significaba también, y sobre todo a los idealistas del siglo XIX, contemporáneos de la revolución de 1848, la educación de los humanos en la cultura universal, afirmación de las ideas gloriosas de 1789. (EC 66)

Levinas parece alejarse así de la lucha contra el denominado “modernismo”<sup>104</sup> por parte de la Iglesia católica y su condena del proceso de “laicización”, vinculado según la metanarrativa palingenésica de la Santa Sede con las perniciosas “ideas del 89”.

Naptha/Pío XI: “Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado laicismo con sus errores y abominables intentos” (QPr 23).

Naptha/León XIII: - [Escisión entre el Estado e Iglesia] Una escisión entre el Estado y la Iglesia proclamada por los partidarios del mal ha arrancado de las instituciones civiles su auténtico fundamento cristiano (HG 13). Aquellos, dirigidos o asistidos por la masonería, salen ahora a la luz y se levantan audazmente contra Dios (HG 9). He

<sup>103</sup> “authentiquement religieuse” (LIRA 4). Y, más adelante, Levinas sostiene: “[La Alianza] Proclamando que el judaísmo no era más que una religión, demanda más y no menos que el nacionalismo judío” [“En proclamant que le judaïsme n’était qu’une religion, elle demande aux juifs plus et non moins que le nationalisme juif”] (LIRA 4).

<sup>104</sup> El término “modernismo” se refiere aquí, específicamente, a aquel complejo identificador de la Iglesia católica contra los llamados “errores del mundo moderno”, que en el discurso de León XIII se expresa en el rostro multiforme del “naturalismo impío”. En este caso particular, el término “modernismo” apunta de manera peyorativa contra el proceso de “laicización” del Estado moderno liberal. En este sentido, se opone al uso dado previamente a dicho término a partir de los análisis del historiador Roger Griffin.

allí nuevamente enfrentados, tras la caída o derrumbe del auténtico orden, el reino de Dios y el reino de Satanás (HG 1, DAS 2). En sus ojos se vislumbra el espíritu de venganza, el retorno de los usos y costumbres de los paganos, y el ferviente deseo de la ruina de la raza humana (HG 24). ¿No se percibe en el ambiente el vil espíritu de la masonería, enemigo implacable de Cristo y de la Iglesia, que en su guerra busca todos los caminos, utiliza todas las artes y prevalece sobre todos los medios? (CDF 6, 10) Infiltrados en el cuerpo del Estado (HG 27) como sombras que conspiran contra el reino de Dios, los masones utilizan todos sus medios para destruir la Iglesia pública y con ello despojar a las naciones de la cristiandad (HG 2). [Confiscación de los bienes y propiedades eclesiásticas, leyes para el clero] Por un lado, aplican leyes e impuestos al clero y restringen las propiedades de la Iglesia (HG 14, DAS 6).<sup>105</sup> Por el otro, obligan al servicio militar a los eclesiásticos, imponiendo obstáculos a su formación (DAS 4). [Tolerancia religiosa] Asimismo, tratan de igualar a todas las religiones alcanzando con esa masa indiferenciada, la supresión de la única religión verdadera: la católica (HG 16, 22; MA 2, 8). Este proceso destructor de la cristiandad, sin embargo, no se detiene allí. [Educación laica] Pretenden eliminar la educación cristiana de las escuelas imponiendo sus propias enseñanzas naturalistas (HG 19, 21; DAS 6). Hablan de libre elección en la educación de la juventud con el único fin de evitar la sana influencia de la Iglesia (HG 21). [Matrimonio civil] Sus venenosas doctrinas llegan incluso a atacar el núcleo central de la comunidad cristiana, la familia. Transformando la unión sagrada del matrimonio en un profano contrato comercial a merced de la competencia estatal desplazan la sagrada unión marital por un mero pacto civil entre hombres (HG 22).

[La prensa] Que ello no signifique olvidar, sin embargo, que junto al poder estatal otro medio concurre en beneficio de las sectas masónicas en su infame búsqueda de infectar a la sociedad con el “espíritu anticristiano”: el principal instrumento de nuestros enemigos es la prensa (DAS 9). ¡Enfrentad con coraje y constancia esta prensa maligna con la sana inspiración de una prensa buena, por la defensa de la verdad, por el amor a la religión, y por la conservación de los derechos de la Iglesia! (DAS 9) Arrojad de vuestras manos aquellos libros y revistas que destilen impiedad, que aviven el fuego de deseos desenfrenados y pasiones sensuales (CDF 16). Alejaos de igual modo de todo grupo y club de lectura donde el espíritu masón acecha a su presa (CDF 16).

El proceso de degeneración comunitaria que comienza, según el relato palingenésico de León XIII, con el abandono de la auténtica fuente de autoridad en la época moderna, se extiende por efecto de contagio, como la peste, a través del organismo social cristiano. La peste, las sombras, revelan los rasgos de lo mortífero y lo demoníaco, de lo subterráneo y oculto, de lo

---

<sup>105</sup> Se trata del proceso de “secularización” entendido en su sentido específico como confiscación de bienes y propiedades de la Iglesia. Cabe recordar que entre 1859 y 1873 se produjo la confiscación de los bienes y propiedades eclesiásticas (además de leyes de restricción para la adquisición de propiedades) por parte del gobierno italiano (Pollard 2008: 30).

inminente y dramático. El mal de la peste sale a la luz como el fruto de una simiente páfida implantada en el interior de la tierra cristiana, como la irrupción o el estigma en los cuerpos en tanto sntomas de un alma corrupta. Penetración demoníaca, pestilencia de lo inorgánico, que amenaza el cuerpo cristiano creciendo desde las entrañas. Las resonancias bioteológicas del relato palingénésico de León XIII se conjugan asimismo con las fantasías apocalípticas y demonológicas cristianas. Tras el suelo corrupto y la anomia comunitaria se revela el retorno del “naturalismo impío”, la venganza del rey de las Tinieblas y sus huestes demoníacas, las “organizaciones masónicas” infiltradas en el cuerpo del Estado.

Sin embargo, en tanto promotora del mensaje del Anticristo y propagadora de la epidemia del mal, la “masonería” se sirve de otros medios, según el Sumo Pontífice, para derrocar el reino de Cristo. Su influencia en el proceso de laicización no sólo recurre al auxilio del moderno Estado liberal, medio a partir del cual derrama la simiente de la corrupción en el cuerpo cristiano, sino también de uno de los principales instrumentos de la época moderna: la prensa.<sup>106</sup> La imagen apocalíptica de una lucha entre el reino de Cristo y el reino de Satanás impregna el enfrentamiento por el dominio de la difusión en el relato escatológico cristiano.

De este modo, la experiencia de una crisis de *nomos* comunitario se identifica en esta nueva configuración con el proceso de laicización promovido por el Estado y la prensa liberal decimonónica, azuzada según el Sumo Pontífice por las intrigas masónicas, fieles representantes del reino de Satanás. No obstante, la identificación de la “masonería” como agente o promotora de la corrupción social y como colaboradora del Anticristo sólo encuentra en aquella figura uno de los rostros del “naturalismo impío”. Pues los “poderes de la naturaleza” a los que se enfrenta el relato palingénésico cristiano deviene una presencia monstruosa con innumerables disfraces. A través del rostro de la “masonería” como una de las máscaras con que recubre su cruda deformidad y oscura actividad fatal el Anticristo, León XIII revela la imagen de un nuevo agente de la corrupción del *nomos* comunitario: el sórdido “materialismo”.

Naptha/León XIII: - ¿Podremos negarnos ahora a ver con claridad la intención satánica de la masonería? “Sustituir el cristianismo por el naturalismo, el culto de la fe por el culto de la razón, la moral católica por la llamada moral independiente, el progreso espiritual por el progreso material” (CDF 4). Cuando retrocede el espíritu cristiano, el culto de la fe y la moral católica, el cuerpo social se derrumba bajo la complacencia en lo real del pernicioso materialismo.

[Sonidos de campanas. Se superpone el sonido de monedas rodando por el escenario]

Naptha/León XIII: - ¿No oís el orden social socavado en sus cimientos? Todo conspira para pervertir las mentes y los corazones corruptos (CDF 7).

<sup>106</sup> En la segunda mitad del siglo XIX, con el auge de una mayor libertad de prensa, difusión de la alfabetización y avances en las tecnologías de impresión, la influencia en la opinión pública a través de la prensa se convirtió en un problema central de las élites políticas, religiosas, económicas, de la cual la Iglesia de Roma no constituyó una excepción (Kertzer 2002: 133).

[El sonido de las monedas aumenta hasta aturdir al público]

Naptha/Pío XI: - Bienaventurados los pobres de espíritu... lección fundamental en este tiempo de materialismo sediento de bienes y placeres terrenales (DR 44).

Naptha/León XIII: - ¡Reprimir esas dos plagas que hacen miserable la vida del hombre, el exceso de ambición y la sed de placeres! (RN 22)

### **La avaricia del ‘materialismo’ liberal.**

A fines del siglo diecinueve y en el contexto de la denominada “crisis de fin de siglo”, León XIII pronuncia su famosa encíclica *Rerum Novarum* (*Sobre la situación de los obreros*). Esta encíclica de carácter social fue publicada en 1891 y analizaba la denominada “cuestión social” referente a las consecuencias del proceso de modernización económica, social y política decimonónica y, en particular, sus efectos sobre la clase trabajadora (Pollard 2008: 61). En ella el Sumo Pontífice no sólo expone un diagnóstico sobre las causas de las perturbaciones sociales, económicas y políticas que afectan a las naciones sino también propone posibles remedios para la “cuestión social” desde un punto de vista cristiano. Con motivo del cuadragésimo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, Pío XI publica en 1931 su encíclica *Quadragesimo anno* “Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica”, en la que recupera los análisis de su predecesor sobre los males del mundo moderno.

El objetivo del presentado apartado será analizar, en primer lugar, una de las figuras responsables según León XIII y Pío XI, en su recepción del pensamiento de su predecesor, de la problemática “obrera” que afecta a las naciones: el “materialismo” liberal. Dentro del relato palingénésico cristiano ello supone indagar, asimismo, las causas de la degeneración del mundo económico-espiritual con el fin de diagnosticar los males que afectan a la clase obrera y, en un sentido general, a la comunidad en su conjunto. A través de una breve genealogía del “mundo económico-social” por parte de ambos pontífices se revelarán los orígenes del proceso de degeneración como así también los responsables de dicho proceso.

[Naptha/León XIII continuará sus reflexiones de cara al público. El tema principal de sus reflexiones remite a sus encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Graves de Communi Re* (1901), en las que analiza la denominada “cuestión social”. Estas reflexiones se entrelazan asimismo con los análisis de las encíclicas previamente mencionadas. Se incorporan también los análisis de Pío XI de su encíclica *Quadragesimo anno* (1931). Junto a León XIII, Pío XI asentirá con su cabeza a las reflexiones de su predecesor].

Naptha/León XIII: - [El origen de la división económica y social] ¿Cómo surgió esta división entre los hombres, acrecentando la fortuna de algunos, arrojando a la miseria a otros? ¿Cuáles son las causas de esta pérvida acumulación y la desprotección de los pobres?

Desde que los antiguos gremios de artesanos se disolvieran y sin que ningún apoyo pudiese ocupar el lugar vacante, desde que las instituciones públicas y las leyes de

religión se desentendieran de las necesidades de los humildes, “el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores” (RN 1). Los adelantos de la industria y de las artes, carentes de todo espíritu cristiano, no hicieron más que profundizar la ambición de unos, y las desgracias de otros. Sumado a la voraz usura practicada por hombres codiciosos y avaros, llevaron a la acumulación en manos de unos pocos y a la pobreza de la inmensa mayoría. He ahí el abismo abierto entre los hombres y el origen de la disputa entre los que aportan el capital y quienes ponen el trabajo. La ruptura de la colaboración natural y pacífica de los hombres tras el quiebre del antiguo orden fue consecuencia así del nuevo mundo de la técnica y la industria, que junto con la relajación de la moral cristiana, ¡exceso de ambición y olvido del prójimo!, dispusieron el dominio despótico de los ricos por sobre la indefensión de los pobres (RN 1).

El relato palingenésico cristiano de León XIII sobre los orígenes de la “cuestión obrera” combina factores explicativos de índole económica y social con razones morales y teológicas (Montero García 1983: 34). Los cambios que acarrea la sociedad industrial son percibidos como síntomas de una degeneración orgánico-espiritual de la “comunidad” bajo el esquema modernista cristiano. La constatación de una “caída” del orden corporativo asentado en el mito de los antiguos gremios medievales se entrecruza con el relato escatológico y las fantasías demonológicas sobre la denominada época moderna, la cual queda definida como la era del destronamiento de la autoridad divina y el posterior desencadenamiento de la codicia, la usura y el materialismo, así como el reinado de la avaricia inescrupulosa. Al temor por la consejería de las sectas masónicas en la dirección o gobierno del Estado liberal se superpone la angustia por la posible disolución del propio Estado y el predominio del “materialismo” liberal en la sociedad civil. Angustia que se expresa como preocupación por la “atomización social” tras el alejamiento del poder protector paterno del Estado, de la contención materna de la Iglesia y de su fuente de salvaguarda en las enseñanzas cristianas provenientes de la autoridad divina.

La sociedad despojada de su lazo “natural” cristiano se ve arrojada, según dicha genealogía, a los brazos del “materialismo” liberal, mundo de disolución o degeneración, atomización del cuerpo de la cristiandad y predominio de los hombres codiciosos y avaros. Las fuerzas demonológicas se propagan a través de los medios de la industria y de la técnica, el hacedor del mal expande su dominio mediante el avance de la *Zivilisation* materialista con sus huestes demoníacas de codiciosos capitalistas contra el refugio protector del Estado cuyos muros de contención ya habrían sido carcomidos por las doctrinas “modernas” anticristianas. La “moral de los señores”, a la que aludiera Levinas en “À propos de la mort du Pape Pie XI”, se interpreta aquí como el triunfo de un “materialismo” económico-espiritual resultado de la degeneración del antiguo orden cristiano y como una nueva expresión dramática del predominio del Anticristo. Transfiguración o superposición de imágenes, desde la masonería al liberalismo, que se configuran en el entramado del relato palingenésico cristiano, sus fantasías demonológicas y sus temores milenaristas.

El diagnóstico de León XIII sobre la degeneración del mundo del trabajo que atañe al surgimiento de la “cuestión obrera” pone en primer plano el problema de la soberanía estatal y su papel respecto a las desigualdades prevaletentes en la sociedad civil, como así también convoca a un replanteamiento del posicionamiento de la Iglesia en el contexto del mundo moderno “descristianizado”. Uno de los puntos centrales que atañen a las repercusiones y debates surgidos a partir de la publicación de *Rerum Novarum* fue la problemática del “intervencionismo”. Este problema se refiere particularmente a la posible intervención del Estado mediante la legislación social (Laboa 2003: 19) en el marco del Estado liberal decimonónico. El debate entre el abstencionismo liberal clásico y un decidido intervencionismo en materia social atraviesa las controversias en torno a la “cuestión obrera” (Laboa 2003: 10). Sin embargo, estas controversias se extienden asimismo en relación con el papel de las corporaciones u organizaciones obreras no sólo en el marco regulatorio del Estado liberal, entre el corporativismo y el orden liberal reformado (Montero García 1983: 33), sino también en el contexto del fortalecimiento de los movimientos socialistas o anarquistas en las últimas décadas del siglo diecinueve.

La encíclica de León XIII supone la intervención oficial de la Iglesia católica en los asuntos económicos, sociales y políticos de fin de siglo, presentándose como un interlocutor privilegiado en dichos debates. Este posicionamiento de la Iglesia institucional bajo la estela del denominado catolicismo social<sup>107</sup> despierta no obstante el interrogante sobre el propio lugar de la Santa Sede con relación al nuevo contexto económico-político europeo. El diagnóstico y los remedios adecuados propuestos para la denominada “cuestión social” en *Rerum novarum* no sólo abren el debate sobre el rol del Estado en la legislación social, la función de las organizaciones obreras dentro del Estado, sino también sobre el nuevo papel de la Iglesia católica frente a dicha realidad en el marco de la sociedad moderna y liberal (Montero García 1983: 33).

[Castorp/Levinas escuchará con atención la próxima exclamación de Naptha/León XIII y Pío XI]

Naptha/León XIII: - Un pequeño grupo de opulentos y adinerados imponen así el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios (RN 1).

Naptha/Pío XI: - La sociedad dividida en dos clases, una ingente multitud de trabajadores y otra que disfruta de casi la totalidad de los bienes (QA 3).

Naptha/ León XIII: - Queden avisados los ricos que las riquezas terrenales no aportan la felicidad eterna sino que, por el contrario, la obstaculizan (RN 17).

Castorp/Levinas [Haciéndose eco del sermón, se apresura a acotar:] - ¡He aquí el sentimiento de “extranjería” de la Iglesia contra la moral de los señores, separando la dignidad humana de la potencia y del éxito! ¡He aquí, en su lucha

<sup>107</sup> La encíclica *Rerum novarum* puede interpretarse como la confirmación o la consagración, por parte de la jerarquía, de una experiencia emprendida previamente por grupos católicos franceses, belgas y alemanes preocupados por la cuestión social (Montero García 1983: 25).



contra el mundo profano, el llamado cristiano contra la beatificación complaciente de lo real y a la revuelta de los esclavos! (LEA 4, AMP 3) [Se retira de escena]

Naptha/León XIII: - [Caridad] ¿No ven que “es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra, ‘lo que sobra, dadlo de limosna’” (RN 17), precepto máximo de la caridad cristiana? El exceso de ambición, por el contrario, no hace más que alejar a los desdichados del camino de Dios entregándolos a las fauces de los detractores de la fe de Cristo. Sepan entonces moderar su sedienta ambición y encontrar el auténtico camino de la salvación, antes que el torbellino voraz producto de la carestía devore la comunidad y anuncie el fin de los días.<sup>108</sup>

En torno al problema del “intervencionismo” se anuda la posición de la Iglesia a fines del siglo diecinueve respecto a los remedios adecuados para la “cuestión social”. Uno de los polos de debate tras la publicación de *Rerum novarum* fue el de la interpretación de la “caridad” cristiana promovida por el Sumo Pontífice. El pronunciamiento de la Iglesia sobre la necesidad de una intervención en la esfera de la sociedad civil, dentro de un movimiento misional o recristianizador que apelaba a la imagen de los antiguos gremios medievales en el contexto del Estado liberal decimonónico, podía promover a nivel estatal una defensa del sistema corporativista, en tanto alternativa cristiana anticapitalista, o una reforma de los excesos del orden liberal aceptando sus principios básicos (Laboa 2003: 22) pero complementándola con la acción de las organizaciones católicas en la sociedad civil. En el marco de la denominada “cuestión romana” que enfrentó a la Iglesia católica con el Estado liberal italiano (Montero García 1983: 33), la posición de León XIII se inclina por la segunda vía (Laboa 2003: 22)<sup>109</sup>. Esta decisión se constata en su encíclica *Graves de Communi Re* (1901) donde matiza y restringe el sentido en el que había sido interpretada por algunos sectores la invitación pontificia a la intervención cristiana en la “cuestión social” (Laboa 2003: 15). La experiencia de una profunda corrupción o degeneración del Estado liberal decimonónico atravesado por los poderes demonológicos de las doctrinas masónicas y liberales que, al desplazar la auténtica fuente de la autoridad, el poder divino y su fiel intérprete la Iglesia, favorecen el reinado del Anticristo, parecen conminar a la cristiandad, sin embargo, a una resistencia en los márgenes de la esfera estatal. No obstante, la atmósfera modernista que impregna el discurso del Sumo Pontífice resulta fundamental en su particular recepción y adaptación por parte de Pío XI en el periodo

<sup>108</sup> En su encíclica *Divinis redemptoris* (1937) Pío XI se refiere al “desapego de los bienes terrenos”, exhortando a que los ricos que “no pongan su felicidad en las riquezas de la tierra (...) sino que, considerándose como simples administradores de las riquezas (...) deben usar de ellas como de preciosos medios que Dios le otorgó para ejercer la virtud, y no dejar de distribuir a los pobres los bienes *superfluos*, según el precepto evangélico” (DR 44; énfasis del autor). A los pobres, por su parte, les recuerda que “nunca se conseguirá hacer desaparecer del mundo las miserias, los dolores y las tribulaciones, a los que están sujetos también los que exteriormente aparecen como más afortunados. La *paciencia* es, pues, necesaria para todos” (DR 45; énfasis del autor).

<sup>109</sup> Montero García sostiene que León XIII se ubica dentro de aquella tendencia del catolicismo social cuya propuesta neotomista invita a “la regeneración de la sociedad cristiana, dejando a un lado la cuestión de la definición política del régimen” (Montero García 1983: 21), algo que el Sumo Pontífice expresa en su encíclica *Immortale Dei* de 1885.

de entreguerras. Si el discurso modernista palingenésico de León XIII sobre el problema del “intervencionismo” se halla limitado por su propio contexto histórico-político, su predecesor halla un terreno fértil tras la Gran Guerra para conciliar el diagnóstico genealógico sobre la degeneración del “mundo del trabajo”, recuperando el mito orgánico-espiritual de los antiguos gremios medievales y el relato de la caída tras el surgimiento del mundo moderno, con la posible regeneración y penetración de la doctrina cristiana en la esfera política estatal del *corporativismo* fascista.

Antes de avanzar en las propuestas de León XIII y Pío XI respecto a los remedios adecuados para la “cuestión social”, o en un sentido más general sobre el problema de la degeneración comunitaria, resulta necesario detenerse en una nueva transfiguración que acaece en el espacio expresivo y multifacético del denominado “naturalismo impío”. Sobre el rostro demoníaco de la soberbia masónica y la avaricia del “materialismo” liberal se manifiesta otra faz del poder del Maligno: la *sensualidad* del “materialismo” socialista. La experiencia de una crisis de *nomos* comunitario abre un nuevo abismo expresivo en la penetración del poder del Maligno. Sobre el suelo corrupto de la época moderna que amenaza a los hombres con el peligro de la intemperie, el socialismo embiste contra los muros protectores de la fe católica y anuncia como la “peste” la presencia del ángel exterminador.

Naptha/Pío XI: - Los proletarios han sido arrojados ya a los brazos del enemigo de la cristiandad. Y de ello es en parte responsable aquella teoría y práctica de la economía liberal que produjese el abandono religioso y moral de las masas obreras. Impidiendo al obrero cumplir con sus más elementales deberes religiosos, en favor de la producción; no favoreciendo la construcción de iglesias junto a las fábricas ni la misión del sacerdote en las mismas para el cuidado y cultivo del espíritu; se promovió positivamente el laicismo y los frutos perversos de sus doctrinas ateas. Este mundo descristianizado ¿puede asombrarse acaso del desborde del oleaje del error comunista (DR 16)?

### **La *sensualidad* del socialismo.**

Naptha/León XIII: “Despertado el prurito revolucionario que desde ya tiempo agita los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo, llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía” (RN 1).

## I

La apertura de la época moderna representa en el relato palingenésico de León XIII, heredado y adaptado posteriormente por su sucesor Pío XI, la invectiva y predominio de los “poderes naturales” frente al reino de Dios. La victoria temporal del Señor de las Tinieblas se exhibe como un proceso de desprotección gracias al cual las doctrinas impías masónicas y liberales penetran el cuerpo comunitario abandonado a la intemperie tras el derrumbe del refugio cristiano medieval. Debilitamiento de los muros protectores de la Iglesia, cultivo de la mies pernicioso de las doctrinas “ateas”, enfermedad del cuerpo cristiano que amenaza sucumbir

frente a las fuerzas degenerativas y pestilentes del Maligno. En el marco de dicho esquema, el socialismo deviene la consecuencia última del proceso de degeneración del *nomos* comunitario abierto por la Modernidad, el rostro abisal que trasluce una profundización del espacio expresivo demoníaco, y un motivo de pulsión creciente en la tensión dramática del milenarismo cristiano.

La genealogía del “materialismo” socialista reconstruido por León XIII y Pío XI se entrecruza, se liga, se superpone, se entrelaza, se incorpora, a la de la masonería y el “materialismo” liberal. El destronamiento en la época moderna de la autoridad divina por la Razón, expresión de la soberbia del Maligno, se funde con el proceso revolucionario francés y su proclama en defensa de la voluntad popular. La sinergia decadentista del proceso revolucionario atizado por las sectas masónicas se difunde y transfigura en el laicismo decimonónico del Estado liberal, y finaliza con el predominio del “materialismo” capitalista como ápice de la avaricia demoníaca. La peste del mal se derrama y amenaza derrocar las murallas protectoras últimas del orden divino al acometer contra su fiel guardiana, la Iglesia. El socialismo como una nueva profundización del rostro de Satanás desata las fuerzas elementales que anidan las fantasías demonológicas y milenaristas cristianas convocando, al mismo tiempo, a una diagnóstico y propuesta de salvación.

Sin embargo, es imprescindible detenerse brevemente en algunos nudos que entrelazan esta particular genealogía para advertir el desplazamiento o continuidad entre el discurso modernista decimonónico de León XIII y su adaptación por parte de Pío XI en el contexto de entreguerras. Una de las principales críticas de León XIII respecto a la Revolución francesa en tanto acontecimiento fundamental de la Modernidad era su promoción de la denominada “voluntad popular” como fuente de legitimación de la autoridad civil. El desplazamiento de la voluntad divina por la denominada voluntad popular implica, según su perspectiva, un destronamiento de la auténtica fuente de autoridad, la divina majestad de quien deriva el poder soberano, por un mero contrato entre hombres. A fines del siglo diecinueve, esta crítica al contractualismo moderno se erige en torno a la distinción entre la denominada *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*, compartida por los críticos del Estado liberal. Con relación al papel de la Iglesia en la regeneración de la *Gemeinschaft* León XIII opta, como se expuso previamente, por la defensa de un Estado liberal reformado aceptando sus principios básicos (Laboa 2003: 22), pero complementándola con la acción de las organizaciones católicas en la sociedad civil. La crítica del Sumo Pontífice a la noción de voluntad popular se vincula, no sin complejos e intrincados debates, con los defensores del nacionalismo orgánico-espiritual y antiliberal de fines de siglo, en el marco de uno de los grandes fenómenos del siglo diecinueve: la movilización de las masas en la esfera pública. El discurso palingenésico de León XIII concilia entonces la crítica antiliberal de la voluntad popular, en su denuncia de la *Gesellschaft*, con la necesidad de un principio aglutinador frente al peligro de la “disolución” comunitaria, en la voluntad nacional receptiva del saludable influjo de la doctrina cristiana. Asimismo, la crítica a la llamada voluntad popular no sólo apunta contra el Estado liberal decimonónico sino que señala un peligro de mayor gravedad al de la atomización moderna: la amenaza de la *amorfia* de los movimientos socialistas. Si décadas más tarde, durante el pontificado de Pío XI, otras opciones políticas se hallan disponibles en el horizonte interpretativo de la denominada voluntad popular por parte de la Iglesia católica, en especial tras la Gran Guerra, la Revolución

de Octubre y el advenimiento al poder de los regímenes fascistas, esta particular jerarquía de los peligros que amenazan a la cristiandad deja su impronta en el esquema palingenésico del Papa Ratti.

Esta misma jerarquía puede advertirse en la denuncia de la Iglesia católica del “materialismo” liberal y socialista como expresiones del denominado “imperialismo del dinero”. La crítica a los excesos de la avaricia liberal, en su preocupación unívoca por los bienes materiales, se conjuga con la denuncia del socialismo como mero “economicismo”, lo que los transforma en la expresión de un materialismo “sin alma”. Pero si a fines del siglo diecinueve León XIII parece hallar en la reforma del Estado liberal decimonónico los remedios necesarios para refrenar los excesos de dicho “materialismo”, tras la Primera Guerra Mundial Pío XI considera insuficiente la reforma propuesta por su predecesor. La aceleración del proceso de nacionalización de las masas en virtud del conflicto bélico, la agudización de la crisis del liberalismo decimonónico en el periodo de entreguerras, el acaecimiento de la Revolución de Octubre que anuncia a los ojos de la Iglesia católica el triunfo del “materialismo” socialista y las debilidades del liberalismo para hacer frente a dicha amenaza, conducen a Pío XI por sendas alternativas a las del reformismo liberal.

Empero, resulta necesario subrayar previamente un aspecto central de la condena al “materialismo” liberal por parte de la genealogía de León XIII y Pío XI, en relación con los análisis levinasianos de los años treinta. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, el filósofo francés señala el quiebre de la tradición marxista respecto al “liberalismo idealista” (AFH 13), en su oposición al espíritu de libertad entendido como una “pura razón que forma parte de un reino de los fines” (AFH 12). No obstante, Levinas incluye en su genealogía de la libertad la reivindicación marxista de un espíritu preso de necesidades materiales, “de una sociedad que ya no obedece a la varita mágica de la razón” (AFH 12), como también su concepción de la “lucha de clases” que penetra la moral, la ciencia, la estética y que “traducen a cada momento la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria” (AFH 13). Afirma asimismo que “el marxismo es consciente de continuar, en cierto sentido, las tradiciones de 1789, y el jacobinismo parece inspirar en gran medida a los revolucionarios marxistas” (AFH 13). En su artículo de 1934, el filósofo se aparta así no sólo de la condena de León XIII y Pío XI al “materialismo” liberal y socialista sino también de cierta orientación del pensamiento católico personalista de la Francia de entreguerras. Es así que su reivindicación del “espíritu de libertad” que anima al marxismo contra las limitaciones del “liberalismo idealista” se aleja ostensiblemente, por ejemplo, de la crítica mouneriana a los pecados del “materialismo” (Mounier 1974 [1932]: 178, 202) como su defensa de la “comunidad armoniosa” (Mounier 1974 [1931]: 47).<sup>110</sup> La orientación crítica mouneriana forma parte aún del pensamiento “no conformista” católico de entreguerras (Sternhell 1987) que, con no

---

<sup>110</sup> Cabe recordar que *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* fue publicado en la revista del personalismo católico francés *Esprit*, dirigida en aquel entonces por Emmanuel Mounier. Por este motivo, algunos intérpretes sugieren una vinculación entre las reflexiones de Levinas y las del personalismo mouneriano (Caygill 2001: 32, 36-37; Rossi 2015: 173). Un atento estudio de las reflexiones filosófico-políticas de ambos pensadores en los años treinta permitiría evitar, no obstante, esta interpretación equívoca.

pocos asertos “vitalistas”, identifica el problema de la “cuestión social” desde una perspectiva económico-moral cristiana. En él, la condena del “materialismo” liberal apunta, por vías alternativas a la genealogía levinasiana de los años treinta, contra la denominada *Gesellschaft*<sup>111</sup>: contra el “mundo moderno” mecánico sin alma, endurecido, esclerosado, sin historia; contra la artificialidad, la frivolidad y el juego, la vulgaridad, la indiferencia; contra el humanismo abstracto, el “se impersonal”; contra el atomismo y el asociacionismo, contra la seguridad y tranquilidad burguesa, la “religión del número”; contra el despojamiento del valor y la metafísica, puestos al servicio de la rapacidad, del “reinado del dinero”, del fariseísmo, de la avaricia; todo ello como anuncio a su vez de la muerte del cuerpo y el alma, del juicio final. La “mística” como fuerza vital que se esclerosa en “política”, sostiene Mounier, a través de un proceso de degeneración que puede advertirse en el dreyfusismo, el socialismo, la república, el internacionalismo, el kantismo, el durkhemismo<sup>112</sup>, entre otros, convoca a la restauración católica personalista contra el “culto al usurpador dinero”, a partir de la figura del “suplicante” revestido de grandeza. (Mounier 1974 [1931]: 69, 77, 82-83, 87, 91, 98, 102-105, 116-118, 135; [1932]: 161, 169, 176, 180- 182, 184, 187, 189, 191; [1934]: 208, 211). La crítica *modernista* mouneriana contra el “materialismo” liberal se orienta, de este modo, por vías alternativas a la crítica levinasiana al “idealismo liberal” en su reivindicación del “espíritu de libertad” del marxismo. La posibilidad de un entrecruzamiento crítico entre las reflexiones de Levinas y las de Mounier requiere una indagación y análisis comparativo de sus obras de los años treinta,<sup>113</sup> algo que escapa sin embargo a los alcances de la presente tesis.

En la metanarrativa palingenésica trazada por León XIII y Pío XI el anudamiento genealógico entre el fracaso del liberalismo decimonónico y el triunfo del socialismo en la Revolución de Octubre se constituye en una crítica más amplia a la denominada Modernidad. Pronto la Revolución de Octubre representa la reedición como la consecuencia última de la Revolución francesa, permitiendo un intrincamiento entre los tres rostros del “naturalismo impío”. A partir de 1917 la teoría del “complot masónico”, que estaba unida a una condena del liberalismo decimonónico, incluye al marxismo (Corbière 2011: 101) como expresión máxima del proceso degenerativo iniciado en la época moderna. Si bien la denuncia y la persecución contra la masonería parecen atenuarse durante el pontificado de Benedicto XV (Pollard 2008: 70)<sup>114</sup> resurgen tras la Gran Guerra en la acusación contra los poderes demonológicos del

---

<sup>111</sup> En “El pensamiento de Charles Peguy” (1931) Mounier recupera la orientación bergsoniana del pensamiento de Peguy (Mounier 1974 [1931]: 110) para su denuncia de los males del mundo moderno. En “Hacer el nuevo renacimiento” (1932) y “Revolución personalista” (1934) convoca asimismo a una regeneración comunitaria bajo los lineamientos del personalismo católico.

<sup>112</sup> La referencia de Mounier a estas dos últimas corrientes de pensamiento resulta relevante en relación con los interlocutores del segundo capítulo: Blondel y Cassirer, pertenecientes a la tradición durkheimiano-kantiana.

<sup>113</sup> El primer tomo de las *Obras completas* de E. Mounier que recoge gran parte de su producción de los años treinta (1931-1939) fue publicada en francés en 1961 y traducida al castellano por Enrique Molina y Julio González Campos en 1974.

<sup>114</sup> Según Corbière fue desde finales de la Segunda Guerra Mundial que la lucha de la Iglesia católica “contra la francmasonería fue perdiendo fuerza en razón de la inutilidad del enfrentamiento” (Corbière

bolchevismo. Una nueva figura se destaca así sobre el rostro multiforme del Maligno: el “materialismo” socialista. Se reavivan las fantasías demonológicas y milenaristas cristianas sobre la venida del Anticristo articulada en torno a la metáfora bioteológica de la peste.

## II

[Naptha/León XIII y Pío XI proseguirán sus discursos de cara al público como ante su congregación. Estas reflexiones forman parte de sus encíclicas contra el socialismo y el comunismo: *Quod Apostolici Muneris* (1878) “sobre el socialismo”, de León XIII; y *Divini Redemptoris* (1937) “sobre el comunismo ateo”, de Pío XI. Se incorpora asimismo la encíclica *Nova impendet* (1931) “Sobre la crisis económica”, de Pío XI]

Naptha/León XIII: - Sobre este suelo corrupto una plaga mortal escupe el rostro de toda autoridad y majestad, mancillando la carne de los hombres en una masa indistinta y amorfa. Como un torbellino de lujuria disuelve los lazos naturales de jerarquía y propiedad, llegando a erizar y comprometer en su acción impía la vida del propio soberano (QAM 1). Se habrá de denunciar estas fuerzas desatadas por todo el orbe y unidas en una malvada confederación, con sus nombres bárbaros ¡socialistas, anarquistas, comunistas! (QAM 1)

Naptha/Pío XI (con alaridos): - ¡Los pueblos están en peligro de caer en la mayor barbarie conocida (DR 2), “el comunismo bolchevique y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana” (DR 3)! Alcemos nuestra voz, como nuestro gran predecesor Pío IX, contra la descristianización de la sociedad humana que atiza el impío comunismo.<sup>115</sup> (DR 4)

Naptha/León XIII: - ¡El impío comunismo que como mortal enfermedad se infiltra por las articulaciones más íntimas de la sociedad humana, poniéndola en peligro de muerte!

Naptha/Pío XI: - [Sus orígenes] Como los frutos amargos cuya aparición habíamos previsto y anunciado... (DR 6)

---

2011: 102). Se puede agregar, sin embargo, que tal como ocurrió tras la Gran Guerra este enfrentamiento se desplazó hacia otros sectores identificados con los poderes demonológicos y los peligros milenaristas.

<sup>115</sup> Pío XI remite específicamente a las encíclicas de Pío IX (1846-1878) *Quid pluribus* de 1846 y *Syllabus errorum* (acompañada de la encíclica *Quanta cura*) de 1864 (DR 4), en las que el Sumo Pontífice se enfrenta a los “errores” del mundo moderno: el avance del “naturalismo” en materia de fe, de los principios del liberalismo político, de la cultura moderna y del proceso de secularización en la sociedad civil, como del socialismo (Pollard 2008: 25-26). En ella, el papa Ratti señala asimismo la encíclica *Quod Apostolici muneris* de León XIII, en particular las palabras que se citan inmediatamente a continuación (DR 4).

Naptha/Léon XIII: - No es extraño que aquella falsa filosofía nacida en el siglo XVIII, bajo la proclama del derecho nuevo, la soberanía popular y la libertad como licencia, dejara sin defensas contra esa peste vergonzosa del comunismo, socialismo y nihilismo, que amenazan de muerte a la sociedad civil (DI 17, GCR 21)

Naptha/Pío XI: - Ved allí los movimientos ateos entre las masas populares, en la época del amoral tecnicismo, como el fruto de aquella filosofía que durante siglos intentó separar la ciencia de la vida de la fe y de la Iglesia (DR 4). No hubiese ni socialismo ni comunismo si los gobernantes hubiesen oído nuestras advertencias, en lugar de construir sobre las bases del liberalismo y del laicismo, los fundamentos del orden político y social (DR 38). Henos aquí entrando a “una nueva época y una nueva civilización, fruto exclusivo de una evolución ciega: ‘una humanidad sin Dios’” (DR 12).

La perversión del socialismo queda identificada, en primer lugar, con la inversión de la jerarquía divina. La autoridad civil ya no deriva de la voluntad de Dios sino de la voluntad de la “muchedumbre”. Se anuda así la genealogía del naturalismo impío moderno y su búsqueda de destronamiento de la majestad divina: de la soberbia a la avaricia, de la avaricia a la sensualidad del socialismo. El igualitarismo moderno proclamado por los portavoces de la Revolución francesa, que un siglo más tarde conduce a la atomización social del “materialismo” liberal, se transforma tras la Revolución de Octubre en una incitación a la desintegración de toda jerarquía. La sensualidad del socialismo se comprende entonces, por las sendas de la metáfora bioteológica de la peste y su amenaza orgánico-demoníaca, como un movimiento orgiástico y disolutivo que amenaza no sólo con pervertir el orden estatal sino también derramar su simiente pérvida sobre la sociedad civil.

Este movimiento orgiástico-disolutivo del socialismo se conjuga en el relato palingenésico cristiano con el carácter mortífero de la guerra. El deseo sediento de placeres es, al mismo tiempo, un gozo por el derramamiento de sangre. La anarquía pasional de la lucha y de la muerte se esconde tras las falsas apariencias de la búsqueda de justicia. La peste del socialismo atizada por las huestes demoníacas se transforma en una fuerza *elemental* que incita a los hombres a desafiar toda autoridad legítima.

Naptha/Léon XIII: - Es necesario arrancar la máscara de aquellos que pregonando el celo por el refinamiento, la preocupación por los pobres,

Naptha/Pío XI: - la paz de las naciones... (DR 59)

Naptha/Léon XIII: - y el deseo de mejorar la condición de las masas, no desean más que su esclavitud a la voluntad de otro, el derramamiento de sangre,

Naptha/Pío XI: - la lucha civil... (DR 59)

Naptha/Léon XIII: - ... el retroceso de la naturaleza contra la justicia y rectitud natural (HG 9, 10, 31).

Naptha/Pío XI: - [Ataque a la autoridad e “igualitarismo”] ¡Rechazan toda autoridad jerárquica establecida por Dios y afirman el principio de la absoluta igualdad (DR 10)!

Naptha/Léon XIII: - En el fondo de sus corazones se escucha el deseo impío de derrocar el orden religioso y político. Ellos quieren sustituir el verdadero reino de Dios por un nuevo estado de cosas, en el que las instituciones y leyes reposen sobre el mero naturalismo (HG 10). Herederos de la falsa doctrina que considera a los hombres como iguales por naturaleza y deriva la autoridad de la muchedumbre, proclaman que ni el honor ni el respeto es debido a la majestad, ni la obediencia a las leyes (QAM 5). Así seducen a la plebe para desafiar a la autoridad de los gobernantes, convocando a la sedición y fomentando las anárquicas pasiones populares (HG 27).

Pero el “prurito revolucionario” que intenta subvertir el orden divino, según León XIII, se derrama pronto sobre el “terreno, con él colindante, de la economía” (RN 1). Las doctrinas impías penetran el mundo del trabajo a través de falsos profetas que incitan a los trabajadores a la denominada “lucha de clases”. Las consecuencias de la avaricia del “materialismo” liberal, junto con el proceso de “desprotección” de los hombres en la época moderna, arroja así a los trabajadores a las tentaciones de las promesas del socialismo. León XIII se refiere a los corolarios del proceso de modernización, a través de su particular diagnóstico de la “cuestión social”, como la fuente de promoción de los movimientos socialistas. En 1931, con motivo de la crisis económica que afectó a las naciones tras la “Gran depresión”, Pío XI pronuncia su encíclica *Nova impendet* “Sobre la crisis económica” en la que advierte de la plaga que amenaza y hiere el rebaño confiado a la Iglesia, principalmente a “los hijos, el proletariado, los artesanos y los ‘pobres’” (NI 1): la grave crisis financiera que afecta a las naciones y aumenta el desempleo (NI 1). Esta aterradora “plaga del desempleo” (NI 2), según el Sumo Pontífice, se extiende peligrosamente sobre la sociedad, acrecentando la miseria y arrojando a los hombres a la exasperación. No es difícil imaginar, sostiene Pío XI, que en tal situación los proletarios queden en manos de los falsos profetas del socialismo y de su promoción de la “lucha de clases”. Frente al aumento de la desesperación que inflama los espíritus y los vuelve proclives a las doctrinas impías, abriendo las puertas del reino orgiástico de la sangre y de la guerra, Pío XI convoca a una auténtica cruzada de caridad y de socorro, de piedad y amor, contra los mortales consejos que engendra la miseria, apagando así las llamas del odio y la pasión (NI 4-5).

Sin embargo, en tanto la “plaga del desempleo” se expande de manera acelerada y supera las fuerzas caritativas de la cristiandad, la humanidad se halla desprotegida según el Sumo Pontífice contra el advenimiento de la “plaga socialista”. Penetrando por los intersticios de la sociedad civil, las huestes del socialismo inflaman de envidia y rencor a los proletarios, incitando al deseo de la fortuna ajena y, con el falso pretexto de la igualdad de los hombres, pretenden abolir el derecho de propiedad. El camino del mal conduce desde la desesperación a la exaltación, de la exaltación al torbellino orgiástico-guerrero de la lucha de clases. Bajo este esquema bioteológico, Pío XI advierte a la cristiandad sobre las tentaciones de los falsos profetas del socialismo. El peligro de un “pacto” con los poderes demoníacos en una alianza universal de los trabajadores, como una fuerza desatada por todo el orbe y unida en una



malvada confederación bajo los nombres bárbaros de socialistas, anarquistas y comunistas (QAM 1), despierta los temores demonológicos y milenaristas cristianos en su interpretación de la crisis económico-espiritual de las naciones. La lucha por el control e influencia sobre las organizaciones obreras, que ya desde el siglo diecinueve ocupa el centro de las preocupaciones de la Iglesia en relación con la “cuestión social” frente al avance de los movimientos socialistas, deviene en el relato palingenésico de León XIII y Pío XI una reedición de la batalla entre los poderes del mal y las fuerzas de la divinidad.

Naptha/León XIII: - [Corrupción de los débiles] La desigualdad presente entre pobres y ricos es el suelo fértil sobre el que implantan sus semillas de enemistad los falsos profetas. Ellos atizan el odio de los indigentes contra los ricos, disuelven la sensación de seguridad pública y privada, y ponen a la raza humana al borde de la disolución (QAM 2). Su búsqueda de reclutas entre artesanos y trabajadores es exitosa pues cansados éstos tal vez de su trabajo y de sus precarias condiciones son presa fácil de la seducción y del engaño (QAM 11, GCR 21).

Naptha/Pío XI: - Aprovechando la crisis económica mundial y la situación de las clases trabajadoras por los abusos de la economía liberal, el comunismo atrae hacia su zona de influencia a grupos sociales que por principio rechazan todo materialismo y todo terrorismo (DR 15). Los necesitados están expuestos a las maniobras de los agitadores quienes encienden sus almas con envidia y deseo de la fortuna ajena (DR 64).

Naptha/León XIII: - Bajo la promesa de acabar con la propiedad privada de los bienes y de vivir una vida exenta de dolor y calamidades, llena de placeres, no es raro que los pobres quieran atacar la casa de los ricos, y la clase trabajadora levante su cabeza para engrosar las filas del socialismo, del comunismo y del anarquismo. El veneno impío penetra fácilmente así en las organizaciones trabajadoras, y bajo el falso pretexto de la igualdad de los hombres se dirige pronto a abolir el derecho de propiedad (QAM 2-3, CDF 7, 13; RN 13).

[Sonido de crujidos]

Naptha/Pío XI: - [Ataque a la propiedad] ¡Intentan destruir toda especie de propiedad (DR 11)!

Naptha/León XIII: - Un torbellino de igualitarismo indistinto irrumpe contra el derecho de propiedad, alegando que éste no es más que una invención humana opuesta a la igualdad (QAM 9). Su objetivo es socavar toda distinción de rango y autoridad (HG 23), disolviendo a la sociedad en una masa informe. Despojados de su lazo espiritual auténtico, este sórdido materialismo reclama la igualdad y comunidad de los bienes (QAM 9), y estima que deben ser administrados por las personas que rijan el municipio o gobiernen la nación (RN 2). ¿No se ve que con ello se confronta el orden natural de la propiedad, se exalta el odio de los pobres en una causa injusta que ejerce violencia contra los legítimos poseedores, alterando la misión de la república y agitando a las naciones (RN 2)?

[Se escucha la respiración agitada de un conjunto de personas]

Naptha/León XIII: - [Clases enemigas] ¿No escuchan la agitación de odio y rencor que divide las almas en clases antagonistas? Esta perversa doctrina convoca así a los pobres a la persistencia en la lucha, derivando pronto en la confusión junto con el bárbaro salvajismo (RN 14). Un conjunto de agitadores profesionales convocan a la lucha entre el capital y el trabajo (GCR 1), dividiendo los espíritus por el rencor y la ira.

Naptha/Pío XI: - ¿No ven que ellos procuran exacerbar las diferencias entre las diversas clases y hacer pasar la lucha entre los hombres como una cruzada por el progreso de la humanidad (DR 9)?

La “hiel pestilente” de las doctrinas socialistas halla un terreno fértil, según ambos pontífices, no sólo en el mundo del trabajo sino también al interior de la sociedad doméstica. Aquí la amenaza del socialismo se entrelaza con las críticas al proceso de laicización moderna promovidas, según el relato palingenésico cristiano, por el “naturalismo impío” de la “masonería” y el “materialismo” liberal. La degeneración y desprotección de los hombres en la Modernidad se exhibe en la ruptura de la distinción entre la sociedad civil y el orden (sobre)natural doméstico. La “plaga laicizante” de los falsos profetas del socialismo, en tanto proceso demoníaco y desintegrador, quiebra las barreras de las antiguas jerarquías y espacios de soberanía. Los poderes del Maligno se revelan en la ruptura de tres pactos fundamentales consagrados por la divinidad: el trabajo y el dominio patronal, la escuela y el dominio parental, la casa y el dominio paternal. Penetrando así en las fibras más íntimas de la sociedad cristiana, la peste del socialismo alcanza a seducir y devorar con un gesto orgiástico no sólo a los trabajadores sino también a las mujeres, los jóvenes y los niños.

[Golpes de puerta]

Naptha/León XIII: - [Ataque a la familia] Pero sus pérfidas doctrinas no se detienen allí ¿No se escucha su furia sedienta golpear la puerta de nuestros hogares? La plaga del socialismo ataca los nervios de la sociedad, hasta alcanzar el núcleo fundamental del orden y la conservación de Estados y reinos: la familia (QAM 8).

Naptha/Pío XI: - ¡Convierten al matrimonio y la familia en una institución meramente civil y convencional (DR 11)!

Naptha/León XIII: - Junto a la impía conversión del sagrado matrimonio en un mero contrato comercial, los socialistas invisten contra el orden natural de la sociedad doméstica. Así se lanzan contra la potestad propia de la familia, la potestad paterna (RN 9). El padre, según la santísima ley de naturaleza, debe proveer el sustento a los que engendró, y adquirir y disponer para ellos por herencia aquello con lo que defenderse de la adversa fortuna (RN 9). Pero helos allí arrojados por las sectas impías a la lucha y a la holgazanería, o sus bienes deseando ser arrancados de su legítima posesión y derecho de transmisión.

Naptha/León XIII: - ¿Pero no corren igualmente peligro la juventud y los niños cuando fuera de sus hogares son corrompidos a través de la educación por los poderes públicos?

Naptha/Pío XI: - Pues niegan a los padres el derecho a la educación de sus hijos, disolviendo este vínculo natural en el derecho exclusivo de la comunidad. Proclaman asimismo la emancipación de la mujer, separándola de la vida doméstica y del cuidado de los hijos, para arrastrarla a la vida pública y a la producción colectiva (DR 11). ¡“Para el comunismo no existe vínculo que ligue a la mujer con su familia y su casa” (DR 11)! ¿Pueden imaginar acaso una sociedad humana semejante basada en los fundamentos materialistas de este naturalismo impío?

El relato cristiano sobre la expansión de la peste socialista o del “comunismo ateo” en el discurso palingenésico de León XIII y Pío XI, produce un *in crescendo* dramático por la constatación de una profundización de la crisis social, ante la pérdida creciente de los muros protectores del *nomos* comunitario y el avance de los poderes *elementales* que amenazan a la cristiandad. En este ápice dramático, la experiencia del “fin de los tiempos” parece ocupar el centro de la escena y anunciar la batalla final entre el Redentor y el Anticristo. Sin embargo, en los límites de este enfrentamiento mortal los poderes del Maligno se potencian en la subversión del orden divino. En sus reflexiones sobre el “naturalismo impío”, León XIII y Pío XI advierten un gesto máximo de impiedad: el intento de reconciliar los principios de la revolución socialista con las máximas del Evangelio. De pronto, se produce un enfrentamiento por la interpretación del propio drama escatológico milenarista mediante el cual la Iglesia católica intenta educar y proteger a la cristiandad.<sup>116</sup> El “falseamiento de los Evangelios” que pone en cuestión la autoridad de la Iglesia institucionalizada en la interpretación de las enseñanzas de Cristo centra su acusación sobre el surgimiento de una nueva religión basada en falsos principios, que confirma nuevamente el poder de transfiguración del Maligno.

En la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937) de Pío XI, con el que se inició el presente capítulo, los peligros de un falseamiento de los Evangelios y la instauración de una religión política que invierte la doctrina y enseñanza cristiana parecen acusar exclusivamente los abusos del régimen nacionalsocialista sobre la Iglesia católica en Alemania. Sin embargo, esta acusación no se limita a una denuncia de los “poderes de la naturaleza”, del “naturalismo impío” o del “paganismo” nacionalsocialista. Tras los peligros del régimen alemán, ¿no se halla un rostro abisal en la inversión demonológica de la religión cristiana por el “materialismo” socialista? En el mismo año que pronuncia su encíclica *Mit brennender Sorge* contra los excesos del régimen alemán, sólo cinco días después de condenar el intento de construcción de una religión nacional, Pío XI acomete aún más extensa y vehementemente contra el “comunismo ateo” y su falso ideal de redención. En ella vuelve sobre la genealogía demonológica de la época moderna, agravada por el avance de las fuerzas elementales del socialismo sobre el mundo económico y la sociedad doméstica. La “peste socialista” se extiende así en el relato palingenésico cristiano como la sombra invertida de la divinidad, propagando las ideas impías a

---

<sup>116</sup> Se reaviva la lucha entre la Iglesia católica institucionalizada y las heterodoxias cristianas respecto a la interpretación del drama salvífico, las fantasías demonológicas y las promesas milenaristas. Según el historiador N. Cohn en *En pos del Milenio*, algunas de estos movimientos heterodoxos en la historia del cristianismo pueden considerarse como antecedentes del relato salvífico que penetra a las corrientes socialistas, anarquistas y comunistas.

través de las naciones y disolviendo los últimos muros de resistencia y protección de la humanidad. La difusión del mensaje escatológico del Maligno se ve favorecido, según el Sumo Pontífice, por los instrumentos modernos de comunicación que intoxican el alma de los cristianos. En el contexto de esta experiencia crítica del *nomos* comunitario, León XIII y Pío XI convocan a la fuerza restauradora, salvadora y sanadora de la Iglesia contra los peligros que amenazan destruir el reino de Dios.

### III

Naptha/León XIII: - [Falseamiento del Evangelio. Los falsos profetas y sus connotaciones apocalípticas] Ha llegado a tal osadía esta afrenta al reino de Cristo que incluso pretenden reconciliar las máximas del Evangelio con los malignos principios de la revolución (CDF 15). A través de libros y revistas destilan el veneno de la impiedad (CDF 16) y distorsionan el evangelio para satisfacer sus propósitos (QAM 5). ¡Son los hombres iguales a los ojos de Cristo!, proclaman ante las multitudes, pero en el fondo de sus corazones se escucha aún el antiguo rencor del reino de Satanás, ¡ni el honor ni el respeto es debido a la majestad, ni la obediencia a las leyes! (QAM 5)

Naptha/Pío XI: - Prometen a las masas una aparente redención bajo un pseudo ideal de justicia, de igualdad y fraternidad, comunicando un ímpetu y entusiasmo contagioso a través de su misticismo falso (DR 8). Mediante su pretendido evangelio nuevo, el comunismo bolchevique y ateo anuncia a la humanidad un mensaje de salud y redención, hecho de errores y de sofismas: sistema enemigo de la razón y la revelación divina, sistema subversivo del orden social, sistema desconocedor del fin del Estado, de los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana (DR 14). “El comunismo es intrínsecamente malo, y no se puede permitir que colaboren con el comunismo, en terreno alguno, los que quieren salvar la ruina de la civilización cristiana” (DR 60).

[Difusión de la peste en la sociedad] ¡Sean advertidos de la rápida difusión de las perniciosas ideas comunistas, que se infiltran secretamente por todas las naciones (DR 17) y corrompen el corazón de la humanidad! Mediante una propaganda diabólica dirigida desde un centro pero adaptada a las condiciones de cada pueblo (DR 17), esta peste contagiosa se expande mediante numerosas organizaciones, congresos internacionales, prensa (DR 59), cine, teatro, radio, escuelas, universidades, y “penetra poco a poco en todos los medios sociales, incluso en los más sanos, sin que éstos adviertan el veneno que está intoxicando a diario las mentes y los corazones” (DR 17).

¡Detengamos las atrocidades de esta peste, de un sistema cuya estructura carece de todo freno (DR 21)! Los pueblos bárbaros tuvieron ese freno en la ley natural grabada por Dios en el alma de los hombres, pero en aquellos en que la idea de Dios fue arrancada del corazón mismo, no podemos encontrar sino la moral feroz de una salvaje barbarie (DR 21).

Que los pueblos sepan que los medios para salvar al Estado actual de la decadencia de la que fue responsable el liberalismo amoral no es ni la lucha de clases ni el terrorismo, ni tampoco el abuso autocrático del poder del Estado, sino la configuración y penetración en el orden económico y social de los principios curativos de la justicia social y la caridad cristiana (DR 31).

La crítica de León XIII y Pío XI al “falseamiento de los Evangelios” apunta esta vez contra el “mito palingenésico” marxista. En su *Historia del mundo y salvación*, Karl Löwith interpreta el descubrimiento revolucionario del “Manifiesto comunista” como la expresión de un documento profético, un llamado a la acción que está atravesado por un significado escatológico (Löwith 2007: 59-60). La crisis del mundo burgués capitalista equivale al juicio final en la ley del proceso histórico; la historia de la lucha de clases entre burguesía y proletariado representa el antagonismo entre una clase hija de las tinieblas y otra hija de la luz; la función redentora universal de la clase oprimida corresponde a la dialéctica de la Cruz y la resurrección; la lucha cada vez más aguda entre las clases rivales y la anticipación de un dramático punto culminante, se inserta en el relato milenarista y apocalíptico de la lucha final entre Cristo y el Anticristo; y la confianza en la venida de una nueva era o reino de la libertad refleja el viejo mesianismo de una confianza cierta en el acontecer providencial de la salvación (Löwith 2007: 61-62).

La acusación de ambos pontífices contra la “inversión” del Evangelio enviste contra las connotaciones escatológicas del relato marxista y expresa el enfrentamiento por el dominio interpretativo del proceso salvífico. Esta afrenta contra la inversión marxista señala el fundamento místico-escatológico de la autoridad que atraviesa la legitimación del espacio soberano, y que reviste la lucha por el dominio práctico y político entre la Santa Sede y los movimientos o regímenes socialistas o comunistas. Aquel legado en común que Levinas advierte en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* entre el cristianismo y el marxismo,<sup>117</sup> y al que convoca a una reflexión crítica, deviene en este contexto en un nudo problemático de debate. La amenaza del “mito palingenésico” marxista queda identificada en el relato de León XIII y Pío XI como la expresión extrema de la perversión demoníaca y el anuncio inminente de la lucha final.

### **La lucha contra el ‘paganismo’: tensiones y equívocos**

La lucha contra los poderes del Maligno a través de los tres rostros del “naturalismo impío”, la “masonería”, el “materialismo” liberal y el socialismo, permiten una ampliación de la perspectiva cristiana de León XIII y Pío XI sobre el “paganismo” instalado en el corazón de Europa. Esta transfiguración de las fuerzas del mal en pugna contra el poder soberano de la Iglesia católica permite comprender de modo dinámico la identificación del “rostro de la alteridad” en el discurso palingenésico de ambos pontífices. Si bien este proceso de identificación recuerda la lógica clásica del “chivo expiatorio”, cabe destacar su peculiaridad en

---

<sup>117</sup> La sugerencia levinasiana de un “legado” en común entre el cristianismo y el marxismo, en su artículo de 1934, antes que la constatación de una identidad entre ambas tradiciones invita, por el contrario, a un complejo debate ético-político que escapa, sin embargo, a los alcances de la presente investigación.

el modelo demonológico y milenarista analizado previamente. La construcción de un espacio simbólico-expresivo y genealógico del “naturalismo impío” se monta sobre el esquema palingenésico modernista que ve en el peligro extremo de la disolución del *nomos* comunitario el momento de un retorno renovador y salvífico por parte de la comunidad cristiana.

Al mismo tiempo, la identificación del enemigo o del perseguidor bajo la figura multiforme del Maligno permite distinguir la superposición de capas que recubren el centro sin centro del rostro amorfo del horror demoníaco. En la superposición genealógica de las máscaras del “naturalismo impío” propuesta por ambos pontífices, la sensación de una degeneración creciente del *nomos* comunitario se acompaña de la experiencia de una profundización o acercamiento al espacio informe del mal. Como si el *in crescendo* dramático del relato palingenésico cristiano fuese al mismo tiempo la señal de una jerarquización de los peligros que amenazan a la cristiandad.

## I

Al comienzo del presente capítulo el rostro del perseguidor era identificado en las reflexiones levinasianas de los años treinta con el de la *barbarie* nacionalsocialista, aquella que parecía unir al cristianismo y al judaísmo exhortándolos a comprender su “razón de ser” y su particular “extranjería” o trascendencia respecto al mundo. Pero la figura del “paganismo” que amenaza a la cristiandad en el relato demonológico y milenarista de León XIII y Pío XI parece no encontrar en el nacionalsocialismo el rostro del máximo peligro.

En su encíclica *Mit brennender Sorge* (1937) Pío XI identifica al régimen nazi con ciertos rasgos del Maligno: la expansión de la cizaña del odio y la discordia contra Cristo y su Iglesia, la desfiguración o violación de los pactos, los velos con los que disfraza su plan determinado de atacar a la cristiandad, las blasfemias contra Dios, la atracción de colaboradores en su afrenta a la majestad divina, las tentaciones con ventajas económicas, civiles, o de otro género (MBS 5-7, 16-17, 24), entre otros. Asimismo, cuestiona la “confusión panteísta” que deifica al mundo en Dios y que bajo la concepción precristiana del antiguo germanismo, pone en lugar del Dios personal al hado sombrío e impersonal, como así también el culto idolátrico de una raza o pueblo, de un Estado o una forma determinada del mismo (MBS 10- 11, 13). Si estas críticas generales pueden acercar los planteos del Sumo Pontífice a las reflexiones levinasianas contra el hitlerismo y abonar así la posibilidad de una alianza judeo-cristiana, resulta necesario analizar aquello que pone en tensión, no obstante, este encuentro o frente en común contra el “paganismo revivido”: la crítica fundamental de Pío XI al régimen nazi se dirige contra su pretensión de constituir una “religión nacional” (MBS 15).

Según Pío XI, la “religión nacional” del hitlerismo busca aprisionar a Dios y la interpretación de sus enseñanzas en los límites de un pueblo, obstaculizando la misión evangelizadora de la Iglesia católica. Este cuestionamiento no puede comprenderse de manera desligada de la situación política del catolicismo oficial en la Europa de los años treinta, ni desconocer el objetivo específico de la encíclica de 1937. La remisión de Pío XI a la “persecución” de los cristianos se enmarca en una pugna, tras el Concordato imperial de 1933, por el lugar de la Santa Sede y las organizaciones católicas en la formación espiritual de la sociedad civil alemana. La acusación dramática que supone el antisemitismo nazi para los judíos a fines de la

década del treinta y que lleva a Levinas a plantear el aspecto trágico de la “irremisibilidad del ser judío” frente a la persecución nacionalsocialista, queda soslayada en el discurso del Sumo Pontífice preocupado fundamentalmente por el proceso de “descristianización” al que puede llevar la confusión panteísta de una “religión nacional” que limita y pervierte el proceso evangelizador de la Iglesia. En un sentido general, la crítica de Pío XI a la persecución de los cristianos en Alemania por parte de una “religión nacional” que impide el fomento de la palabra divina por su auténtico intérprete, la Iglesia, invirtiendo o pervirtiendo las enseñanzas del Evangelio, no hace más que reeditar su condena a la persecución de la Acción católica por parte del fascismo italiano, tras los Pactos lateranenses, en su encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931) “Acerca del fascismo y la Acción Católica”.

Este enfrentamiento entre la Santa Sede y el fascismo italiano, como su lucha contra el régimen alemán, remite en la perspectiva de Pío XI a la contraposición entre la “religión universal” representada por la Iglesia católica y la posibilidad de instaurar una “religión nacional” que ponga en cuestión la interpretación de los principios evangélicos, considerados universales y eternos, por parte de los regímenes estatales. Tras la disputa por el proceso evangelizador en la sociedad civil se encuentra el antiguo problema de la función soberana de la Iglesia católica en el contexto de la soberanía política de los Estados modernos. Si la Santa Sede tendría como misión, según Pío XI, guardar e interpretar el derecho natural, eterno y divino que legitima la autoridad civil, como el deber de declarar aquello que ejerce violencia sobre el Reino universal de Dios (MBS 38), la presencia de una “religión nacional” que cuestione las enseñanzas promovidas por la Iglesia institucional pueden ser consideradas ilegítimas y subversivas del orden universal cristiano. Pero independientemente de esta pugna histórica en torno a la soberanía política por parte de la Iglesia de Roma, resulta relevante ubicar las críticas de Pío XI en el contexto de su genealogía demonológica y milenarista. Es a través de la remisión a la encíclica *Non abbiamo bisogno* de 1931 que se puede comprender la jerarquía establecida por el Sumo Pontífice respecto a los peligros que amenazan a la cristiandad.

[Ingresan a la sala un grupo de hombres uniformados. Se sientan frente al escenario, cercanos al proscenio. Naptha/Pío XI se dirigirá en voz alta al público general, y bajará el tono de su voz cuando se dirija especialmente a los hombres uniformados.]

Naptha/Pío XI: - Se intenta herir de muerte “todo lo que era y lo que será siempre lo más querido por Nuestro corazón de Padre y Pastor de almas (...) ‘y aún me ofende el modo’” (NAB 1). Nuestras angustias aumentan al “ver perseguida y herida la Acción Católica” (NAB 3) que difunde la enseñanza evangélica, guiada por la firme conducción de la Santa Sede, en todas partes del mundo. En Italia, por ignorancia o por celo maldito, se ha emprendido una campaña contra las organizaciones cristianas. Con mentiras e infamias, con amenazas y violencia, el indigno Vicario se levanta contra el reino del Señor (NAB 6-7). ¿Se desconfía del feliz concurso de la Iglesia y sus organizaciones en el fortalecimiento de la nación italiana?

[Baja la voz y se dirige a los hombres uniformados] “Ya hemos dicho que guardamos y guardaremos perenne gratitud y recuerdo por todo cuanto se ha hecho en Italia en beneficio de la religión, aunque (...)” (NAB 11)

[Sube la voz] nuestras acciones han otorgado un beneficio no menor al partido y al régimen (NAB 11). ¿Por qué vemos en nuestra Roma una verdadera y real persecución contra la Iglesia (NAB 12)? “No podemos estar agradecidos a quién después de haber disuelto el socialismo y la masonería, nuestros enemigos declarados (pero no sólo de Nosotros), les ha abierto una amplia entrada, como todo el mundo lo ve y lo deplora (...) más fuertes y peligrosos cuanto más disimulados y más favorecidos por el nuevo uniforme” (NAB 14). ¿No será que tras el nuevo uniforme se disimula el viejo enemigo de la cristiandad?

Se quiere arrancar el alma de los niños y los jóvenes del abrazo protector de las asociaciones católicas, para reclutarlos en exclusiva ventaja de un partido, de un régimen (NAB 21, 23). ¡“Dejad a los niños que vengan a mí, y guardaos muy bien de impedirselo (...)” (NAB 23)! La religión nacional, o mejor aún, la “estatolatría pagana” (NAB 23) obstaculiza el camino de la juventud hacia Jesucristo. Pero esta confrontación entre la instrucción religiosa y aquella del régimen, sólo puede ser la consecuencia de haber convertido los centros de enseñanza en instituciones puramente paganas (NAB 25).

[Baja la voz y se dirige a los hombres uniformados] “Nos creemos, por otra parte, que hemos hecho una obra útil a la vez al partido y al régimen” (NAB 32).

[En voz alta] “¿Qué interés puede tener (...) el partido en un país católico como Italia en mantener en su programa ideas, máximas y prácticas inconciliables con la conciencia católica?” (NAB 32) Ustedes conocen muy bien que el anticlericalismo ha tenido en Italia la importancia y fuerza que le confirieron la masonería y el liberalismo que la gobernaban (NAB 32). Pero “el porvenir está en las manos de Dios, y Dios está con nosotros. Si Dios está con nosotros ¿quién estará contra nosotros?” (NAB 34).

La peste del “naturalismo impío” parece amenazar así al régimen fascista italiano que sólo dos años antes se había comprometido con la Santa Sede mediante la firma de los Pactos lateranenses. Pero esta vez el discurso palingenésico de Pío XI se pronuncia como un modo de advertencia antes que como una condena del régimen.<sup>118</sup> Esta advertencia se dirige contra el peligro de una posible persistencia en el interior del fascismo italiano de las viejas doctrinas impías. Así el problema de la obstaculización de la educación cristiana de los niños y jóvenes, y en un sentido general de la “pedagogía de la salvación eterna” (MBS 19) en la sociedad civil por parte del fascismo italiano, como la persecución de las organizaciones católicas que encuentra su reedición en la encíclica *Mit brennender Sorge* en relación con el régimen

<sup>118</sup> Sobre la relación conflictiva de la Santa Sede y el gobierno de Mussolini, véase: Pollard, John (1985), *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32. A study in conflict*. Nueva York: Cambridge University Press.



alemán<sup>119</sup>, advierte sobre un posible contagio de la peste (o persistencia de restos de la enfermedad) o la presencia de una posesión demoníaca en los aquellos regímenes en virtud del naturalismo impío de la masonería, el liberalismo y el socialismo. El consejo preventivo de la Iglesia, o reprensión paterna, advierte sobre la posibilidad de un resurgimiento de la enfermedad orgánico-espiritual de los “poderes de la naturaleza” que parecían vencidos definitivamente tras la firma de los Pactos lateranenses y el Concordato Imperial. El peso de la acusación respecto a la “estatalatría pagana” recae fundamentalmente sobre este segundo aspecto, el del *paganismo*, ligado a las doctrinas impías de la masonería, el liberalismo y el socialismo, antes que como una acusación *a priori* de la “religión nacional”. Esta última puede ser reconciliada con los principios evangélicos promovidos por la Santa Sede para hacer frente a los peligros del Maligno y sus huestes demoníacas. En términos generales, la amonestación paternal de la Iglesia no anula la posibilidad de conciliación entre la doctrina evangélica y el mito de renovación nacional de los regímenes fascistas. Como afirma Pío XI, la Santa sede “no se opone a un noble amor por la libertad y un inquebrantable devoción a la patria” (MBS 43); éstas podrían ser un buen suplemento en la lucha contra la inversión “escatológica” marxista,<sup>120</sup> aunque supeditadas al control o supervisión de la Santa Sede.

Naptha/Pío XI: - [en voz baja a los hombres uniformados] “Nadie piensa en poner tropiezos a la juventud alemana en el camino que debiera conducirla a la realización de una verdadera unidad nacional y a fomentar un noble amor por la libertad y una inquebrantable devoción a la patria...

[En voz alta al público] A los que Nos nos oponemos y nos debemos oponer es al antagonismo voluntaria y sistemáticamente suscitado entre las preocupaciones de la educación nacional y de las propias del deber religioso” (MBS 43).

La jerarquía demonológica queda así definida. La referencia al “naturalismo impío” o al “paganismo” por parte de León XIII y Pío XI se relaciona fundamentalmente con la “peste” o “errores” de la época moderna. En este sentido, la tensión con la aproximación levinasiana al “paganismo” hitleriano se torna aguda. La referencia de Levinas a la “barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa”<sup>121</sup> adquiere en el discurso de la Santa Sede connotaciones

<sup>119</sup> En muchos pasajes de *Mit brennender Sorge*, las notas demonológicas respecto a la ceguera y orgullo del régimen alemán, su soberbia y profanación del orden divino, se relacionan con la expulsión de “las saludables enseñanzas del Antiguo Testamento” (MBS 19), el destierro de la enseñanza confesional de las escuelas (MBS 34), la implantación de una educación anticristiana (MBS 48), el obstáculo a la formación cristiana de los jóvenes por parte de sus padres (MBS 37), etc. Estas notas se relacionan, según dicha perspectiva, con el proceso de corrupción o degeneración del “laicismo” y sus principales promotores, la masonería, el liberalismo y el socialismo.

<sup>120</sup> El acercamiento entre la Iglesia y el Estado italiano durante la Gran Guerra, y el posterior reconocimiento del régimen de Mussolini de la soberanía de la Santa Sede tras la firma de los Pactos lateranenses, sirvió de garantía provisoria al fascismo italiano contra la acusación de “falseamiento de los Evangelios” o inversión demonológica de las Escrituras lanzadas contra los movimientos y regímenes socialistas o comunistas.

<sup>121</sup> “barbarie arrogante installée au coeur de l’Europe” (LAM 6).

que colisionan con el llamado del filósofo francés en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* a una alianza entre el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo y el marxismo. Las notas demonológicas que Levinas parece verter un año más tarde en “L'actualité de Maïmonide” contra el hitlerismo, se invierten en el discurso de León XIII y Pío XI hacia los denominados “poderes de la naturaleza”. El “paganismo” que levanta la cabeza, que invierte los valores, que confunde las distinciones elementales, que borra los límites de lo profano y lo sagrado, que disuelve los principios que hasta el presente permitían restablecer el orden, en torno a una legión que deslumbra y seduce, hasta alcanzar el extravío y la enajenación (LAM 6), apuntan en el discurso de la Santa Sede principalmente contra la “masonería” moderna, el liberalismo y el socialismo. Ello se entrecruza a su vez con una genealogía decadentista abierta, según dicha perspectiva, por la denominada Modernidad en tanto proceso de degeneración del *nomos* comunitario cristiano.

Al mismo tiempo, la persecución de los cristianos en el relato palingenésico de ambos pontífices se enmarca en la experiencia de un drama milenarista y apocalíptico. Sin embargo, Levinas advierte en “L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain” que la intensidad dramática frente a la persecución hitleriana convoca a una preocupación religiosa cuya visión no tiene nada de *apocalíptica* (LEA 3). La experiencia de una misma emoción entre la Iglesia e “Israel” que se revela en la persecución no se fundamenta, según él, en la constatación de una irrupción de “fuerzas sobrenaturales” (LEA 3). Las apreciaciones demonológicas de Levinas que lo llevan incluso a afirmar que “el antisemitismo viene de otra parte”<sup>122</sup>, no avanzan en dirección de un relato palingenésico milenarista y apocalíptico, tal como se aprecia en el discurso de León XIII y Pío XI.

## II

Sin embargo, la genealogía de León XIII y Pío XI sobre los males que afectan al mundo moderno, sobre los sentimientos *elementales* del “naturalismo impío” o del “neopaganismo”, parece poner en cuestión aquello que inspira a Levinas a rendir un breve homenaje a Pío XI: la defensa del judaísmo ante la persecución nacionalsocialista. Pues el entramado simbólico que se teje alrededor de la demonología modernista de ambos pontífices parece acercarse peligrosamente a aquel mito que impregnó la cultura antisemita de cambio de siglo: el mito de un complot o *sinarquía* judeo-revolucionaria o, más tarde, del “judeo-bolchevismo” (Traverso 2003: 117, Corbière 2011: 105).

Ya a fines del siglo diecinueve este mito encuentra su impulso en obras como los *Protocolos de Sión*<sup>123</sup> redactados por la policía secreta zarista pero que se transforma muy pronto en un *best seller* internacional (Traverso 2003: 119). En ella se promovía la teoría de una “internacional judía” que intentaba conquistar el planeta, una conspiración mundial cuyo objetivo principal era la destrucción de la civilización y que estaba asociada con los movimientos subversivos de

---

<sup>122</sup> “L'antisémitisme vient d'ailleurs” (LEA 4).

<sup>123</sup> Sobre los orígenes, recepción y difusión de los *Protocolos de los Sabios de Sión*, puede consultarse: Cohn, Norman (1995), *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Madrid: Alianza Editorial.

fin de siglo, en especial, con el socialismo y el anarquismo (Traverso 2003: 119). Tras la Gran Guerra, esta teoría alimenta la imagen sincrética del “judeo-bolchevismo” y, con ello, la amenaza de una confabulación mundial cuyo propósito fundamental, dentro de un credo demonológico y apocalíptico (Cohn 1995: 300-301), es el de hacer sucumbir a la civilización occidental. Esta figura es representada “como una especie de ‘virus’, como una enfermedad contagiosa cuyos bacilos eran los revolucionarios judíos de Europa Central y Oriental, cosmopolitas, sin raíces, ocultos en las metrópolis anónimas del mundo industrial moderno, enemigos de la concepción de nación y de orden tradicional” (Traverso 2003: 118). La figura del judío como encarnación de la modernidad abstracta e impersonal, que fue un tópico central del antisemitismo del siglo diecinueve en su distinción entre la “sociedad moderna” y la “comunidad orgánica y natural” (Traverso 2003: 147), se conjuga con la identificación por parte de ciertos sectores tradicionalistas de la amenaza de los movimientos revolucionarios en tanto expresión máxima del proceso degenerativo de Occidente.

¿Es posible para el cristiano deslindar aquella amenaza de la “epidemia judeo-bolchevique” de las advertencias y acusaciones de la Santa Sede contra el predominio de la “peste” del “naturalismo impío”?<sup>124</sup> Si bien el nazismo efectúa una “biologización extrema del antisemitismo que reformulaba el mito del ‘complot’ y el antiguo cliché del judío como elemento antinacional, en términos de higiene racial, (...) [y que] veía a los judíos como un virus que era necesario extirpar” (Traverso 2003: 121),<sup>125</sup> ¿no había encontrado un terreno fértil, sin embargo, en aquella atmósfera modernista de cambio de siglo y su particular diagnóstico orgánico-espiritual de la decadencia propia del mundo moderno?<sup>126</sup> Por las sendas

---

<sup>124</sup> Raffaella Perin recuerda que el “mito del judeo-bolchevismo” circulaba en aquella época por ciertos semanarios y prensa católica italiana, llegando incluso a adquirir connotaciones de carácter biológico-racial (Perin 2011: 7, 14-15). La campaña antisemita sobre los peligros y conspiración del judaísmo (control sobre la moral, la opinión pública, el gobierno, las finanzas, la seguridad nacional), e incluso de la “raza” judía, contra el cristianismo había sido ya un lugar común en algunos medios católicos de fines del siglo diecinueve, entre ellos uno de los más influyentes periódicos fundado por petición de Pío IX y supervisado más tarde por los Papas y sus secretarios de Estado, la *Civiltà cattolica*, como así también el diario del Vaticano, *L'Osservatore romano* (Kertzer 2002: 134, 136-138, 181). La genealogía decadentista sobre los males del mundo moderno se anuda allí con la identificación del “judaísmo” como una fuerza corrosiva para las naciones y la cristiandad, que haciendo uso de los antiguos medios de demonización de los judíos se intensifica en las dos últimas décadas del siglo en la transición a una moderna forma de antisemitismo (Kertzer 2002: 151, 211).

<sup>125</sup> Traverso se refiere al “sincretismo” del nacionalsocialismo que hereda cierta judeo-fobia cristiana bajo un entramado escatológico (apocalipsis, redención, milenarismo) con componentes modernos y “profanos”, científicos (biología racial, selección natural, eugenesia) o políticos (concepción del *Lebensraum*, antibolchevismo) (Traverso 2003: 169).

<sup>126</sup> En *The Popes Against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of the Modern Anti-semitism* D. Kertzer cuestiona el falso argumento según el cual si el moderno antisemitismo suponía la inferioridad biológica del judío y la Iglesia no abrazaba oficialmente la creencia en esta inferioridad biológica (por su defensa del bautismo y la conversión), ella quedaría absuelta de toda responsabilidad respecto del moderno antisemitismo. Pues, afirma el autor, el racismo biológico no fue la única característica significativa del antisemitismo moderno sino que existieron otros elementos que componían esta particular ideología y

de la metáfora bioteológica de la “peste” que atraviesa el discurso de León XIII y Pío XI se desliza subrepticamente aquel imaginario biopolítico que permite un desplazamiento semántico-expresivo de los peligros que amenazan a la civilización occidental, y que alimentan muy pronto la obsesión y medidas curativas para la desinfección del cuerpo social.

La identificación o diagnóstico sobre los males del mundo moderno por parte de la Iglesia católica parece alejarse así ostensiblemente del llamado levinasiano a un “frente en común” entre las tradiciones europeas de Occidente, desde judaísmo al marxismo, frente a la amenaza de la filosofía *elemental* del hitlerismo. El diagnóstico e identificación del peligro que amenaza a Europa no sólo difiere en cuanto al reconocimiento de sus fuentes, los “rostros del paganismo”, sino también sobre el modo de articular la experiencia de este peligro con la interpretación del proceso salvífico. En el próximo apartado, se intentará comprender la convocatoria del cristianismo de León XIII y Pío XI a un “retorno a sí” al que conduce la persecución, en el marco de la experiencia de una crisis de *nomos* comunitario, como las soluciones propuestas para la regeneración redentora de la comunidad.

## 7. El retorno a la ‘Cruz liberadora’

En su encíclica *Mit brennender Sorge* (1937) donde se alza contra la persecución de la cristiandad por parte del régimen alemán, Pío XI se refiere al sagrado tiempo de la Cuaresma y de la Pascua que invita al recogimiento y a la penitencia y hace volver los ojos del cristiano hacia la Cruz de Cristo cuya luz llena “todo el alma con el espíritu heroico, paciente y victorioso” (MBS 51). En el momento del peligro extremo y de la persecución, la remisión a la Cruz que libera y protege anuncia el tiempo de la redención. En términos de Levinas, los grandes dolores hacen resurgir esta intensidad dramática (LEA 3) y despiertan en el cristiano el llamamiento a su vocación y destino (AMP 3), a su “razón de ser” (LAM 6).

Pero este llamado a un retorno a su “razón de ser” al que convoca el discurso palingenésico cristiano de León XIII y Pío XI aviva una preocupación religiosa que, en oposición a lo que afirma Levinas, tiene mucho de *apocalíptica*. El retorno a sí que el cristiano experimenta frente al peligro del “naturalismo impío” y que le hacen volver los ojos a la Cruz del Redentor, despierta en él “la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide” (DE 79). El advenimiento de las huestes demoníacas que amenazan disolver a la cristiandad, lejos de conminar al cristiano al refugio complaciente en la Iglesia, le recuerdan su papel en la lucha

---

que la Iglesia se había encargado de promulgar o legitimar: la creencia en una conspiración mundial de los judíos, fundada en su naturaleza inmoral, su afán de riquezas, de dominio de las finanzas, la política y la prensa, su carácter antipatriota, su odio al cristianismo, su vínculo con el comunismo, etc. No obstante, Kertzer considera que la relación entre el Vaticano y el pensamiento racial fue más grave de lo que se puede en primera instancia suponer. Algunas viejas concepciones de la Iglesia sobre la pertenencia generacional del judío (que sirviera previamente como motivo de exclusión institucional) y de sus rasgos físicos (entre ellos la del *foetor judaicus*, el “hedor judío”, que favorece su identificación inconsciente con el hedor satánico) fueron explotados en los congresos y publicaciones católicas de fines del siglo XIX y comienzos del XX por parte de los antisemitas modernos. Luego de tales imágenes y representaciones demoníacas de los judíos resultaba difícil estimular al mismo tiempo la creencia en una posible conversión de tales personas (Kertzer 2002: 205-211).

por la salvación. El drama de la Pasión se conjuga con las fantasías demonológicas y milenaristas que ponen en el centro de escena a la batalla entre Dios y el Maligno. En esta lucha por la salvación la elección del cristiano debe resolverse entre seguir a Dios o ser súbdito de Satanás (Burton Russell 1994: 66).

[De pronto, se escucha nuevamente el tañer de campanas que poco a poco dejan lugar a un instante de silencio. Se ilumina la figura de Naphta/León XIII. Éste levanta lentamente una cruz con sus manos, abre los ojos y cae desmayado en el suelo. El público atiende la escena con preocupación y expectación. Algunos colaboradores ayudan al anciano a levantarse. Naphta/León XIII se pone de pie, exhorta entonces al público a repetir una oración: la oración a San Miguel arcángel.<sup>127</sup>]

Naphta/León XIII: - “Gloriosísimo príncipe de los ejércitos celestiales, San Miguel Arcángel, defiéndenos en el combate contra los principados y las potestades, contra los caudillos de estas tinieblas del mundo, contra los espíritus malignos esparcidos en los aires (Ef. 6,10-12) (...) Oremos” (MAP 743, 745).

[El público repite. Silencio]

La lucha cristiana contra los “poderes de la naturaleza” o, en el discurso de León XIII y Pío XI, contra la peste del “naturalismo impío” se enmarca en la batalla salvífica entre “el reino de las Tinieblas” y “el reino de Dios”, cuya razón dispone el destino que el cristiano debe correr en el mundo. La vocación de “extranjería” frente al encadenamiento al mundo “natural” o posesión por los “poderes de la naturaleza” deviene en una decisión respecto a la aceptación o rechazo de la razón “sobrenatural” que atraviesa la lucha milenarista por la salvación. Las palabras que Levinas pronuncia respecto al cristianismo en *Algunas reflexiones sobre el hitlerismo*, como en sus artículos de *Paix et droit*, pueden ser resignificadas con relación al análisis que un año más tarde lleva a cabo en *De la evasión* sobre la movilización de la guerra.

[Ingreso de Castorp/Levinas a escena. Su discurso puede considerarse un “interludio” entre la primera parte, referida a los peligros que amenazan a la cristiandad, y la segunda parte, que remite al proceso de salvación. El tema de su soliloquio versará sobre la experiencia del “recogimiento” o “retorno a sí” del cristianismo frente a la persecución, y el drama de la redención o “liberación”]

Castorp/Levinas: - Frente al “sentimiento humillante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo (...) la opresión de un pasado extranjero y brutal como una maldición, el cristianismo opone un drama místico. La Cruz libera (...) la salvación que el cristianismo quiere aportar vale por la promesa de recomenzar lo definitivo (...) No sólo la elección del destino es libre. La elección hecha no se transforma en una cadena. El hombre conserva la posibilidad- sobrenatural (...) de rescindir el contrato por el cual libremente se ha comprometido. Puede recobrar a cada

<sup>127</sup> La oración a San Miguel arcángel de León XIII fue publicada en latín en el *Acta Sanctae Sedis* de 1890-1891, vol. XXIII, 743-745. Se reproducen aquí las palabras iniciales de dicha plegaria.

instante la desnudez de los primeros días de la creación (...) El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse.” (AFH 9-10)

Y sin embargo, frente a la amenaza de los “poderes de la naturaleza”, el poder de renovación del alma, “poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse” (AFH 10) del destino irremisible o “impotencia natural”, se ve conminado a una decisión.

Castorp/Levinas: - “El retorno de un mundo refractario a la Biblia, a su condición natural, hace brillar el *drama* secreto que la Iglesia lleva en ella. Su pacto con el mundo profano ha sido una guerra contra él”<sup>128</sup>.

El recogimiento del alma ante la Cruz liberadora revela al cristiano su “razón de ser” y su misión. Frente a la persecución, el reflejo de la Cruz le recuerda los constantes asaltos del Maligno y la empresa que aún queda por cumplir: “Así como Dios expulsó a Satán del cielo en la época de su primera rebelión, la Pasión de Cristo derrota a Satán por segunda vez [pero] un tercer y último castigo lo espera al final de los tiempos” (Burton Russell 1994: 96). La fuerza salvadora de la Pasión contra las fuerzas del Maligno no culmina sino con la segunda venida. Pero si este punto de vista en la historia de los Padres de la Iglesia “arriesgaba presentar la Pasión como una etapa en el proceso de salvación más que como el acto salvador en sí mismo (...) se ajustaba [no obstante] al hecho irrefutable de que (...) la maldad no había terminado en el tiempo de Cristo” (Burton Russell 1994: 108).

La situación “liminoide” de un mundo que parece sucumbir a la peste del “naturalismo impío” y sus huestes demoníacas impulsan al cristiano a empuñar su existencia y aceptar su destino en la lucha por el “reino de Dios”. Encadenado al drama demonológico y escatológico milenarista de la salvación, el hombre deberá decir su sí o su no (AFH 19). De esta forma, la revelación de la “razón de ser” o “el ser del yo” del cristiano frente a la persecución, que le hace volver los ojos a la Cruz liberadora y, con ello, a su vocación y destino, adquiere en el discurso de ambos pontífices el sabor de lo irremisible. La movilización contra el “naturalismo impío”, batalla entre los “Hijos de la Luz” y el “Señor de las Tinieblas”, le hace experimentar el sentimiento agudo de estar remachado a sí mismo (DE 79).

Castorp/Levinas: - “El desapego del alma (...) procede del poder dado al alma de liberarse de *lo que ha sido*, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera” (AFH 11).

La recuperación paradisiaca del alma de su “virginidad primera” con el poder de desligarse de la “impotencia natural”, retorna en el drama salvífico en vergüenza, imposibilidad del ocultamiento, que la acusa sobre su “razón de ser”, su misión, su destino. Se exhibe así la lógica que subyace al drama de la movilización que, como afirma Levinas, “la guerra y la

---

<sup>128</sup> “Le retour d’un monde réfractaire à la Bible, à sa condition naturelle fait éclater le *drame* secret que l’Église portait en elle. Son pacte avec le monde profane a été un guerre contre lui” (AMP 3; énfasis del autor).

posguerra nos han permitido conocer” y que no nos deja ya lugar a ningún juego (DE 79-80). La trascendencia de la redención en la “seriedad” del drama salvífico propuesto por León XIII y Pío XI supone para la interioridad cristiana amenazada la imposibilidad de escapar de sí y la tara profunda que lo remacha a la batalla por la salvación. En el marco de la atmósfera apocalíptica que impregna el relato palingenésico de ambos pontífices, la voz redentora anuncia así el compromiso irremisible que resplandece en el tiempo de la salvación o sanación.

Esta relación entre el peligro que amenaza a la cristiandad, el retorno a sí de la interioridad amenazada y la búsqueda de salvación remite al problema de la justificación de la violencia o “violencia justificada”, que se analizó previamente<sup>129</sup>, en el marco de la discusión por la legitimación de la soberanía. La violencia *elemental* que irrumpe con la metáfora expresiva de la peste del “naturalismo impío” se revela como un llamado o retiro a la “razón de ser” en el espacio soberano, en tanto “revelación ontológica” de la misión o destino. La “interioridad amenazada” descubre en su condición de perseguida el carácter propio de su existencia, como una liberación que surge de la propia interioridad, de su posición soberana. Posición que se revela sin embargo como un “estar remachado” al destino propio y, por ende, disponibilidad para el aseguramiento del espacio soberano. La interioridad aterrorizada deviene así en el esquema palingenésico, demonológico y milenarista cristiano de León XIII y Pío XI una “identidad movilizable”. La convocatoria de la Iglesia a salir de la vía de la abstención y de la espera pasiva de los acontecimientos logrando una influencia en la vida de las naciones (Laboa 2003: 47) señala, al mismo tiempo, el destino o misión del cristiano. La metáfora de la peste anuda este complejo esquema bioteológico y anuncia el carácter irremisible de la movilización salvífica en el contexto de la experiencia de una “crisis del *nomos* comunitario”.

Tras el análisis en el próximo apartado del proceso de salvación cristiana a partir de los discursos de León XIII y Pío XI se podrá comprender quizás el recaudo que el propio Levinas, en el contexto de su llamado a una alianza judeo-cristiana contra la filosofía “elemental” del hitlerismo, hubo de manifestar.

[Sonidos de campanas, el tañido aumenta paulatinamente. El escenario se cubre de una espesa niebla y adquiere, gracias a la iluminación, un tono rojizo. Castorp/Levinas se ve conmocionado. Con vacilación pronuncia en voz baja su discurso]

Castorp/Levinas: - Pero, tal vez, aunque la Cruz nos proteja de la proliferación de *swastika's*, nuestro camino nos conduzca a otra parte (AMP 3). Pasaremos al lado de la Cruz, no iremos hacia ella (AMP 3). Es posible que las oposiciones no se borren, no sufran ningún compromiso (LEA 4). ¿Es que el rechazo de “Israel” de convertirse aparece ante sus ojos como un amor del mundo (LEA 4)? ¿Se podrá concebir acaso una alianza en la que sea posible “fraternizar sin convertirse”?

---

<sup>129</sup> En particular, las reflexiones sobre la figura de la “peste” a partir de la lectura de Calin sobre “Los daños causados por el fuego” y su relación con la obra levinasiana *De la evasión*.

## 8. El mensaje de salvación

La prescripción de León XIII y Pío XI de los posibles remedios a la crisis del *nomos* comunitario conducirá a uno de los nudos problemáticos propuestos en la presente tesis: el problema de la expansión de la verdad o “propagación” de la idea cristiana promovida por la Santa Sede. Ello coincide, al mismo tiempo, con el tercer momento o articulación del “mito palingenésico”: el mensaje de liberación o salvación. A partir de esta puesta en escena será posible evaluar las propias reflexiones de Levinas concernientes al “espíritu de libertad” que anima al cristianismo, como la posible participación de este último en un “frente en común” con las tradiciones europeas de Occidente en su lucha contra el despertar de los sentimientos *elementales* por parte de los movimientos fascistas.

I

[Ingresa a escena el padre Bonsirven. Su discurso, menos dramático, contrasta con el de León XIII y Pío XI como así también con el “ambiente” escenográfico. Junto a él se ubicará Jacques Maritain.]

Bonsirven: - “Reina casi en todas partes un antisemitismo latente, casi inconsciente, hecho de desconfianza, repulsión, prejuicios”<sup>130</sup>. Situación nefasta para el propio cristianismo, pues ¿cómo ganar estas almas sublevadas contra la Iglesia por las propias vejaciones que sus miembros le han infligido a los judíos? (Bonsirven 1936: 7) ¿Cómo la obra de la civilización que se inspira en principios evangélicos podría ser comprendida y perseguida por hombres que se indisponen a estos principios? Una solución puede orientar tanto a cristianos como a judíos: tratarse como hermanos en un acuerdo sincero, como hermanos separados a quienes unen puntos en común (Bonsirven 1936: 7, 9, 263).

Maritain: - Pues las “soluciones particulares sólo son concebibles en una atmósfera de comprensión mutua y de colaboración; y el *pathos* antisemita destruye por los dos lados estas condiciones morales previas” (Maritain 1938: 12).

Bonsirven: - Es cierto que “un cristiano no puede renunciar a hacer retornar a Israel a Cristo” (Bonsirven 1936: 9), abdicar de su vocación proselitista y desearles al judío y al pagano la “gracia de la fe” (Bonsirven 1936: 266).

Maritain: - “Si hay judíos en este auditorio, ellos comprenderán, estoy seguro, el que yo, cristiano, me mantenga dentro de las perspectivas cristianas para ensayar entender algo de la historia de su pueblo” (Maritain 1938: 29). De suerte que el cristianismo es según esta perspectiva “la plenitud expansiva y el cumplimiento sobrenatural del judaísmo” (Maritain 1938: 30).

<sup>130</sup> “Presque partout règne un antiémitisme latent, à peu près inconscient, fait de défiance, de répulsion, de préjugés” (Bonsirven 1936: 7).



Bonsirven: - Pero es necesario refrenar los instintos apostólicos y mostrar a los israelitas que nuestra actividad proselitista no implica traición, deshonestidad, maldad (Bonsirven 1936: 9-10, 266). Se puede enseñar que “el cristianismo tiene raíces judías, ha incorporado tantos elementos judíos que no se los podría eliminar sin una mutilación mortal”<sup>131</sup>. En contrapartida, “nosotros podemos presentar el cristianismo como el cumplimiento del judaísmo”<sup>132</sup>. Así, mostrándose hermanos los unos con los otros en una unión de los corazones caerán también las prevenciones generadoras de odio y desconfianza como “una primera realización del Reino de Dios, preparando y haciendo presagiar la total unidad de los espíritus en la verdad y la caridad”<sup>133</sup>.

Maritain: - Pero no estamos solos en esta tarea. Ya hace unos años un documento del Santo Oficio ha dado un primer paso condenando expresamente el error antisemita, cuyo celo amargo “se torna hoy al fin en celo amargo contra el cristianismo” (Maritain 1938: 39). Los católicos de Francia oímos con fervor lo que el Papa Pío XI dijo recientemente a sus fieles: la predicación de la verdad condujo a Cristo a la cruz, pero “por la caridad Cristo ganó las almas y las arrastró consigo” (Maritain 1938: 64-65). Frente “a los gérmenes del odio de que está llena la atmósfera (...) mucho amor, mucho espíritu de justicia y caridad harían falta para sanear esta atmósfera” (Maritain 1938: 64).

En 1936 Levinas publica el artículo “Fraterniser sans se convertir. À propos d’un livre récent” en la que se refiere a la obra del Padre Joseph Bonsirven *Juif et chrétiens*<sup>134</sup> del mismo año. El Padre Joseph Bonsirven<sup>135</sup> fue uno de los principales actores de la renovación bíblica y exegética que se desarrolla en el seno de la Iglesia en los años treinta, a partir de una valorización de los “orígenes judíos del cristianismo”<sup>136</sup>. Los estudios exegéticos de Bonsirven

---

<sup>131</sup> “le Christianisme a des racines juïques, il a aussi incorporé tant d’éléments juifs qu’on ne puorrait les éliminer sans une mortelle mutilation” (Bonsirven 1936: 263-264).

<sup>132</sup> “Nous pouvons présenter le Christianisme comment l’accomplissement du Judaïsme” (Bonsirven 1936: 264).

<sup>133</sup> “une première réalisation du Royaume de Dieu, préparant et faisant présager la totale unité des esprits dans la verité et la charité” (Bonsirven 1936: 267).

<sup>134</sup> Bonsirven, Joseph (1936), *Juif et chrétiens*, Paris: Ernest Flammarion.

<sup>135</sup> Para la caracterización biográfica del Padre Joseph Bonsirven me sirvo aquí del estudio de Deffayet, Laurence (2007), “Le Père Joseph Bonsirven: un parcours fait d’ombres et de lumières”, *Archives Juives*, vol. 40, 2007/1, 30-44. Disponible en línea: <http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2007-1-page-30.htm>.

<sup>136</sup> Durante el periodo de entreguerras, cuatro obras testimonian el interés de Bonsirven en este dominio: El “*Bulletin du judaïsme ancien*”, publicado de 1929 a 1938, que se ve complementado por la aparición de tres libros, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ* y *Les Idées juives au temps de Notre Seigneur* de 1934, y la *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* de 1939 (Deffayet 2007).

fueron motivo, no obstante, de una querrela con la Santa Sede. Dentro de la polémica de la Iglesia de Roma contra el “modernismo”<sup>137</sup>, los escritos de Bonsirven fueron evaluados como contrarios a una interpretación adecuada de la doctrina cristiana. Ello llevó a que la Comisión bíblica le prohibiera en 1910 defender su tesis de doctorado<sup>138</sup> y más tarde (1924 a 1926), en ocasión de su asunción en la Cátedra de Escritura Santa en Enghien, la Iglesia realizara una nueva revisión de su tesis y le impidiera temporalmente ejercer la enseñanza<sup>139</sup>. Tales controversias no detuvieron, sin embargo, su interés por el estudio de los textos rabínicos y del mundo judío contemporáneo, como medio para una mayor comprensión del judaísmo. Esta indagación a su vez participaba de una búsqueda de diálogo interreligioso entre judíos y cristianos en el contexto de la persecución antisemita. A la par de sus estudios exegéticos, Bonsirven ejerció la actividad misionaria en Israel junto con los Padres misionarios de Notre-Dame de Sión, a cargo del superior general P. Théomir Devaux. El objetivo de los Padres de Sión era crear un espacio de debate e intercambio entre judíos y cristianos para una mejor comprensión del judaísmo, sin descartar la posibilidad de la conversión de aquellos al cristianismo. En este último caso, debía ser el fruto de un “don gratuito de Dios” del que la Iglesia sólo podía dar testimonio, lo que significaba refrenar en un cierto sentido los instintos apostólicos de los cristianos. Asimismo, el conocimiento por parte de estos últimos de la historia del pueblo judío, su situación en los diferentes países del mundo, la complejidad de su vida religiosa y cultural, las corrientes nuevas que lo recorren, y los problemas a los que se enfrenta, tenía como objetivo disipar las sombras del antisemitismo, sus prejuicios, “exageraciones” o “fantasías”<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Con el término “modernismo” me refiero aquí, específicamente, al término usado por la Santa Sede para identificar críticamente a aquellas posiciones que pudiesen inducir a una consideración de la Iglesia y sus dogmas como instituciones humanas, portadoras de rasgos derivados de su contexto histórico, y no menos necesitadas que otras de ser revisadas y reformadas. Un ejemplo de la condena al llamado “modernismo” por parte de Pío XI puede encontrarse en su encíclica “*Mortalium Animos*” de 1928 (MA 9).

<sup>138</sup> Su tesis de doctorado llevo por título “*Eschatologie rabbinique d’après les Targums, Talmuds, Midrachs. Les éléments communs avec le Nouveau Testament*” (Deffayet 2007).

<sup>139</sup> Deffayet recuerda que durante la Semana social de Versalles en 1936, Bonsirven dio una conferencia titulada “*La question d’Israël parmi les nations*” que provocó reacciones enfrentadas. Mientras que parte del comité organizador reconoció el valor de su presentación, otro sector eclesiástico influyó en Roma para una revisión de la conferencia, lo que llevó a nuevas prohibiciones de su trabajo. A fines de la década del treinta y en ocasión de una serie de conferencias dictadas en el Instituto Católico de París, Jacques Maritain le ofreció la publicación de sus estudios en una de las colecciones que dirigía en *Desclée*. Sin embargo, la autorización de publicar las conferencias requería una nueva revisión de sus estudios por parte de la Santa Sede, hecho que haría fracasar dicha empresa (Deffayet 2007).

<sup>140</sup> La conferencia de Jacques Maritain “*Les Juifs parmi les nations*” (1938) a la que Levinas se refiere en “*L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain*” del mismo año, puede considerarse un ejemplo de este intento de comprensión, por parte de ciertos grupos católicos franceses, de la situación de los judíos en Europa y el mundo (Maritain 1938: 41-65). En ella, Maritain analizaba el “*pathos antisemita*”, su “*mito racista*”, y las condiciones sociales y políticas para su arraigamiento o adhesión entusiasta (Maritain 1938: 12, 13, 20, 37), invocando al mismo tiempo la solidaridad judeo-

A pesar de ello, no obstante, el esquema de pensamiento del Padre Bonsirven no se alejaba radicalmente de una lógica en la cual el judaísmo no tenía sentido más que como una raíz, preparación, o prefiguración del cristianismo, aunque sin negarle todo valor religioso<sup>141</sup>. En cuanto a la “cuestión judía” ésta era abordada como un problema de orden espiritual que no hallaría su desenlace más que en la conversión final de Israel anunciada por San Pablo. En la espera de ese desenlace, que debía ser el fruto de la gracia divina, no había solución al problema judío, y la actitud cristiana debía estar grabada de caridad y de respeto<sup>142</sup> (Deffayet 2007). La virtud de la *tolerancia* se convertía en el motor de un acercamiento comprensivo al judaísmo.

En su artículo de 1936, Levinas hace mención de este acercamiento y búsqueda de un legado en común entre judíos y cristianos frente a la amenaza del nacionalsocialismo. La persecución hitleriana convoca a un retorno a las fuentes compartidas y atenúa el antagonismo histórico entre la Iglesia e “Israel”. La virtud de la tolerancia como gesto de compasión y generosidad se convierte en una práctica difícil pero necesaria en un tiempo de graves peligros. Este noble sentimiento impregna la atmósfera del catolicismo francés crítico del antisemitismo hitleriano, convocando a una fraternización entre judaísmo y cristianismo. La virtud de la tolerancia parece llevar a cabo asimismo el objetivo de integración de los judíos a la ciudad (FSC 12), misión que era compartida por la Alianza Israelita Universal a la que Levinas se refiere en “L’inspiration religieuse de l’Alliance” de 1935 al expresar: “La doctrina de la Alianza (...)

---

cristiana, su compartida “vocación de extranjería”, frente al surgimiento del “neo-paganismo-racista” y su “telurismo racista” (Maritain 1938: 22, 30-33, 35).

<sup>141</sup> En sus obras de entreguerras Bonsirven no llevó a cabo un mero estudio comparativo entre judaísmo antiguo y cristianismo sino que intentó determinar en qué medida el judaísmo ha sido fiel a la revelación del Antiguo Testamento que preparaba la revelación del Nuevo Testamento. Si bien el sacerdote francés consideraba que el judaísmo había permanecido fiel a la religión de Israel, su explicación sobre el no reconocimiento de Cristo y su misión, por parte del pueblo judío, apelaba al tradicional argumento sobre la preeminencia judía de la Ley: Israel había exagerado la importancia de la autoridad de la Torah abandonando la inspiración profética en beneficio de la construcción jurídica, dejando a lo humano predominar sobre lo divino (Deffayet 2007). En “L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain”, Levinas advierte sobre este antiguo prejuicio cristiano: “Al cristiano que cree la Naturaleza superada por la gracia y el misterio de Cristo, el rechazo de Israel de convertirse aparece como un amor del mundo, como una esperanza quimérica de realizar allí el reino de Dios” [“Au chrétien qui croit la nature dépassé par la grâce et le mystère du Christ, le refus d’Israël de se convertir apparaît comme un amour du monde, comme un espoir chimérique d’y réaliser le royaume de Dieu”] (LEA 4). Esta advertencia puede considerarse asimismo una réplica a Maritain, aún en el marco de su reivindicación del judaísmo y su “comunidad de la Esperanza terrestre”, quien afirma: “pero desde el día en que tropezó, porque sus jefes han optado por el mundo, Israel está remachado al mundo, prisionero y víctima de ese mundo, que él ama y del cual él no es ni será jamás” (Maritain 1938: 32).

<sup>142</sup> En un artículo publicado en el *Bulletin catholique de la Question d’Israël* (N° 68, pp. 473-495) Bonsirven amonesta a quienes creen poder resolver la “cuestión judía” mediante legislaciones de excepción. Según el sacerdote francés tales medidas eran un primer paso en un ciclo discriminatorio y opresivo que terminaría necesariamente en la persecución o la “eliminación” de los judíos (Deffayet 2007).

preconiza la adaptación de los judíos a los destinos nacionales de los pueblos a los cuales los une un pasado en común, su integración a la ciudad”<sup>143</sup>.

Sin embargo, este gesto compasivo del cristianismo se torna un nudo problemático. La virtud de la tolerancia, ¿puede ella ser en sí misma el motivo y motor de una fraternidad o “sociedad entre iguales”? En la entrevista “Autominunidad: suicidios simbólicos y reales” y en el marco de la experiencia de un “retorno de los religioso” y de la violencia en el mundo contemporáneo, Derrida se refiere al concepto de *tolerancia*. Advirtiendo sobre la necesidad de una genealogía histórica de este concepto, el filósofo recuerda que esta palabra “está ante todo marcada por una guerra de religiones entre cristianos, o entre cristianos y no cristianos” (Derrida 2004: 184) y representa una virtud particularmente católica. El aspecto crítico de la noción de tolerancia, que Derrida denuncia en esta entrevista, remite al carácter específico que adquiere su modo de “hospitalidad”. Ella parece estar, según el filósofo, “siempre del lado de ‘la razón del más fuerte’; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa...” (Derrida 2004: 185). La tolerancia se presenta como un “acto de caridad”, un llamado u ofrecimiento de protección pero cuya autoridad reposa aún en el sujeto soberano y caritativo. Llamado a la paz en una “cohabitación tolerante” (Derrida 2004: 184-185) pero en cuyos muros se percibe aún la ley del “propietario”. Derrida habla de una “hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía” (Derrida 2004: 186).

La virtud de la tolerancia reenvía al problema del modo de universalidad o expansión del espíritu cristiano: la asimilación a través de la “conversión”. En la actitud tolerante del Padre Bonsirven y su misión de crear un espacio compartido con el noble objetivo de un diálogo interreligioso entre judíos y cristianos, habita aún la espera indeclinable del milagro de la conversión: “Un cristiano no puede renunciar a hacer retornar a Israel a Cristo”<sup>144</sup>. Levinas advierte la presencia de este ideal en la obra *Juif et chrétiens* del sacerdote francés como un objetivo central en el proyecto católico de *mancomunió*n entre ambas tradiciones, más allá de su lucha conjunta contra el antisemitismo.

Empero, la espera cautelosa del Padre Bonsirven, si bien sometida aún al ideal asimilacionista cristiano,<sup>145</sup> encuentra un punto de inflexión cuando la amenaza del terror golpea las puertas de la casa de oración en las horas del máximo peligro. El discurso palingenésico de León XIII y Pío XI anuncia el retorno al refugio protector de la Iglesia pero a través de un mensaje

---

<sup>143</sup> “La doctrine de l’Alliance (...) préconise l’adaptation des juifs aux destinées nationales des peuples auxquelles les attache un passé commun, leur intégration dans la cité” (LIRA 4).

<sup>144</sup> [“Un chrétien ne peut renoncer à ramener Israël au Christ”]. En “Fraterniser sans se convertir. Á propos d’un livre récent”, Levinas cita este fragmento del libro *Juif et chrétiens* (1936) de Joseph Bonsirven (Paris: Ernest Flammarion, 9).

<sup>145</sup> Levinas evita, sin embargo, la acusación de mistificación, en el sentido específico de ocultamiento, falta de sinceridad y buena fe, o de proselitismo, por parte del sacerdote francés (FSC 12), intentando comprender, por el contrario, la lógica o modo de universalización propuesta por éste.

atravesado por la urgencia de una decisión irremisible. La presencia amenazante del denominado “naturalismo impío” en el relato demonológico y milenarista cristiano se acompaña de una invitación a la humanidad ahogada por la corrupción y la degeneración a luchar por la causa de Cristo. La conversión se comprende aquí como el proceso y ápice de una decisión fundamental: la aceptación o rechazo a la autoridad divina y su fiel intérprete la Iglesia, o en el marco de la escatología salvífica, la *participación* en el reino de Dios o la abjuración y complicidad con las fuerzas del Maligno. Si bien, como sostiene L. Deffayet, Pío XI condena el antisemitismo, insiste más sobre el “anticatolicismo de los judíos” que sobre el “antisemitismo de los católicos” (Deffayet 2007). Este énfasis en el “anticatolicismo” antes que en el “antisemitismo” se encuentra atravesado por la interpretación de la Iglesia de Roma de los verdaderos peligros que amenazan a la cristiandad.<sup>146</sup> El peligro del antisemitismo se ve subordinado, como se analizó previamente, a la amenaza del denominado “naturalismo impío”.

## II

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) Levinas analiza el modo de universalización de la verdad propia de la tradición europea, identificándolo con la “propagación de la idea”. La remisión a la liberación del alma por la Cruz en el cristianismo finaliza en este breve artículo con una reflexión sobre la expansión del mensaje o de la verdad evangélica: “convertir (...) es crearse pares” (AFH 20). En “Fraterniser sans se convertir. À propos d’un livre récent”, el filósofo francés se enfrenta nuevamente al modo de expansión o propagación de la idea en el cristianismo. Atendiendo a la vocación cristiana de mancomunidad, Levinas afirma: “la conversión (...) es un ideal” (FSC 12). La universalización de la verdad propia del cristianismo se define, según esta perspectiva, por el ideal de la conversión.

---

<sup>146</sup> En “Antisemitismo nella stampa diocesana negli anni Trenta del Novecento”, Raffaella Perin analiza el deslizamiento de la prensa católica, en tanto mensajero o portavoz de la Santa Sede, respecto de su crítica al nacionalsocialismo. La preocupación inicial por el ascenso del nazismo apuntaba principalmente contra el carácter “anticatólico” de una Iglesia nacional alemana que, emancipada del Papa, proclamaba la raza por encima de la religión. Pero así como la crítica a la adopción de una ideología racista era considerada esencialmente “anticatólica”, la Iglesia reconocía que el protestantismo y el judaísmo se veían igualmente afectados. Sin embargo, tras el discurso de Hitler del 23 de marzo de 1933 frente al Reichstag en el que aseguraba al protestantismo y al catolicismo su influencia en la educación y en las escuelas como así también el reconocimiento de su papel en la protección de la moral del pueblo alemán, las críticas iniciales contra el nazismo se veían matizadas o incluso silenciadas. Del mismo modo, tras la firma del Concordato imperial entre la Santa Sede y el gobierno alemán, la prensa diocesana comenzaba a reducir su información sobre la situación política en Alemania y la discriminación contra los judíos, su enfrentamiento contra el “neopaganismo” alemán se centraría principalmente en el acoso de los “católicos” por parte del nuevo régimen, sin mayores menciones al judaísmo, o relegando la persecución antisemita a un segundo plano. Incluso cierta prensa católica contraponía a la protesta internacional contra el antisemitismo, el silenciamiento mundial sobre la persecución de los católicos por el bolchevismo ruso y el gobierno mexicano, el judaísmo “masónico”, entre otros (Perin 2011: 2-8).

Este nudo problemático debe ser contextualizado, no obstante, en relación con el discurso palingenésico de León XIII y Pío XI que se analizó previamente. En el marco de la experiencia de la degeneración del *nomos* comunitario, la conversión se comprende como un retorno al refugio protector de la Iglesia y queda definitiva con relación al relato salvífico comunitario. La propagación de la verdad como experiencia de una conversión personal y comunitaria supone un alejamiento del “error”, un recogimiento en las fuentes auténticas de donde mana la palabra divina y la misión o derramamiento de la verdad revelada en el seno de la sociedad corrupta. Este esquema palingenésico puede definirse asimismo mediante el hilo conductor de la metáfora bioteológica de la peste, en conjunción con el relato demonológico y milenarista cristiano. El peligro o amenaza de la peste invita a un recogimiento que es, al mismo tiempo, parte de un proceso “curativo”, puesto que el alejamiento del error se identifica con la separación de una atmósfera corrupta y el retorno al refugio saludable de la Iglesia. Movimiento de “profilaxis” que atraviesa el proceso de “separación” cristiana frente a la amenaza de infección orgánico-espiritual que se extiende por la comunidad.

Pero la peste es también el símbolo de las fuerzas “elementales” desatadas contra la cristiandad. Una *metaforología* meteorológica se monta sobre el relato orgánico-espiritual de la degeneración comunitaria. Los “azotes de la naturaleza” se anuncian en el sonido de los truenos, en los vientos que presagian la tormenta, la tempestad, el diluvio. Advertencias meteorológicas que auguran tiempos críticos, experiencias límites, etapas concluyentes. Sobre esta atmósfera *elemental* se insertan las fantasías demonológicas cristianas. El mal moral se conjuga con el mal natural en el poder del Diablo de causar la muerte, la enfermedad, los desastres naturales, la tentación y el pecado (Burton Russell 1994: 66). “Calamidades naturales como las enfermedades y las tormentas pueden atribuirse al Diablo” (Burton Russell 1994: 73) quien asimismo induce a los hombres al pecado mediante la tentación.

Del mismo modo, una estética de “luces y sombras” advierte sobre el temor a lo subterráneo, a lo oculto, a la noche. Amenaza de los poderes elementales que se abaten contra los muros del hogar protector o crecen subrepticamente en su interior. El peligro de la persecución o la posesión alimenta la obsesión por el resurgimiento de las fuerzas del Maligno. En esta atmósfera “liminoide”, el llamado al refugio de la Iglesia promete la salvación de la humanidad. Hogar protector, seno materno, que invita a los hijos de Dios a guarecerse contra las fuerzas elementales del mal.

En el discurso palingenésico de León XIII y Pío XI, el rostro del Maligno queda identificado con el del “naturalismo impío”. Sin embargo, tal como se pudo advertir previamente, una jerarquía demonológica atraviesa el relato de ambos pontífices. El peligro del socialismo o del “comunismo ateo” representa para éstos una profundización del proceso degenerativo iniciado en la época moderna y la expresión extrema de una inversión del orden divino. Por tal motivo, éste será el principal interlocutor en la reconstrucción de los análisis de León XIII y Pío XI sobre el proceso salvífico y curativo contra los “poderes de la naturaleza”, que se expondrá a continuación. El nudo problemático referente a la “expansión de la verdad” se entrelazará entonces con aquel del socialismo o del “comunismo”, en el marco del relato palingenésico cristiano.

### III

“El Papa no quiso hacerse con el poder para él mismo, sino que su dictadura, en calidad de representante de Dios en la tierra, no era más que el medio y el camino de alcanzar la salvación final, una forma de transición entre Estado pagano y el reino de los Cielos (...) la dicotomía entre el bien y el mal (...) debe ser eliminada temporalmente en un principio que reúna el ascetismo y el poder. Eso es lo que yo llamo la necesidad del terror” (Mann 2006: 582).

[Retumbe de tambores y tañido de campanas que interrumpen las palabras de Bonsirven y Maritain. Vuelven al centro de escena Naptha/León XIII y Pío XI.]

Naptha/León XIII: - [El peligro o enfermedad] Los enemigos de la fe de Cristo han abandonado ya las sombras para exhibirse a plena luz del día en búsqueda de la destrucción de todo orden social (QAM 1). Un espíritu de subversión y desorden infecta las naciones, oculto en confabulación impía bajo las banderas del socialismo. ¡Unamos nuestros esfuerzos contra el enemigo común, para detener su progreso y evitar su éxito! (HG 30; DAS 14) Establezcamos la medidas necesarias para extirpar esta plaga que se arrastra a través de las venas del cuerpo político y social (DAS 8; HG 31).

[Sonido de truenos]

Naptha/Pío XI: - Hoy sopla tan fuerte el viento de la lucha y de la persecución; un nuevo diluvio amenaza el mundo y prepara su ruina (DR 43).

Naptha/León XIII: - ¿Se escuchan los truenos que anuncian el peligro que acecha la humanidad? La opresión, la codicia y la corrupción seductora se propagan por el pueblo (CDF 9).

Naptha/León XIII: - [La Iglesia como un refugio] No se olvide que la Iglesia es un “refugio para la tempestad” (QAM 10), una voz de seguridad frente a los azotes del peligro extremo. Y recuérdese asimismo que los asuntos religiosos y políticos se unen de manera tan estrecha, que no hay mayor poder que el de la Iglesia, más poderoso que las leyes humanas, los mandatos de los magistrados, o la fuerza de los ejércitos, para protegerse de la peste del socialismo (QAM 10, DAS 14).

Naptha/Pío XI: - Acérquense al seno del hogar, conversaremos con ustedes sobre los deberes que la gran lucha impone a todos los hijos de la Iglesia (DAS 40).

Naptha/León XIII: - Restablézcase así la fuerza curativa de la fe cristiana para el beneficio de toda la sociedad (QAM 10).

El proceso salvífico o de renovación comunitaria atravesado por la metáfora bioteológica de la peste señala la necesidad de sanación y saneamiento de la sociedad corrupta. La remisión al refugio de la Iglesia se transforma en un retorno profiláctico contra la enfermedad esparcida por la comunidad y contra la propagación en la atmósfera de las fuerzas disgregadoras y

mortíferas. Refugio de la Iglesia que deviene así casa de curación y muro protector soberano contra la pestilencia del socialismo. Este llamado a un retorno a la Iglesia no se convierte, sin embargo, en el símbolo de una soberanía encerrada en lo de sí. La complacencia en la casa de oración sólo puede ser el privilegio de una comunidad que ignora los peligros que amenazan las murallas protectoras de la cristiandad. Imposibilidad de la evasión en el aislamiento, en la paz del culto privado (DCF 175). La peste trepa por las ventanas, la tempestad amenaza con destruir los muros de contención. Esta conjunción *elemental* de fuerzas disolventes obsesionan el refugio cristiano como un peligro exterior e intestino. Penetración demoníaca en la comunidad que golpea las puertas con el símbolo de la persecución pero aún más vehementemente con la amenaza de la posesión (Burton Russell 1994: 73).

La fuerza degenerativa de la peste, la potencia destructora de la tempestad, advierten la presencia inminente del Anticristo y anuncian el “fin de los tiempos”. El recogimiento en el seno materno de la Iglesia en las horas del máximo peligro sólo puede ser la antesala en la preparación comunitaria contra las huestes del mal. La separación como experiencia profiláctica en el recogimiento cristiano contra las fuerzas corruptoras se articula con la conciencia punzante del destino de sanación comunitaria. La casa de curación o refugio deviene “tienda de campaña”.

El problema de la movilización de la guerra que Levinas analiza en *De la evasión* se inserta en este esquema bioteológico de la expansión del proceso sanador. La misión curativa del cristianismo impele a los hombres a salir del refugio protector y enfrentarse a los azotes orgánico-espirituales de la corrupción comunitaria mediante la propagación de la medicina redentora. La mirada puesta en la Cruz liberadora recuerda la misión cristiana de salvación: “no necesitan médicos los sanos, sino los enfermos”, “no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores”, o de forma aún más dramática, “Jesús mandaba a sus discípulos ‘como a corderos entre los lobos’” (Kundera 1984: 254). La interioridad amenazada es, al mismo tiempo, una “interioridad movilizada”. Frente al peligro de la peste del “naturalismo impío” que amenaza con destruir a la cristiandad, la humanidad deberá aceptar su misión en la lucha sanadora por el reino de Dios. La “salubridad” o expansión de la verdad se expresa en el ideal de conversión comunitaria que purifica las almas y las conmina a un enfrentamiento contra las fuerzas del mal. Los individuos se ponen así “al servicio de un orden superior que a la vez les otorga su sentido y exige (...) el sacrificio” (Sebbah 2006: 43).

Sin embargo, no resulta necesario en este enfrentamiento que las armas estén almacenadas en las casas de culto, ni que se ausente en ellas la lectura de las Escrituras<sup>147</sup>. La movilización o propagación de la medicina curativa cristiana se expresa a través de la consejería y del movimiento misionario. El ideal de la conversión o retorno a las costumbres cristianas cuenta

---

<sup>147</sup> En su lectura talmúdica “Los daños causados por el fuego”, Levinas sostiene que allí donde las casas de culto sirvan para el almacenamiento de armas y no funcionen como escuelas, es probable que nazcan “las ideologías y las oposiciones y todos los pensamientos asesinos. Si hay niños que leen la Escritura, los ardides para asesinar la vida interior pierden su fuerza explosiva” (DCF 175). Cabe recordar, sin embargo, que la escatología cristiana propuesta por León XIII y Pío XI y su conminación a la lucha en nombre de Dios obedece a una atenta lectura de las Escrituras.



con un auténtico ejército de colaboradores. El derramamiento del mensaje evangélico se produce por la inoculación del auténtico deber en el cuerpo comunitario por parte de los portavoces de la cristiandad. La medicina se infiltra así en el espíritu de los hombres, influyendo y doblegando las voluntades que obstaculizan el sendero de la virtud.

Naptha/León XIII: - [Primera medida: profilaxis o interioridad protegida] Y no hay medida más urgente que separar el cuerpo enfermo de las causas de su infección, pues es apremiante resguardar a los hombres contra la contaminación del socialismo que los amenaza (GCR 10). Protéjase las fronteras de las naciones, los muros de las instituciones, y cuídese de que no ingrese a los hogares bajo falsas apariencias (CDF 11). Amonestad sin descanso a los pueblos para que huyan de las sectas prohibidas, se abomine las conjuraciones perniciosas y no se busquen los remedios por medio de la revolución (DI 20). Téngase presente este simple principio: “apartarse de lo estatuido es corrupción, tornar a ello es curación” (RN 21).

[Segunda medida: ataque de la enfermedad o interioridad movilizada] Pero sepan que no es tratamiento suficiente permanecer a la defensiva. Es necesario salir al campo de batalla y enfrentarnos a esta plaga (CDF 17), no vaya a ser que “un mal de tanta magnitud se haga incurable por la demora del remedio” (RN 41). Contra la incitación a los conflictos y al cisma (CDF 19), que dividen y enferman el cuerpo social, es necesario rastrear las diferentes fases de la guerra y luchar virilmente las batallas del Señor, proporcionando los remedios para conjurar los males (CDF 20, DAS 3, DI 19).

Naptha/Pío XI:- Aplíquese urgente los remedios oportunos para oponerse a la amenazadora catástrofe que se está preparando, ¡opóngase a los hijos de las tinieblas con su propaganda materialista y atea, el estímulo santo de los hijos de la luz, luchando con pasión por el honor de la divina majestad! (DR 39, 75)

### **El “cuerpo de Cristo” y el principio de *mancomunión*.**

En el momento del máximo peligro, frente a la crisis o situación “liminoide”, se revela y hace comprensible al mismo tiempo la misión religiosa de la Iglesia (AMP 3). Como si “el retorno del mundo refractario a la Biblia, a su condición natural, [hiciera] brillar el drama secreto que la Iglesia lleva en ella”<sup>148</sup>.

Naptha/León XIII: - ¡Guías de la salvación, a los que las naciones cristianas deben su moralidad y redención civiles, guardianes y defensores de la fe del pueblo, que por misericordia divina ha sido confiada a nuestros cuidados!, protestaremos en voz alta conscientes de la gravedad del peligro, y concedores de los remedios adecuados para disiparlos anunciaremos los caminos de la salvación (DAS 7, CDF 1).

<sup>148</sup> “réfractaire à la Bible, à sa condition naturelle fait éclater le drame secret que l’Église portait en elle” (AMP 3).

En su encíclica *Divini Redemptoris*, contra los peligros del “comunismo ateo”, Pío XI resume los fundamentos del orden orgánico-espiritual del Estado y la sociedad civil conforme a la doctrina restauradora de la Iglesia a partir de su ideal de *mancomunidad*, corporativismo y “justicia social”: el hombre tiende espontáneamente a la sociedad civil, la cual le otorga el medio natural para alcanzar su fin, no a la manera del egoísmo individualista sino mediante la ordenada unión orgánica con la sociedad, y en mutua colaboración, permitiendo el desarrollo de las cualidades individuales y sociales insertas en su naturaleza, sus funciones propias, coadyuvadas asimismo bajo la protección del Estado que, imbuido por la sana doctrina cristiana, garantiza el equilibrio del cuerpo social, la realización de la verdadera felicidad eterna y del bien común (DR 29, 52). Se revela así el “ideal de libertad” que penetra entonces la metanarrativa palingenésica de la Santa Sede: “si los miembros del cuerpo social se restauran y se restablece el principio rector del orden económico-social, podrían aplicarse a este cuerpo también las palabras del Apóstol sobre el *cuerpo místico de Cristo*: ‘Todo el cuerpo compacto y unido por todos sus vasos, según la proporción de cada miembro, opera el aumento del cuerpo para su edificación en la caridad’” (QA 90)<sup>149</sup>.

Naptha/León XIII: - El cuerpo social cristiano unido por el principio íntimo de armonía o mancomunidad entre los hombres debe funcionar orgánica y saludablemente en vistas de su fin último, Dios (HG 34). La religión cristiana se reconoce así como el auténtico fundamento del Estado y las leyes sociales, sin el cual no es posible llegar a sociedades pacíficas y al floreciente bienestar (RN 40). De modo que “el Estado (...) debe ser un solo cuerpo, que consta de muchos miembros, algunos más notables que otros, pero todos necesarios entre sí teniendo presente el bien común” (QAM 6).

Empero, la interpretación de Pío XI del “cuerpo místico de Cristo” como fundamento de la concepción de *mancomunidad* comunitaria, dota de un significado particular al ideal de conversión cristiana. La “propagación de la idea” deviene aquí un proceso de reparación o restauración orgánico-espiritual cuya lógica debe ser aún esclarecida.

En su artículo “Être juif” (1947) Levinas destaca un rasgo sorprendente del cristianismo: su peculiar adaptación al mundo social y político del que es partícipe, “su capacidad de devenir religión de Estado y de permanecerlo después de la separación de la Iglesia y del Estado; de proveer al Estado no solamente de sus fiestas legales, sino también de toda la trama de la vida cotidiana. El cristianismo es reivindicado con seriedad tanto por el Gran-Rey como por el señor feudal que pueden ser a la vez soberbios y caritativos, y por el campesino humilde y violento, y por el burgués conservador y emprendedor, y por el obrero rebelde y sumiso”<sup>150</sup>. El objetivo

---

<sup>149</sup> Énfasis del autor.

<sup>150</sup> “sa capacité de devenir religion d’Etat et de le rester après la separation de l’Eglise et de l’Etat; de fournir à l’Etat non seulement ses fêtes légales, mais aussi toute la trame de la vie quotidienne. Le christianisme est revendiqué avec sérieux et par le Gran-Roi et par le seigneur féodal qui peuvent être à la fois superbes et charitables, et par le paysan humble et violent, et par le bourgeois conservateur et entreprenant, et par l’ouvrier révolté et soumis” (EJ 101).

de Levinas consiste entonces en caracterizar la “significación ontológica” de la comprensión de la existencia cristiana y su ideal de “conversión” en relación con el proceso de “asimilación” a la cual el mundo moderno parece apuntar (EJ 100-101). Si bien el filósofo reconoce en su artículo de 1947 que el “mundo moderno” representa una noción vasta y variada,<sup>151</sup> parece existir una cierta afinidad, según él, entre las distintas manifestaciones no-religiosas de ese mundo, y un cierto parecido entre ellas y el cristianismo que permanece su religión (EJ 101).

La peculiaridad del cristianismo se asienta, según Levinas, en su comprensión de dos formas a primera vista contradictorias de la existencia humana: por un lado, una forma absolutamente libre o liberada de toda atadura, dispuesta para una renovación infinita, por otra, una que se despliega con un cierto rasgo de “eternidad” (EJ 101). Esta aparente contradicción entre el “espíritu de libertad” y el “espíritu de eternidad” del cristianismo no es, para el filósofo, la mera expresión de un hipocresía innata de aquel, ni representa una denuncia de la falta de “cristiandad” del mundo cristiano (EJ 101). Levinas intenta determinar, por el contrario, los fundamentos de esta dialéctica cristiana entre “libertad” y “eternidad” que permitiría comprender su particular “afinidad” con el mundo político y social que le es contemporáneo. Por un lado, esta experiencia o modo de experimentar el mundo como una liberación de toda atadura no es distinta, según Levinas, de la “vida cotidiana” en el mundo, de este peculiar estar *acordado* al mundo *dado*, el *acordarse al presente* o *lo inmediato* como aquello sin historia ni biografía en un *movimiento* que *tiende* al mundo y los otros como *lo dado inmediatamente* en la *acción* (EJ 102). Impulso de una existencia tendida hacia el mundo en la “sincronización” al presente como punto privilegiado. Esta salvación por el presente, prosigue Levinas, posibilita al cristiano su liberación respecto al estigma de una posible fatalidad del “nacimiento”, “el poder de un nuevo nacimiento en cada nacimiento prometido, en la *conversión*, en el contacto con la *gracia*”<sup>152</sup>. Levinas retorna así sus análisis de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* sobre la liberación por la gracia del cristianismo en un presente recommenzado siempre vuelto a poner en cuestión. Sin embargo, este movimiento de trascendencia no representa en el cristianismo un mero impulso libre, “la posesión de la salvación está a cada instante de nuevo puesta en cuestión, pero precisamente por esta razón (...) se ofrece a la *conquista*”<sup>153</sup>. El movimiento de trascendencia y sincronización al presente exige, al mismo tiempo, un “retorno” al presente, su peculiar “reconquista”. El filósofo francés señala: “De allí también, en un orden diferente, la necesidad de repetir el misterio del Gólgota, de volver a hacerlo contemporáneo”<sup>154</sup>. La presunta contradicción entre la libertad del

---

<sup>151</sup> Levinas se pregunta: “Le monde moderne est une notion infiniment vaste et infiniment variée. Est-il chrétien? Est-il libéral? Est-il mû une économie, une politique ou une religion? Ces différentes notions ne sont-elles pas séparées par un abîme?” (EJ 101).

<sup>152</sup> “le pouvoir d’une nouvelle naissance à chaque naissance promise, dans la conversion, dans le contact de la grâce” (EJ 102-103, énfasis del autor).

<sup>153</sup> “la possession du salut est à chaque instant à nouveau remise en question, mais précisément pour cette raison (...) s’offre à la *conquête*” (EJ 103; énfasis del autor).

<sup>154</sup> “D’où aussi, dans un autre ordre, la nécessité de répéter le mystère de Golgotha, d’en redevenir le contemporain” (EJ 103).

presente como impulso tendido hacia el mundo y este rasgo de “eternidad” que supone la repetición del misterio del Gólgota, forma parte de la dialéctica de liberación del cristianismo. El movimiento de “sincronización” a un presente siempre cuestionado retorna sobre sí y, en virtud o bajo la égida del drama místico de la Cruz (AFH 9), reconquista el presente en un movimiento eterno y contemporáneo de renovación.

En relación con este modo de trascendencia, o “‘facticidad’ de un mundo que se comprende a partir del presente”<sup>155</sup>, del cristianismo y su “ideal de conversión”, Levinas apunta críticamente contra la filosofía existencial contemporánea, contra el genio de Heidegger y “aquel pensamiento que permite transformar el *encadenamiento* supremo en una suprema libertad”<sup>156</sup>. Esta referencia al problema de la “facticidad” no hace sino recordar aquello que Levinas sostiene sobre el *ontologismo*<sup>157</sup> en *De la evasión* (1935), en particular la posibilidad de una concepción de la trascendencia “remachada” (*rivé*) aún al ser e incapaz de evadirse de su lógica *elemental*.<sup>158</sup> En esta obra, Levinas apunta contra la tradición *idealista* y su concepción de la trascendencia, la cual no habría logrado escapar de la filosofía del ser y su brutal autoafirmación: el *ser es* (DE 77). Aquello que en su artículo de 1947 analiza como la paradójica relación en el cristianismo entre libertad y encadenamiento, se comprende en 1935 como el particular anudamiento entre “su ideal de paz y de equilibrio” (DE 77), en tanto movimiento de liberación, y la presuposición de la “suficiencia del ser” (DE 77), su estar *encomendada* a un recorrido (DE 81-82). Por un lado, la lógica de mancomunidad cristiana supone un movimiento de liberación como “asimilación”, “sincronización”, de aquello que representa un obstáculo a su libre expansión: “sobre el antagonismo que le opone el mundo quiere arrojar el blanco manto de su ‘paz interior’” (DE 76). Por otro lado, este ideal de paz y de equilibrio presupone la suficiencia o identidad del ser: la “comunidad” con el ser sigue siendo su única preocupación (DE 77-78). En el marco de la genealogía palingenésica cristiana, esta identidad es comprendida como un retorno y *participación* en la comunidad cristiana. El ideal de trascendencia exige entonces la disponibilidad y entrega a aquello que *se es*, si se ha de combatir las fuerzas elementales que se ciernen sobre la comunidad. El proceso de “autoafirmación” cristiana se traduce entonces como un “entregarse” a la causa de Dios, el librar las batallas del Señor. La búsqueda de paz y de equilibrio exige así un sacrificio: “cuestionada, esa persona adquiere la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide. La existencia temporal toma el sabor indecible de lo absoluto” (DE 78-79). La remisión al drama eterno de la Cruz liberadora, por parte de León XIII y Pío XI, le recauda al cristiano su lugar en el proceso de salvación. Este presente cuestionado, siempre vuelto a poner en cuestión, lo coloca en una encrucijada: hay que escoger, “el destino no está del todo

---

<sup>155</sup> “‘facticité’ d’un monde qui se comprend à partir du présent” (EJ 103).

<sup>156</sup> “cette pensée qui permet transformer l’engagement suprême en une suprême liberté” (EJ 104).

<sup>157</sup> Término con el que Levinas describía en “Martin Heidegger y la ontología” de 1932, a la filosofía existencial de Heidegger.

<sup>158</sup> Los análisis levinasianos sobre el *ontologismo* heideggeriano y su “filosofía del ser” formarán parte, sin embargo, del próximo capítulo.

trazado, pero su cumplimiento es fatal”, “el cumplimiento de un *destino* es el *estigma* del ser” (DE 82)<sup>159</sup>.

En su artículo de 1947 Levinas se refiere nuevamente al drama místico de la Cruz, que en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* estuviese en el centro de su caracterización del “espíritu de libertad” del cristianismo, en tanto eje articular de su movimiento de renovación o salvación. En el apartado previo, y en referencia al “retorno” a las fuentes e intuición originaria del cristianismo, pudo apreciarse las connotaciones demonológicas y milenaristas que presupone este retorno y “reconquista” del presente por parte del “espíritu de libertad” promovida por la Santa Sede. Asimismo, el hilo conductor de la “peste” permitió apreciar las connotaciones orgánico-espirituales presentes en el relato palingenésico cristiano.

Empero, en el marco del discurso salvífico de León XIII y Pío XI esta remisión a la Cruz liberadora y la “propagación” de su medicina redentora se conjuga con su particular concepción del “cuerpo (comunitario) de Cristo” y las medidas necesarias para su “restauración” o “conversión”. El análisis de esta particular prescripción orgánico-espiritual de la Santa Sede revelará, a continuación, el alejamiento radical de ésta respecto del “espíritu de extranjería” al que Levinas convoca en sus artículos de *Paix et droit* como ideal compartido por la Iglesia e “Israel”, en un “frente en común” con la tradición europea (AFH) ante el avance de las fuerzas *elementales* del fascismo.

### **La “farmacología” orgánico-espiritual de la Santa Sede**

Resulta preciso determinar algunos de los remedios propuestos por la Iglesia de Roma contra la amenaza del “naturalismo impío” o el avance de la “peste” del socialismo. Frente a la “caída social”, León XIII y Pío XI señalan el camino de retorno a las auténticas fuentes de la comunidad a través de la prescripción farmacológica de las enseñanzas evangélicas, en virtud de la cual la corrupción y decadencia del “cuerpo de Cristo”, la expansión y propagación del mal, se revelan impotentes frente a los muros protectores y el proceso de inmunización de las almas puesta en marcha por la Santa Sede.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Énfasis del autor.

<sup>160</sup> El proceso de conversión como movimiento de sincronización a un presente “remachado” aún al ser, parece poner en cuestión el carácter liberador de la propagación de la idea cristiana defendida por la Santa Sede frente al ascenso de la filosofía *elemental* del nazismo, o en un sentido más amplio, del fascismo en Europa. Aún más, en su lucha contra el “naturalismo impío” socialista, la propuesta de Pío XI, en su recepción del pensamiento de León XIII, se acercará peligrosamente, hasta el límite de la convivencia, a algunos de los postulados y principios de la nueva concepción social y política del fascismo italiano.

[Naphtha/León XIII y Pío XI prescribirán los remedios adecuados para la restauración de la comunidad cristiana frente al carácter degenerativo de la agencia “socialista”.]

Naphtha/Pío XI: - “Pondremos un remedio eficacísimo a la *peste* que hoy inficiona a la humana sociedad” (QPr 23)<sup>161</sup>. El remedio fundamental es una sincera renovación de la vida pública y privada según los principios del Evangelio, de modo que se preserve a la sociedad humana de la plena corrupción moral (DR 41).

Naphtha/León XIII y Pío XI: -

- *Contra el ataque a la autoridad civil*, difúndase en los pueblos que el poder civil proviene de Dios y que debe aplicarse a la manera de la potestad divina (RN 26). Pues la Iglesia enseña que no hay autoridad sino de Dios, y toda autoridad deriva de su mandato (QAM 6), estando ordenados a la ley divina y sus principios inmutables (DR 32).
- *Contra la resistencia al soberano*, sepan los hombres que quien resiste a la autoridad no puede más que resistir a la ordenación de Dios (QAM 6). Así los gobernados deben obedecer a los gobernantes como a Dios mismo, ya no por temor al castigo sino por el respeto a la majestad (DI 9, 18). ¡Quítese toda ocasión y aún todo deseo de sediciones, que sólo por ese camino quedarán consolidados en lo sucesivo, el honor y la seguridad de los príncipes, la tranquilidad y la seguridad de los Estados! (DI 13)
- *Contra la nivelación o “igualitarismo” como fundamento del orden civil*, apréndase la verdadera igualdad que dicta el Evangelio: todos hemos heredado la misma naturaleza y estamos llamados al mismo fin, la divina majestad; cada uno ha de ser juzgado por la misma ley divina y recibirá castigos o recompensas por sus acciones; pero también la desigualdad de derechos y de poder emana del autor de la naturaleza, y es obligación respetar la santísima ley del padre de la que deriva toda autoridad (QAM 5). Dios ha establecido una jerarquía entre los hombres (QAM 6), y es ir en contra de su voluntad el resistir a ella.

Sin embargo, no sea menos importante que la salud pública, la salud privada de la sociedad doméstica. Que su orden se rija según los mandatos de Dios y los preceptos de la naturaleza, respetando y practicando la religión (RN 26).

- [En esta sección se incluyen las encíclicas *Arcanum Divinae Sapientiae* de León XIII y *Casti Connubi* de Pío XI, consagradas al matrimonio y la familia]

*Contra el ataque a la familia* iluminemos las inteligencias “de los hombres con la genuina doctrina de Cristo sobre el matrimonio” (CC 1). “Tanto el matrimonio como su uso natural son de origen divino; de la misma manera, la constitución y las

---

<sup>161</sup> Énfasis del autor.

prerrogativas fundamentales de la familia han sido determinadas y fijadas por el Creador” (DR 27). El matrimonio como institución, el vínculo nupcial, los une de tal modo que resultan una sola carne, unión enlazada por la voluntad de Dios, que los hombres no pueden desatar o romper, pues el matrimonio se eleva a la dignidad de sacramento (ADS 4, 7). ¡Detened “el prurito de los divorcios, [que] cundiendo más de día en día, invada los ánimos de muchos como una contagiosa enfermedad o como un torrente que se desborda rotos los diques” (ADS 17), precipitándose en la ruina la propia sociedad civil (ADS 18)!

La autoridad tiene el derecho y “el deber de reprimir las uniones torpes que se oponen a la razón y a la naturaleza, impedir las y castigarlas” (CC 4); como también a aquellos que viciando el acto conyugal y su natural virtud procreativa, ya sea por satisfacer su voluptuosidad o excusándose de la necesidad de la madre o económicas de la familia, pervierten el mensaje del Santísimo: “Creced y multiplicaos” (CC 20). ¡Va contra la ley de Dios y contra la ley natural y quienes la cometen se hacen culpables de un grave delito! (CC 21) Y pena aún mayor recaiga, por parte de los que gobiernan los pueblos, sobre un crimen gravísimo: atentar contra la prole cuando aún está encerrada en el seno materno (CC 23), que “siempre será contra el precepto de Dios y la voz de la naturaleza, que clama: ¡No matarás!” (CC 23)

Asimismo sea la unión del matrimonio en la fidelidad y ayuda mutua, coordinado según lo dispuso la Santísima Providencia: “El marido es el jefe de la familia y cabeza de la mujer, la cual, sin embargo, puesto que es carne de su carne y hueso de sus huesos, debe someterse y obedecer al marido, no a modo de esclava, sino de compañera (...) Puesto que el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia... Y así como la Iglesia está sometida a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo (...) ¡Que ‘florezca lo que San Agustín llamaba jerarquía del amor, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y los hijos como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia’” (CC 10)!

Por lo que toca a los hijos, deben éstos someterse y obedecer a sus padres y honrarlos por motivos de conciencia; y los padres, a su vez, es necesario que consagren todos sus cuidados y pensamientos a la protección de sus hijos, y principalísimamente a educarlos en la virtud (ADS 8)... “que pued[a] hacer a los hijos hombres perfectos y perfectos cristianos, al imbuirles el genuino espíritu de la Iglesia católica y al infiltrarles, además, aquel noble afecto y amor a la patria que la gratitud y la piedad del ánimo exigen” (CC 43). “Cristo, por consiguiente, habiendo renovado el matrimonio con tal y tan grande excelencia, confió y encomendó toda la disciplina del mismo a la Iglesia” (ADS 9). ¡Alejad entonces las impías doctrinas de “los socialistas, [que] pretiriendo en absoluto la providencia de los padres, hacen intervenir a los poderes públicos, obran contra la justicia natural y destruyen la organización familiar” (RN 10)! ¡No consintáis las impías doctrinas del “neopaganismo” (CC 32)... de aquellos ayudados por el enemigo del género humano (ADS 10) ...“de aquel que intenta sembrar la cizaña en medio del trigo”

(CC 17)!

- *Contra la propagación de la enfermedad en la sociedad civil*, déjese en plena libertad a la Iglesia para que realice su misión sobre las almas, salve a los pueblos de la terrible tormenta que se aproxima, y combata la corrupción moral que brota de la lógica monstruosa del comunismo (DR 83). Promuévase eficazmente la armoniosa coordinación de todas las fuerzas sociales (DR 31), y favorézcase la sana penetración de la Iglesia en la enseñanza de las escuelas, la educación de la juventud, y la moral de la vida pública (DR 83). ¡Para curar a todos los que están contagiados o amenazados de contagio por la epidemia del comunismo (DR 85)! Que la lucha entre el bien y el mal se expanda a todos rincones de la sociedad, y si ellos multiplican sus acciones e instituciones, nosotros debemos también multiplicar las nuestras (CDF 19). Constitúyanse así, bajo el auspicio de Dios, una prensa de oposición... una prensa católica que fomente el conocimiento de la doctrina social de la Iglesia, denuncie a los enemigos, señale los medios de lucha, y advierta contra los engaños de los detractores de Cristo (DR 57)... escuelas, congresos, acciones sociales (CDF 17), sociedades de ayuda mutua, cooperativas (CDF 18, QA 24), obras de caridad (GCR 13 a 15), instituciones religiosas (RN 36)... y el brazo militante del apostolado social de la Acción Católica, cuya finalidad es la difusión del reino de Jesucristo en las familias y la sociedad civil (DR 67, 68).

Recuerden asimismo las naciones que la cuestión social es también un asunto económico, el cual no deja de ser moral y religioso, y que por ello debe ser resuelta con los principios de la auténtica religión (GCR 11). Reciban este divino antídoto que influye sobre los espíritus y doblega las voluntades, de modo que se rijan y gobiernan por los preceptos de la divina autoridad (RN 21). Y no hay mejor intérprete y custodio de aquellos preceptos, que la portavoz de la doctrina de la religión cristiana, la Iglesia (RN 15).

- *Contra la desprotección de los trabajadores*, fórmense asociaciones de gremios de trabajadores bajo la guía de la religión cristiana (HG 35), de modo que los aleje de aquellos jefes ocultos que imponen, mediante el temor, una disciplina no conforme con el nombre cristiano y la salud pública (RN 37). En caso que las sociedades privadas, infectadas por perniciosas doctrinas, pusieran en peligro la conservación y bienestar del orden público, no siendo conformes con la recta razón ni la ley eterna de Dios, podrá el Estado prohibir con justa razón que se formen o disolver las que ya se han formado (RN 35).
- *Contra el ataque al derecho de propiedad*, téngase presente aquel derecho natural de los pueblos que es anterior a la providencia de la república y a toda comunidad política (RN 6). Este derecho natural es aquel de los hombres de velar por su vida y por su cuerpo, a través del usufructo de la tierra, la posesión de los bienes y la propiedad privada (RN 6). Cuando las leyes civiles son justas no hacen sino derivar su vigor de la ley natural, amparando el derecho de posesión (RN 8). Y como su autoridad desciende de la santísima divinidad, debe prohibirse



gravemente hasta el deseo de lo ajeno (RN 8). Téngase entonces presente que se ha de considerar “como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable” (RN 11, 33). Asegúrese las posesiones privadas con el imperio y la fuerza de las leyes, manteniendo a la plebe dentro de los límites del deber. Intervenga la autoridad del Estado frenando a aquellos agitadores que imbuidos de perversas doctrinas y deseosos de revolución, pretenden incitar a las turbas y lanzar a los demás a la violencia. Que aleje esta fuente de corrupción de las sanas costumbres de los obreros, disolviendo el peligro de la rapiña sobre los legítimos dueños (RN 28).

- *Contra la lucha de clases* convoque la Iglesia al cumplimiento de los deberes respectivos de patrones y obreros. Que los proletarios: cumplan con sus contratos de trabajo, o en caso de su incumplimiento intervenga el Estado (RN 32), no dañen en modo alguno el capital, no ofendan a los patrones, no usen la violencia para defender sus derechos ni promuevan la sedición, y aléjense de los falsos profetas que alientan pretensiones inmoderadas (RN 15). Que los patrones: no consideren a los obreros como esclavos, respetando su dignidad, que no abusen de los hombres como cosas de lucro y estimen los límites de sus fuerzas físicas, su edad y su sexo, garantizar el reposo necesario de los proletarios para que recuperen las energías consumidas por el trabajo restaurando las fuerzas gastadas por el uso (RN 31), permitid que cultiven su espíritu al no apartarlos de sus deberes de piedad (RN 30), su atenciones domésticas y su afición al ahorro, y establézcase el salario con justicia (RN 15).

Pues si los deberes y derechos de patrones se conjugan armónicamente con los deberes y derechos de los obreros, se revertirá la lucha despiadada que escinde y corrompe las entrañas del cuerpo social (RN 33, 40). Y es de suma importancia atender en particular la suerte de los obreros puesto que la riqueza nacional proviene de dicho trabajo, y debe interesar al Estado que no vivan en la miseria aquellos de quienes provienen unos bienes tan necesarios (RN 25).

Favorézcase que la masa obrera tenga algo de propiedad, pues con ello se obtendrían notables ventajas (RN 33). Pues trabajando los hombres lo que es suyo, pondrán mayor esmero y entusiasmo, logrando una mayor abundancia de productos y el incremento de las riquezas de la sociedad (RN 33). Pero refréñese al mismo tiempo el peligro de la inmoderación de sus deseos, por la virtud del trabajo y el ahorro (GCR 17). Y así, alentados por el usufructo de la tierra y sosegados en sus deseos desmesurados, se apegará a los hombres a la tierra en que han nacido, sin necesidad de cambiar su *patria* por tierra extraña (RN 33) y sintiéndose unidos a ella. He aquí donde podrá conseguirse finalmente la redención del proletariado (QA 36).

*Contra el ataque a la autoridad civil, la resistencia al soberano y la nivelación o “igualitarismo” como fundamento del orden civil*, la Iglesia católica llevó a cabo un pacto y coordinación con

los gobiernos fascistas de la Europa de entreguerras a través de una política concordataria que se torna profusa en aquel periodo (Veneruso 1991: 57-58), con el fin de garantizar el respeto a la potestad estatal, evitando al mismo tiempo los levantamientos populares atizados por el “paganismo” socialista y su falso igualitarismo. A cambio, la Iglesia alcanzaba una mayor influencia en las instituciones de los Estados europeos respecto a las décadas previas, no sin una pugna permanente por el ejercicio de su soberanía tanto en la sociedad civil y doméstica como en su influencia fáctica en los órganos del gobierno.

Con relación a la sociedad doméstica y *contra el ataque a la familia*, León XIII publicó en 1880 la primera encíclica de la Iglesia católica consagrada al matrimonio, *Arcanum Divinae Sapientiae* (Sevegrand 2010: 175). Por su parte, en 1930, Pío XI retoma las reflexiones de su predecesor en su encíclica *Casti Connubi* consagrada a la moral familiar, la reproducción y la sexualidad, que encuentra su complemento en la encíclica *Representanti in Terra* sobre la educación cristiana de la juventud, publicada un año antes (Sevegrand 2010: 177; Betta 2010: 165) <sup>162</sup>. En ellas se apelaba a la ley orgánico-espiritual gravada en los corazones de los hombres a través de la fuerza unificante del amor, del carácter generativo de la procreación y de la coordinación jerárquica de las funciones naturales; ley que debía ser contemplada en vistas a la regeneración orgánico-espiritual del matrimonio y la familia y, con ellos, del cuerpo comunitario. Su propuesta era complementaria con el proyecto de *fascistización* de la familia impregnado de valores tradicionales del nuevo régimen italiano, fundado sobre la idea de proliferación rural y subordinación de la mujer y de los hijos al padre como “cabeza de familia” (Pozzi 2010: 204). En la lucha contra los “errores” de la Modernidad, contra la expansión del “naturalismo impío” que amenaza pervertir las fuerzas auténticas de la cristiandad, Pío XI defiende la férrea ley “sagrada” en detrimento del privilegio de la conciencia y responsabilidad individual y social del cristiano (Sevegrand 2010: 183; Betta 2010: 172-173). He allí los principios auténticos para el restablecimiento del cuerpo herido de la cristiandad: armonía, producción, jerarquía.

Asimismo, *contra la propagación de la enfermedad en la sociedad civil*, la Iglesia de Roma reconocía que la difusión o propagación de la verdad evangélica debía trascender los estrechos muros de la familia y la institución escolar, como de la palabra sanadora de obispos, clérigos y párrocos, frente a la insidia y creciente expansión de la “pestilencia naturalista”. En su encíclica

---

<sup>162</sup> Cabe recordar la pugna de la Iglesia de Roma en el contexto de la Italia fascista respecto a la potestad de la educación cristiana en las escuelas (Sevegrand 2010:177), la cual había sido ratificada un año antes por la firma de los Pactos lateranenses con el gobierno de Mussolini. En su encíclica *Casti Connubi*, Pío XI se refiere a este “Concordato solemne entre la Santa Sede y el Reino de Italia” (CC 49) que había reconocido “los efectos civiles al sacramento del Matrimonio” (CC 49).

Ese mismo año, Pío XI publica su encíclica *Divini illius magistri* “Sobre la educación cristiana de la juventud” (1929), cuyos puntos fundamentales habían sido ya expuestos por su predecesor León XIII en sus encíclicas *Immortale Dei* y *Sapientiae christiane* (DIM 41). El Sumo Pontífice recuerda el papel privilegiado de la Iglesia en la educación de la juventud (junto al derecho natural y divino de la familia), en virtud del carácter “sobrenatural” de su potestad (DIM 8). El Estado sólo tiene la obligación, según dicha perspectiva, de tutelar con su legislación este derecho sobrenatural e inalienable de la Iglesia y la familia (DIM 37).

*Rerum Ecclesiae* (1926) Pío XI recordaba el principal compromiso del pontificado romano: la “evangelización del mundo” (Veneruso 1991: 34). A la intensa actividad misionaria en los pueblos de Europa y el mundo se sumaba la función del laicado como parte integrante de la Iglesia, principalmente a través de la Acción católica<sup>163</sup>, la promoción de la educación universitaria y renovación de la ciencia católica, la utilización de los “*mass media*” (periódico, cine, radio) para la difusión de la doctrina cristiana, con el fomento de la prensa y la producción editorial católica, como así también congresos nacionales e internacionales dedicados a aquella, la intervención en materia de publicidad, la construcción e inauguración de la radio vaticana en 1931, la transmisión por el cine o la radio de la celebración litúrgica y en particular de la misa, la constitución del “Centro católico cinematográfico”, la convocatoria a una Comisión de revisión para la moralidad del teatro y del cine, el fomento de movimientos católicos juveniles, sindicales, profesionales (Pierini 1991: 700-722; Cholvy 1991: 628; Veneruso 1991: 35-43; Pollard 2008: 94), entre otros.

Por otra parte, *contra la desprotección de los trabajadores* y animadas por la defensa de León XIII del “derecho natural de asociación” en su encíclica *Rerum novarum*, las discusiones en torno a las “organizaciones profesionales” ocuparon a fines del siglo diecinueve un lugar privilegiado en los debates del catolicismo social. Dos cuestiones fundamentales en dicho debate fueron, por un lado, la de su posible constitución mixta o exclusiva de obreros y patronos y, por otro lado, el de la obligatoriedad o libertad de la participación en aquellas (Montero García 1983: 49). A ello se sumaba, asimismo, la discusión en torno a una posible conciliación de las formaciones corporativas dentro del Estado liberal, como la determinación de la dirección legítima de aquellas organizaciones. Si durante el pontificado de León XIII, la Santa Sede permaneció tensionada por aquellas disputas, un nuevo horizonte se abría para la Iglesia católica en el periodo de entreguerras. La defensa de las “organizaciones profesionales” por parte de Pío XI se conjugó pronto con el principio *corporativista* del fascismo italiano (Pollard 2008: 98). En su disputa contra el “naturalismo impío” socialista, Pío XI defiende la justa conformación *corporativista* del mundo del trabajo. Frente al denominado mito de la “lucha de clases”, el Sumo pontífice aboga por una adecuada organización en “órdenes” conforme a la función social que cada uno desempeña y no por “la categoría que se les asigna en el mercado del trabajo” (QA 83); la constitución de colegios o corporaciones profesionales que deben resultar connaturales a la sociedad civil (QA 83); la mutua colaboración “pacífica” de los distintos “ramos” y “clases” en vistas al bien común de toda la sociedad (QA 85); la regulación de la libre concurrencia del sector privado, que “aún cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía” (QA 88)<sup>164</sup>; y la represión de los disturbios o desórdenes de las organizaciones socialistas (QA

---

<sup>163</sup> Cabe recordar el conflicto entre la Iglesia y el gobierno de Mussolini respecto a la acción del laicado católico en la sociedad civil, en particular de la Acción católica, dentro de una pugna por la potestad de aquella organización en la disciplina “moral” e injerencia “política” en la vida de los italianos (Mayeur 1991: 474-475). Dicho conflicto se traduce en la amonestación de Pío XI al régimen de Mussolini en sus encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931) y *Mit brennender Sorge* (1933).

<sup>164</sup> Las palabras de Pío XI remiten a los artículos VII al IX de la *Carta del Lavoro* donde se reconoce la necesidad del Estado corporativo de la iniciativa privada en el campo de la producción como un medio

95), lo que recuerda algunos de los puntos fundamentales enunciados por Benito Mussolini en su famosa *Carta del Lavoro* de 1927.<sup>165</sup>

Por otra parte, *contra el ataque a la propiedad privada* León XIII convocaba en su encíclica *Rerum Novarum*, que sirvió de inspiración a *Quadragesimo anno* de Pío XI,<sup>166</sup> a un retorno a las fuentes auténticas del mundo económico-social, lo cual era comprendido como un problema eminentemente “moral” (Montero García 1983: 67). El derecho inalienable y muro protector contra el avance del “naturalismo impío” al que la Iglesia católica y la cristiandad estaban llamadas a salvaguardar era aquel del *derecho natural* de la propiedad privada. En consonancia con la teoría económica clásica y la tradición liberal de la Santa Sede, León XIII defiende, por un lado, el derecho natural de los hombres a velar por su vida y por su cuerpo, a través del usufructo de la tierra, la posesión de bienes y propiedad privada, con carácter estable y permanente, delimitación que depende del trabajo de los hombres, esto es, del ejercicio de sus fuerzas intelectuales y corporales, de donde brotan las diferencias de propiedad en virtud de las desigualdades “naturales” de talento, habilidad, salud, fuerza (Montero García 1983: 37). La garantía de dicha limitación, permanencia y estabilidad, por otro lado, está condicionada a su vez por las instituciones de los pueblos, a través de leyes civiles que deben amparar la inviolabilidad del derecho de posesión y propiedad privada, prohibiendo la transgresión de aquella ley natural y sagrada cuya autoridad desciende de la santísima divinidad.

Junto a su tesis sobre la “propiedad privada como un *derecho natural* del trabajador” (Montero García 36), o más precisamente del “poseedor”, y en el marco de los dos grandes fenómenos de cambio de siglo, la movilización y nacionalización de las masas, como de las consecuencias del proceso de “modernización” y el surgimiento de la “cuestión social”, León XIII apelaba asimismo a la regeneración del cuerpo dividido de la sociedad civil y, particularmente, del mundo del trabajo. En especial, frente al peligro de la fragmentación o corrupción comunitaria atizada, según el Sumo Pontífice, por agitadores que incitan a la plebe a abjurar de aquella ley sagrada a través de la violencia disolutiva de la “lucha de clases”. El remedio redentor de la Iglesia de Roma consistía entonces en la armonización de los intereses de patrones y obreros a través de una convocatoria al cumplimiento de sus deberes respectivos, infundiendo así la concordia y el respeto de las legítimas funciones. La armonización de sus intereses no depende, según León XIII, del libre curso de las fuerzas económicas sino que resulta necesaria la justa intervención de la Iglesia y el Estado que, sin traicionar la ley natural y sagrada, favorezca el equilibrio de dichas fuerzas bajo los principios de unidad, jerarquía y productividad.

---

eficaz y útil al interés de la Nación, y su posible intervención en caso de que resulte insuficiente la iniciativa privada o estén en juegos los intereses políticos del Estado.

<sup>165</sup> En particular, los artículos III al VI de la *Carta del Lavoro*.

<sup>166</sup> Pío XI reconoce en la encíclica social de León XIII *Rerum novarum* los principios reguladores de la cuestión obrera y de los problemas económicos y sociales, no sin realizar una particular adaptación e interpretación de estos principios a su contexto histórico- político, tal como se manifiesta en su encíclica *Quadragesimo anno* sobre la restauración cristiana del orden social (DR 30).

La constitución de una “comunidad armónica” del mundo del trabajo de la cual brota “espontáneamente la prosperidad, tanto de la sociedad como de los individuos” (RN 26) permite, según el Sumo Pontífice, el aumento de los “bienes” de la nación, pues restaurando la unidad y organicidad del cuerpo social, impidiendo los factores de disolución y corrupción, garantizando el cumplimiento y mutuo equilibrio de las funciones específicas a través del carácter tutelar del Estado (Montero García 1983: 39) y la Iglesia, del derecho inalienable de la ley natural como el equilibrio de las fuerzas productivas, se logra el concurso orgánico-espiritual de los diferentes miembros de la cristiandad para el acrecentamiento de la riqueza espiritual y material.

León XIII y Pío XI vinculan esta prosperidad espiritual y material con aquella de la “nación”. El triunfo de la “comunidad armónica” en virtud de la restauración del orden (sobre)natural, o proceso regenerativo, forja un lazo afectivo-corporal del hombre con la “tierra”, traducida por los Sumos Pontífices como “amor por la patria”. La figura del “arraigo” orgánico-espiritual a la patria contrasta entonces con el ideal del “naturalismo impío” de una universalidad “desarraigada”, esto es, de su apostasía respecto al seno protector de una nación impregnada por la virtud cristiana. La penetración del sano remedio de la Iglesia católica permite extirpar así, según dicha perspectiva, la fuerza disolutiva y discordante del socialismo y su convocatoria a la insurrección y la “lucha de clases”. Frente al avance del “naturalismo impío” socialista, León XIII y Pío XI concilian su pedagogía de la salvación eterna bajo los principios de unidad, armonía, jerarquía y productividad con el “culto a la patria”, a fin de “redimir al proletariado de la idolatría hacia los falsos dioses del internacionalismo” (Gentile 2007: 49), contra la “bestia triunfante” del socialismo (Gentile 2007: 57) y la expansión de sus fuerzas *elementales*.

Naptha/León XIII: - Imbuido el Estado por la sana doctrina de la Iglesia se evitará que cada cual siga su propia voluntad deformando su justa organización (HG 26). Pues si todos los miembros del cuerpo político, agrupados según distinto rango, se unen mancomunadamente en relación con el bien común, donde las diferencias formarían parte de un todo, podremos vislumbrar la imagen de un Estado constituido y conforme con la *naturaleza* (HG 26).

[Fin del Acto primero]

## 9. Conclusión parcial

En “*À propos de la mort du pape Pie XI*” (1939) Levinas reivindica la lucha del Sumo Pontífice contra el “neopaganismo” hitleriano y su afrenta a la civilización europea. En sus artículos de la década del treinta y, en especial, en aquellos publicados en la revista *Paix et droit* entre 1935 y 1939, el filósofo convoca a la Iglesia católica a luchar contra la fuerza *elemental* del hitlerismo, contra la *barbarie* instalada en el corazón de Europa. Este particular acercamiento al “espíritu de libertad” del cristianismo que sería compartido, según Levinas, por el judaísmo llevaría a algunos intérpretes a plantear la siguiente hipótesis de lectura sobre el sentido, orientación y legado de las reflexiones del pensador francés: el llamado de Levinas a un “frente en común” de la tradición europea contra la “filosofía del hitlerismo” puede comprenderse como la apelación a una lucha entre el “monoteísmo” occidental y el “paganismo” nacionalsocialista.

Empero, partiendo de una interpretación y “puesta en escena” de la representación alegórica recuperada por Levinas de *La montaña mágica* de Thomas Mann sobre el enfrentamiento y resistencia de Naptha, personificado por León XIII y Pío XI, contra la fuerza seductora de Peeperkorn, en tanto símbolo del “campo magnético” del fascismo, fue posible poner a prueba aquella hipótesis de trabajo a partir de la confrontación de los análisis levinasianos sobre el “neopaganismo” hitleriano con la particular metanarrativa palingenésica desplegada por la Santa Sede. Así pudo determinarse que la identificación por parte de Pío XI, en su recepción del pensamiento de León XIII, de los peligros que amenazaban por entonces a la cristiandad bajo el signo del “paganismo”, lo llevaba por caminos alternativos a aquellos del joven pensador. A partir de la metáfora bioteológica de la “peste” y su entrecruzamiento con la constatación de un “retorno de lo demoníaco” en la época contemporánea, que definía su particular modo de comprender la amenaza del “paganismo” o del “naturalismo impío”, el discurso de ambos pontífices trazaba una peculiar genealogía de los males que afectan el mundo moderno. Esta genealogía se hallaba atravesada por una perspectiva *decadentista* de la denominada Modernidad, signada por una orientación *dramática* del avance expansivo e intensivo del mal, que acababa en una convocatoria al retorno a las fuentes auténticas de la cristiandad bajo la urgencia de una decisión: la aceptación o rechazo, en el camino de la salvación, de un “destino” irremisible. El diagnóstico e identificación del peligro que se cierne sobre Europa no sólo difería en cuanto al reconocimiento de sus fuentes, los “rostros del paganismo”, sino también sobre el modo de articular la experiencia de este peligro con la interpretación del proceso salvífico.

Del judaísmo al liberalismo, del liberalismo al marxismo, el discurso palingenésico cristiano de León XIII y Pío XI marchaba a contrapelo de un “frente en común”, articulando una “contra-genealogía” respecto a la convocatoria levinasiana de 1934 al “espíritu de libertad” que anima a la civilización occidental. Asimismo, la atmósfera orgánico-espiritual, demonológica y milenarista promovida por el discurso de la Santa Sede iba de lleno con el llamado de Levinas a un retorno a la “razón de ser” de la civilización europea contra el despertar de los “sentimientos elementales” por parte del hitlerismo y, en un sentido más amplio, del fascismo en Europa. La convocatoria de León XIII y Pío XI a una *participación* comunitaria en el cuerpo de Cristo, a la “mancomunió” como principio curativo, parece poner en tensión la distinción levinasiana sobre la universalización de la verdad entre la “propagación de la idea” en la tradición occidental y la “expansión de una fuerza” propia de la filosofía *elemental* del hitlerismo. Tras la metáfora bioteológica de la peste, la orientación apocalíptica y milenarista, como del llamado dramático a la *mancomunió* comunitaria, se cierne la lógica “elemental” de la guerra, descrita por Levinas en su obra *De la evasión*, como centro poiético-expresivo fundamental de la metanarrativa palingenésica de ambos pontífices. A su vez, la particular adaptación de Pío XI de los fundamentos del orden cristiano a las condiciones histórico-políticas de entreguerras y, en especial, a los lineamientos del fascismo europeo y su carácter antiliberal, antimarxista y antisemita, suponen un punto irreconciliable con la lucha levinasiana contra la fuerza *elemental* promovida por los movimientos fascistas, a partir de su convocatoria al “espíritu de libertad” de la tradición occidental europea, o al sentimiento de “extranjería” de la Iglesia e “Israel” contra el “paganismo” revivido.

## Capítulo 2

### Levinas y el liberalismo republicano: Charles Blondel y Ernst Cassirer

#### 1. Presentación. Un diálogo entre Castorp/Levinas y Settembrini/Blondel-Cassirer

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” de 1933, tal como fue expuesto previamente, Levinas recupera la escena alegórica presentada por Thomas Mann en el capítulo VII de *La montaña mágica*: el debate entre el jesuita Naphta y el liberal Settembrini en Davos, sobre el fondo magnético de la figura de Mynheer Peeperkorn. Dicho enfrentamiento puede interpretarse a la luz de los acontecimientos de la Europa de entreguerras: la figura de Peeperkorn personifica el “campo magnético” del fascismo, mientras que Naphta y Settembrini, en tanto representantes de la tradición judeo-cristiana y del liberalismo respectivamente, se oponen al atractivo de aquella fuerza *elemental*, aún conservando su propia confrontación.

Esta particular interpretación alegórica halla en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934 su expresión filosófica. Levinas convoca a la tradición europea occidental, del judaísmo al marxismo, a enfrentarse a los sentimientos *elementales* del hitlerismo, a partir de un retorno y recuperación de su “espíritu de libertad”. En este breve artículo, Levinas exhorta al liberalismo a encontrar su fuente, intuición y decisión originaria, su “razón de ser”, frente al peligro de *lo elemental*, reconociendo al mismo tiempo su particular genealogía y legado en el marco de la tradición *humanista* europea. De allí deriva la hipótesis específica de trabajo que ha de guiar el presente capítulo, aquella que interpreta las reflexiones del filósofo francés sobre las tradiciones de Occidente como una particular “fenomenología de la libertad” o aventura *odiseica* del espíritu frente al resurgimiento de los sentimientos *elementales* animados por el hitlerismo. Dicha fenomenología del espíritu se hallaría, según esta hipótesis, bajo la égida del liberalismo de los tiempos modernos y su defensa del ideal de autonomía.

La apelación levinasiana al “espíritu de libertad” de la tradición liberal o, en un sentido específico, del liberalismo republicano, ha sido interpretado en las páginas anteriores como una convocatoria a tal tradición para que repense el propio significado de su proyecto palingenésico o de liberación. El personaje de Settembrini se identifica en la reconstrucción escénica del texto levinasiano con una figura bifronte constituida por los pensadores Charles Blondel y Ernst Cassirer, mientras que el propio Levinas está representado por el personaje de Hans Castorp. A partir de esta “puesta en escena” podrá evaluarse la pertinencia de la hipótesis específica de trabajo sobre el sentido de los análisis levinasianos de entreguerras y los posibles equívocos, entrecruzamientos o distanciamientos con el “espíritu de libertad” del liberalismo republicano.

En primer lugar, se expondrán los lineamientos generales de las reflexiones levinasianas sobre el “espíritu de libertad” del liberalismo moderno, en su particular anudamiento con la tradición *humanista* europea frente a la amenaza *elemental* del hitlerismo. En segundo lugar, se intentará determinar la interpretación del liberalismo sobre dicha amenaza, desde la perspectiva de Levinas, a partir de una consideración específica sobre el problema de la “soberanía republicana” como así también establecer un hilo conductor que permita deslindar el sentido específico de la lucha liberal contra el retorno de lo *elemental* en el mundo moderno, en el marco de su interpretación palingenésica de la “crisis del *nomos* comunitario”. En tercer lugar, se buscará reconocer la matriz identificatoria de Blondel y Cassirer respecto del “enemigo” o amenaza *elemental* tomando como fuente sus reflexiones sobre el “pensamiento mítico”. En cuarto lugar, se relevará la puesta en marcha de este proceso de identificación a partir de la genealogía republicana de los “rostros” del mito. Ello permitirá revelar, al mismo tiempo, los puntos de contacto y divergencia con los análisis de Levinas de los años treinta y su llamado a las tradiciones de Occidente para constituir un “frente en común” contra el resurgir de los sentimientos *elementales*. En quinto lugar, se expondrá la particular interpretación de Blondel y Cassirer respecto del “retorno” a las fuentes o “espíritu de libertad” que anima al liberalismo, en una puesta en diálogo crítica con las propias reflexiones del filósofo francés. En sexto lugar, se determinará la propuesta de ambos pensadores sobre los posibles caminos de liberación y la capacidad del liberalismo para hacer frente al avance *elemental* de los movimientos fascistas en Europa. Finalmente, se articulará una breve conclusión en la cual se evaluará la pertinencia de la hipótesis específica de trabajo que sirviera de guía en el presente capítulo.

## 2. De la tradición cartesiano-kantiana de lo espiritual al liberalismo de los tiempos modernos: un ‘frente *humanista*’

### ACTO SEGUNDO

[Al finalizar el discurso de León XIII y Pío XI se escucha la risa de un espectador. La risa comienza a expandirse lentamente por la sala, por efecto de contagio, de un espectador a otro. De pronto, se levanta de su butaca Settembrini/Charles Blondel<sup>167</sup> y se dirige al escenario, mientras pronuncia su discurso.]

Settembrini/Blondel: - Atiéndase esta penetrante observación: “No se apreciaría lo cómico, si uno se sintiera aislado. Parece que la risa tuviera la necesidad de un eco.

<sup>167</sup> En referencia a su colega en la Universidad de Estrasburgo, Maurice Halbwachs afirmaba: “*Chez Blondel, le moraliste (dans le sens où ce mot s’applique aux écrivains du XVIIe siècle) se double parfois d’un humoriste, mais ne disparaît jamais entièrement*” (Halbwachs 2002: 4). Años más tarde, con motivo de su muerte, su amigo Lucien Febvre subrayaba de modo análogo la “sútil ironía” propia de Blondel unida, no obstante, a aquella manera de ser heredada de los antiguos, en su necesidad ineludible de comprender, rechazando la mentira bajo todas sus formas, evitando ceder sin examen al prejuicio, dando testimonio de una conciencia inflexible (Febvre 1992).



Escúchenlo bien: no es un sonido articulado, neto, acabado; es algo que quisiera prolongarse (...)"

[Alguien ríe en el público. Nuevamente la risa se expande por la sala]

"(...) que quisiera prolongarse repercutiendo de una persona a otra, algo que empieza con un estallido, para continuar luego en ruidos, como el trueno en la montaña (...)" (IPC 168)

[Sonido de truenos. Algunos espectadores se atemorizan. El discurso de León XIII y Pío XI aún repercute en el ánimo del público. Settembrini/Blondel sube al escenario. Las luces cambian de tonalidad, de un tono rojizo a una iluminación clara y uniforme. El humo sobre el escenario comienza a disiparse y se destacan ahora los instrumentos metálicos que servían para reproducir el sonido de los truenos.]

"(...) y sin embargo esta repercusión no debe llegar hasta el infinito. Puede caminar en el interior de un círculo tan grande como se quiere; no por esto el círculo queda menos cerrado. Nuestra risa es siempre la de un grupo"<sup>168</sup> (IPC 168-169). La cuestión es preguntarnos si esta observación tan acertada no podría serlo de igual modo para toda la vida afectiva (IPC 169).

¿No percibieron hace un momento ser penetrados por la emoción religiosa, estética o patriótica (IPC 185)? ¿Y a qué fuerzas misteriosas atribuyeron aquella sensación de sobrecogimiento espiritual? ¿Por qué motivo ahora los embarga la risa, cuando hace instantes el miedo y el temblor se apoderaba de sus butacas? Perciban este escenario ahora iluminado, pero también aquel que se representa en sus mentes. "Nuestra imaginación está poblada de espectadores y oyentes imaginarios" (IPC 169). El contagio de la emoción responde a un código de convenciones sentimentales (IPC 179). Si reconociéramos sus mecanismos de transmisión podríamos dominar las razones de la presunta espontaneidad afectiva sin recurrir a oscuras causas desconocidas.

Castorp/Levinas: - Se trata de organizar el caos psicológico, comprender su origen y sus mecanismos, buscar sus causas, tratar de desarrollarlas en forma lógica (CEAFé 56).

En 1933 Levinas publica su artículo "La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande" donde analiza el modo de comprensión propia de la espiritualidad alemana y francesa. En relación con el modo de comprensión de la espiritualidad francesa, Levinas destaca la tradición cartesiana que la atraviesa, y el privilegio otorgado al pensamiento racional por encima de la imaginación, los sentidos y las pasiones (CEAFé 52). El denominado "positivismo francés" no sería más que "el convencimiento de que sólo el razonamiento

---

<sup>168</sup> La cita de Blondel corresponde a la obra de Bergson, *La risa* de 1900. El psicólogo francés rescataba en ella la presuposición del carácter social de la vida mental y moral y, en este caso particular, de la vida afectiva.

teórico realiza el alma<sup>169</sup> y sólo las ciencias exactas realizan la razón” (CEAF 53). La ciencia representaría la superación de la fe en las intuiciones místicas o en las especulaciones de los “iluminados” (CEAF 53).

De este modo, la intelección impersonal y teórica ahuyentaría las sombras de lo irracional (AFH 11), la inteligencia viva y activa de la ciencia moderna disiparía así las tinieblas de lo instintivo liberando y transformando la razón (CEAF 53). Materialismo ilustrado francés que, según Levinas, se remonta a “los escritores franceses del siglo XVIII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los Derechos del Hombre” (AFH 11), y que cree en la capacidad de reformar a la gente actuando directamente sobre su psicología: “Actuar es esclarecer”<sup>170</sup>. El espíritu cartesiano de Blondel, fiel al legado ilustrado, pretende enfrentar las fuerzas caóticas de los afectos y pasiones que “ahogan” a los hombres y ejercen su imperio sobre el pensamiento racional, a través “de una razón que exorciza la materia física, psicológica y social” (AFH 11).

En su artículo de 1933, Levinas vincula la comprensión cartesiana de la espiritualidad con el famoso “caso Dreyfus”, aquel “escándalo político” que polarizara a la sociedad francesa en el cambio de siglo entre los defensores del capitán (dreyfusistas) y sus detractores (antidreyfusistas) como expresión o símbolo de la lucha entre los republicanos anticlericales y el nacionalismo católico y antisemita (Reggiani [et al] 2010: 11). Durante las décadas del veinte y treinta, esta controversia resurge favorecida por los grupos antidreyfusistas, como la Acción francesa, que en 1924 reedita el antidreyfusiano *Precis de l'affaire Dreyfus*, la obra antidreyfusiana de Rehfish y Wilhelm Herzog, *L'affaire Dreyfus*, puesta en escena en París en 1931, o el uso ampliamente extendido del slogan “Muerte a los judíos” de los fascistas franceses (Arendt 1998: 93, 105)<sup>171</sup>. Levinas reconoce la influencia del espíritu cartesiano sobre la vida política francesa en la experiencia ejemplar del Caso Dreyfus: “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” (CEAF 55). La razón de este fenómeno estriba, 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”. Y, sin embargo, la remisión levinasiana al Caso Dreyfus pone en escena al mismo tiempo una disputa en el interior de la sociedad francesa y de su comprensión de la espiritualidad. El espíritu cartesiano no se encarna entonces como una suerte de *Volkgeist*, ni se revela como un

---

<sup>169</sup> En la versión francesa, Liudmila Edel-Matuolis traduce: “l’esprit” (CEAF 127).

<sup>170</sup> “Agir c’est éclairer” (CEAF 128). En su versión al español, Jurate Rosales traduce del lituano: “Actuar significa ilustrar” (CEAF 54).

<sup>171</sup> Como recuerda Traverso, la figura del capitán Dreyfus representaba para los sectores nacionalistas, conservadores y antisemitas franceses la personificación de la “República judía”, esto es, la ecuación entre judíos, extranjeros y República (Traverso 2014: 150). Arendt reconocía en el *affaire Dreyfus*, en el mismo sentido, dos elementos que cobrarían una gran importancia en las primeras décadas del siglo XX: el odio a los judíos y el recelo hacia la República, el Parlamento y la maquinaria estatal (Arendt 1998: 94).

substrato ontológico racional, sino que representa un modo de comprensión y una tradición en pugna con otras.

En este marco, Levinas advierte sobre la incompletitud de sus reflexiones sobre la denominada espiritualidad francesa, que vinculaba ésta solamente con la tradición cartesiana. Existiría “una noción francesa de lo espiritual que podría ser designada como la tradición pascaliana, coexistente con aquella de Descartes”<sup>172</sup>, en la que se pueden “encontrar rasgos comunes con la espiritualidad de los alemanes”, en particular con aquella “que cobra fuerza en los románticos y en los inicios del siglo XX y, en nuestro tiempo en particular, florece esplendorosamente” (CEAFe 55), esto es, en el periodo de entreguerras. Frente al denominado “positivismo francés” esta tradición pascaliana colocaría el fundamento de la razón en la esfera de lo vital o, más precisamente, en la espiritualidad *concreta* (CEAFe 56). Tal “concretitud”, lejos de abonar una perspectiva materialista abstraída de lo espiritual, apuntaría a una existencia espiritual-concreta cuyo drama se juega en los límites de la mera razón. Más adelante, sin embargo, se volverá en el trabajo a esta compleja problemática.

En términos generales, el pensamiento ilustrado o liberal republicano de Blondel, representante de la tradición cartesiana, parece enfrentarse con el problema del retorno de lo *elemental* a través de formas de participación pasiva en la emoción religiosa y patriótica y, por consiguiente, en los sentimientos antisemitas movilizados en la sociedad francesa bajo la estela del Caso Dreyfus y en el contexto del ascenso del fascismo en Europa. La rehabilitación del debate en torno al Caso Dreyfus en la década del veinte y treinta parece tender un arco que atraviesa las complejas coordenadas histórico-políticas de Francia y Europa, desde fines del siglo diecinueve hasta los años treinta. En este sentido, sirve como símbolo y telón de fondo para comprender la puesta en escena de los análisis de Blondel que serán desplegados posteriormente.

El análisis de Levinas de la espiritualidad francesa y alemana en su artículo de 1933 estaría lejos, sin embargo, de una contraposición entre diferentes tipos de *Volkgeist*.<sup>173</sup> Se reconoce aquí, tal vez, la lección durkheimiana transmitida por su maestro Blondel, en su obra *Introducción a la Psicología Colectiva* de 1928, respecto de la conciencia colectiva: “la expresión ‘conciencia colectiva’ designa únicamente el conjunto de sentimientos, de las representaciones, de las voliciones comunes a todo grupo y no es absolutamente una invitación, aun discreta, a admitir la intervención en la vida de las sociedades de un *Volkgeist*, de un alma de los pueblos, en verdad muy hipotética” (IPC 62). En sus reflexiones sobre la espiritualidad alemana, Levinas reconoce el “cartesianismo de Leibniz o de Kant, que los

---

<sup>172</sup> “une notion française du spirituel qui pourrait être désignée comme la tradition pascalienne, coexistante avec la spiritualité allemande” (CEAF 129).

<sup>173</sup> Esta lectura se opone a aquella sostenida por Luis Rossi en “El nazismo como *Stimmung*. Los textos políticos del joven Emmanuel Levinas”, quien sostiene que el enfoque de Levinas en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” muestra ecos del “espíritu del pueblo” heredada del romanticismo decimonónico que veía en la nacionalidad una esencia (Rossi 2015:159).

kantianos de Marburgo [impulsaron]<sup>174</sup> al extremo” (CEAFe 55). La remisión al neokantismo y su vinculación con la tradición cartesiana permite un entrecruzamiento más allá de las fronteras nacionales. Traza así las coordenadas de una comprensión de la espiritualidad cartesiano-kantiana que posibilita un puente entre ambas naciones y, de manera fundamental en vistas del objetivo del presente capítulo, entre el pensamiento cartesiano de Charles Blondel y del neokantiano de Ernst Cassirer.<sup>175</sup>

Si la Tercera República Francesa vería resurgir en el periodo de entreguerras la amenaza de los “movimientos no-conformistas” antirrepublicanos, otro tanto pasaría en Alemania. Desde su propia constitución en 1919, la República de Weimar debió enfrentar las vicisitudes económicas, políticas y sociales derivadas de las particulares condiciones de posguerra. Desde su comienzo, asimismo, estuvo signada por la inestabilidad política producto, entre otras cosas, de la acción permanente de movimientos revolucionarios de izquierda y derecha que ejercían un cuestionamiento de los fundamentos de la República, sobre el trasfondo general de una crisis de la civilización liberal europea. La remisión levinasiana a la tradición romántica alemana, enfrentada al neokantismo, encuentra claras resonancias en este contexto histórico-político. La reapropiación del legado romántico por corrientes de derecha críticas de la República de Weimar se expresa en el cuestionamiento del “racionalismo” abstracto liberal, tras la ambigua convocatoria a un retorno a la “espiritualidad concreta”. Los motivos románticos se combinarían allí con los *topoi* del vitalismo y del pensamiento *volkisch*, así como también con la defensa de concepciones raciales y antisemitas.<sup>176</sup>

Empero, si en 1933 Levinas se refería a la tradición cartesiano-kantiana en su lucha contra la corriente pascaliano-romántica, luego del ascenso del nazismo aquella tradición quedará

---

<sup>174</sup> Rosales traduce “inflaron”; Edel-Matuolis, “ont poussé” (CEAF 129).

<sup>175</sup> En su obra *Generation Existential: Hiedegger's Philosophy in France 1927-1961*, Ethan Kleinberg recuerda el rol destacado del racionalismo cartesiano-neokantiano representado por el idealismo crítico de Léon Brunschvicg así como del positivismo sociológico de Durkheim durante los años veinte y treinta, en contraste y tensión con el espiritualismo bergsonian, en la agenda educativa universitaria de la Tercera República Francesa. Dicha tradición académica se hallaba vinculada con una misión político-estatal implícita: la legitimidad de las instituciones republicanas (Kleinberg 2005: 5). Cassirer mantuvo relaciones estrechas no sólo con algunos de los principales representantes del neokantismo francés como Brunschvicg sino también con reconocidos integrantes o colaboradores de la “Société de psychologie” y el *Journal de psychologie normale et pathologique*, dos de los principales espacios de diálogo oficial entre la psicología y la sociología francesa, órganos en los que participaría Charles Blondel (Mucchielli 1994: 465, Pizarro López, García Adánez 2011: 99- 105). A comienzos de los años treinta, el filósofo alemán viaja a París con motivo de la culminación de su investigación sobre la Ilustración, la cual diera lugar a su obra *Filosofía de la Ilustración* de 1932, estancia en la que se reuniría con Émile e Ignace Meyerson, Brunschvicg y Lévy-Bruhl (Pizarro López, García Adánez 2011: 106). En dicha estancia dictaría asimismo una conferencia sobre “L’unité dans l’oeuvre de Jean-Jacques Rousseau” publicada en 1932 en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, la cual es un extracto de su trabajo *El problema Jean-Jacques Rousseau* aparecido el mismo año (Aramayo 2007: 19).

<sup>176</sup> Aunque como afirma Traverso: “Los orígenes culturales del nazismo no se reducen a los detractores del Iluminismo, a la ideología *volkisch* y al antisemitismo racial” (Traverso 2003: 14).

vinculada con el *liberalismo* moderno. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, Levinas analiza a la tradición liberal tomando como eje central su concepción de la libertad humana en relación con el tiempo y el cuerpo. El filósofo francés traza aquí una particular genealogía que vincula el liberalismo moderno con el judaísmo, el cristianismo e, incluso, con el marxismo. En este sentido, las reflexiones sobre la tradición cartesiano-kantiana adquieren un carácter extensivo que abarca las tradiciones “*humanistas*” de Occidente, en su lucha contra el surgimiento de la filosofía *elemental* del hitlerismo.

Este particular anudamiento entre la tradición cartesiano-kantiana referida en su artículo de 1933 y el liberalismo descrito en su obra de 1934, dentro de un “frente *humanista*”, tiene una doble consecuencia. Por un lado, los análisis levinasianos sobre el *humanismo* liberal se enlazan con las propias tesis de Blondel y Cassirer en tanto representantes de aquella orientación de pensamiento. Por otro lado, y en virtud de aquel anudamiento, la lucha del liberalismo contra los sentimientos *elementales* animados en la Europa de entreguerras se extiende desde la tradición pascaliano-romántica descrita en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” hasta la “filosofía del hitlerismo”, analizada un año más tarde, alcanzando incluso en el marco de su remisión a un “frente humanista”, al *paganismo* descrito en sus artículos de *Paix et droit* contra el cual la tradición judeo-cristiana habría luchado. Esta pugna parece formar parte a su vez de una genealogía “odiseica” del espíritu humano, hecho que al ser evaluado permitiría determinar la pertinencia de aquella hipótesis de trabajo según la cual los análisis de Levinas podrían ser considerados como una particular “fenomenología de la libertad” bajo el ideal del liberalismo de los tiempos modernos.

### **3. Soberanía liberal y ‘crisis del *nomos* comunitario’. El peligro de lo *elemental* a partir de la figura de la ‘*conmoción* de la razón’: encanto y estigma**

“Para él [Mynheer Peeperkorn], las experiencias emocionales y sensoriales están por encima de todo” (CEAFe 62).

En el presente apartado se llevará a cabo un análisis del discurso de Blondel y Cassirer, en cuanto representantes del liberalismo republicano dentro de la “tradición humanista”, en el particular contexto de entreguerras y en el marco de su carácter palingenésico, en vistas de iluminar las propias reflexiones levinasianas de los años treinta. Si bien el discurso de ambos pensadores parece alejarse del relato cristiano de León XIII y Pío XI y sus connotaciones milenaristas y apocalípticas, retiene sin embargo las notas distintivas de la triple articulación del mito palingenésico: la constatación y diagnóstico de una crisis del *nomos* comunitario, la búsqueda de un retorno a las fuentes primarias y la propagación del mensaje salvífico o de liberación.

#### I

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y en el marco de su convocatoria a las tradiciones de Occidente para un retorno a las fuentes e intuición originarias, al “espíritu de libertad” que las anima contra el surgimiento de la filosofía elemental del nazismo, Levinas

sostiene: “Si el liberalismo escamotea el aspecto dramático de esta liberación, conserva de él un elemento esencial bajo la forma de la libertad soberana de la razón” (AFH 11).<sup>177</sup> La reapropiación del proceso salvífico por parte del liberalismo moderno, que Levinas describe en su artículo de 1934 como una liberación a través del ideal de autonomía, permite recuperar la triple articulación del mito palingenésico. No obstante, su advertencia sobre la desdramatización de dicho proceso representa una invitación a indagar sobre el carácter particular que adquiere el movimiento de renovación del liberalismo republicano, a partir de un análisis de sus connotaciones específicas presentes en los discursos de Blondel y Cassirer.

En el capítulo previo se pudo advertir cómo el hilo conductor de la “peste”, en tanto metáfora bioteológica, representaba un eje central en la reconstrucción del discurso salvífico cristiano de León XIII y Pío XI. Ahora bien, la desdramatización del discurso palingenésico liberal no sólo alcanza un desprendimiento de las connotaciones milenaristas y apocalípticas de aquel relato salvífico, sino que afecta la elección de la propia metáfora que sirve como hilo conductor. Esta vez el retorno de lo elemental se anuncia ya no a través del peligro de la peste, sino mediante el signo de la “*conmoción de la razón*”. Con el objetivo de comprender esta particular metáfora en el interior del discurso palingenésico liberal se recurrirá a las reflexiones levinasianas expuestas en su obra *Libertad y mandato* de 1953. La relación entre los análisis de dicha obra y los escritos levinasianos de los años treinta, en especial en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, ha sido sugerida ya por Darío Livchits<sup>178</sup> al comparar el significado y valencia que adquiere el liberalismo en dichas obras. El objetivo de este apartado está dirigido particularmente al análisis sobre el problema de la relación entre libertad y mandato que Levinas desarrolla en su obra de 1953 con referencia al lugar de “lo afectivo” en la concepción filosófica tradicional, y en especial en la tradición liberal. Ello permitirá retornar con nuevas herramientas para analizar la significación que adquiere el peligro de “lo elemental” en la perspectiva palingenésica liberal de entreguerras, analizada por Levinas en sus escritos tempranos, a través de las propuestas de Blondel y Cassirer.

## II

En *Libertad y mandato* (1953) Levinas se refiere al problema del poder soberano, en particular a la relación entre la justificación de la soberanía y la función (y justificación) de la violencia, a partir de un análisis crítico del problema del mandato racional libre y del riesgo siempre latente de la “tiranía” de “lo afectivo”. La amenaza de la “conmoción de la razón” (LM 71) como metáfora, apoya la justificación de la soberanía como “refugio” objetivo o mandato exterior razonable (la ley, la institución, el Estado) frente al peligro que se cierne sobre aquellos que se hallan a merced de la “fuerza ciega”, “al abrigo del sentimiento” (LM 70, 72). Este modo de justificación de la soberanía como “refugio”, que toma recurso de la figura de la

---

<sup>177</sup> En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas se refiere particularmente al *drama* cristiano de la Cruz liberadora, y la reversión de este modo de comprender el “espíritu de libertad” por parte del liberalismo de los tiempos modernos (AFH 9, 11).

<sup>178</sup> “¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas” (Livchits 2014).

“conmoción”, en tanto fuerza *elemental* y función “metafórica” de una violencia más allá (o más acá) del ámbito racional que se cierne sobre los hombres, puede servir como hilo conductor para desplegar los discursos palingenésicos de Blondel y Cassirer y, con ello, sus diagnósticos sobre el proceso de “decadencia” comunitaria como así también los rasgos particulares de sus propuestas de “renovación”.

Sin embargo, resulta necesario detenerse brevemente en esta compleja relación entre violencia y justificación de la soberanía. En el contexto “crítico” de renovación palingenésica republicana, el recurso a la metáfora de la “conmoción” o tiranía de la afectividad, como fuerza *elemental* amenazante, deviene una apelación a una “violencia conservadora” pero también a una “violencia fundadora”. El “mito palingenésico” liberal, articulado en torno a aquella metáfora, convoca a la conservación del “orden republicano” pero también es un llamado a la fundación de un nuevo orden. El “poder soberano” de la República, particularmente en el periodo de entreguerras, debe reestructurar sus propios fundamentos de legitimación dentro de un nuevo contexto. Hay que analizar este contexto, no obstante, sin descuidar la realidad diferencial del régimen republicano francés y alemán, del cual participan Blondel y Cassirer respectivamente. En el primer caso, la extensa tradición republicana francesa y su consolidación tras la instauración de la Tercera República, el surgimiento de los movimientos antiliberales de fines del siglo diecinueve y su paulatina transformación en el marco de los procesos de nacionalización y movilización de masas, el debate en torno al “Caso Dreyfus” como símbolo de un enfrentamiento social y político que resurge en los años veinte y treinta, la posición geopolítica francesa en Europa y el mundo en tanto segunda potencia colonial, la victoria aliada tras la Gran Guerra de la cual Francia formaría parte, el crecimiento de los movimientos de “no conformistas” críticos del orden republicano luego de la crisis económica de 1929, hasta la instauración del régimen de Vichy tras la ocupación alemana. En el segundo caso, el origen y establecimiento conflictivo de la República de Weimar en 1919, los intentos constantes de derrocamiento del régimen por movimientos antirrepublicanos de derecha e izquierda, la situación crítica alemana tras la derrota de las Potencias centrales en la Gran Guerra y la firma del Tratado de Versalles, el debilitamiento de su posición geopolítica en el mundo tras la pérdida de sus dominios coloniales, hasta la aceleración de la crisis económica y política que finaliza con el ascenso del nazismo y la instauración del Tercer Reich en 1933.

No obstante, el objetivo del presente apartado será exponer la articulación de los discursos palingenésicos de Charles Blondel y Ernst Cassirer en el marco de una continuidad “metanarrativa” que toma recurso de la metáfora o figura de la “conmoción” o tiranía de la afectividad, para dar cuenta de un conjunto de “nudos problemáticos” escogidos previamente. Esto no supone, sin embargo, desconocer la importancia del contexto histórico y social en el que se inscriben sus diagnósticos o propuestas, así como las connotaciones o significados que adquieren en sus contextos de enunciación. A su vez, esta puesta en escena permitirá medir los alcances de las reflexiones levinasianas concernientes a la tradición liberal republicana, y sus posibles resonancias en los propios análisis del filósofo francés, en el marco de su convocatoria a un “frente en común” contra el ascenso de la filosofía *elemental* del hitlerismo.

### III

En *Libertad y mandato* Levinas examina la situación paradójica que surge entre la constitución de un espacio soberano de voluntades libres y el ejercicio del mandato en tanto acción de una fuerza sobre dichas voluntades. Si el mandato es la acción sobre una voluntad, sobre una realidad independiente, sobre un agente libre que en tanto tal se niega a sufrir una acción, ¿cómo es posible el mandato como transición eficaz que determina algo exterior e independiente? En otras palabras, “¿cómo es posible doblegar una libertad inflexible por definición (...)?” (LM 69). El análisis levinasiano referente a la relación entre libertad y mandato atañe al problema de la autoridad y, con él, al ejercicio legítimo de una fuerza o “violencia autorizada” en el marco de una soberanía racional. Ahora bien, la reflexión del filósofo francés no se limita al problema de la autoridad dentro del espacio soberano constituido sino que apunta, al mismo tiempo, hacia los fundamentos de legitimación de este orden soberano, en particular a la fuente de autoridad que inviste dicho orden. El eje de análisis se desplaza, de este modo, hacia lo que Derrida denomina el “fundamento místico de la autoridad” (Derrida 1997).

Levinas remite a la resolución de la situación paradójica entre libertad y mandato, en el pensamiento antiguo, en especial en *La República* de Platón. Allí la “imposibilidad del mandato y de la acción es resuelta por la afirmación de que mandar es estar de antemano de acuerdo con la voluntad sobre la que se manda (...)” (LM 69-70). El ejercicio legítimo del mandato obedecería a una “armonía preestablecida” entre quien manda y quien obedece, “la heteronomía aparente del mandato no es, en realidad, más que una autonomía” pues “la voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad a no ser que encuentre dicha orden en sí misma” (LM 70). La aparente violencia de la autoridad se disuelve por la constatación de un “mandato razonable” [*“commandement raisonnable”* (LM<sub>f</sub> 35)] en el corazón de la voluntad libre, es decir, de un orden de razón en el que la fuerza ejercida deviene realización del pensamiento o espíritu racional.<sup>179</sup>

El mandato como “fuerza autorizada” se expresa como una ley racional, una máxima de la razón, un imperativo categórico, que se ejerce pacíficamente sobre las voluntades libres. No obstante, la universalidad de la máxima no se encuentra aún protegida de la “decadencia subjetiva”, de aquello que amenaza alterar el mandato razonable y corromper el orden soberano. El peligro de “lo afectivo” acecha como la posibilidad de la irrupción y penetración del mandato tiránico y el quiebre consecuente de la voluntad libre. Pero entonces, en vistas a prever su propia decadencia, la libertad se somete y acaba en un mandato exterior, en una institución, en la incorruptibilidad exterior de la ley, en un Estado (LM 72). Y, sin embargo, la amenaza de la “tiranía de la afectividad” persiste: nadie podría forzar a otro a aceptar la razón impersonal de lo escrito por la mera fuerza (LM 74). A este problema alude Platón, sostiene Levinas, cuando conminado a entrar en el debate “Trasímaco se niega a hacer un discurso (...) se niega a hablar” (LM 75).

---

<sup>179</sup> Como “en el mito de Er de Panfilia [sostiene Levinas] el simple hecho de haber vivido en un Estado bien gobernado no preserva de una mala elección- y es (...) *el maestro divino y sabio en nuestro interior*, quien inmuniza contra la tiranía” (LM 83; énfasis del autor).



El mandato razonable de la máxima o de la ley debe despertar en la voluntad libre la obediencia a la acción ejercida por la autoridad, sin “violencia”, es decir, sin comprometer la libertad. No obstante, Levinas insiste: “Al inicio de *La República*, al principio de todo, antes de que comience, se dice: ¿seríais capaz de convencer a la gente que no quiere escuchar?” (LM 74). El problema de la transición eficaz y “no violenta” del mandato, en tanto acción heterónoma que debe conciliarse con la autonomía racional de las voluntades libres, alimenta la obsesión siempre presente de la “acción tiránica” o “violenta” en los límites de la razón. Pues junto al mandato razonable se infiltra como su sombra la posibilidad del mandato tiránico, es decir, la posibilidad de la acción violenta que perturba y parece sojuzgar a las voluntades libres, al orden soberano y racional. Levinas recuerda que “la filosofía de Platón está como obsesionada por la amenaza de la tiranía” (LM 71), por esta “fuerza elemental” que amenaza con destruir la libertad de la razón.

Sin embargo, la posibilidad de la acción violenta, del mandato tiránico, no se hallaría escindida de un modo irreconciliable con el ejercicio del mandato razonable. El drama que representa la amenaza de la tiranía se debe a que ella no sólo podría provenir de una fuerza externa al pensamiento racional, sino que puede surgir de las fibras más íntimas de este orden: “La amenaza del tirano no es simplemente conocida por la razón, *conmueve* la razón, por paradójicos que puedan parecer estos términos: una razón *conmovida*” (LM 71)<sup>180</sup>. El pensamiento libre amenazado no sería “simplemente conciencia de una tiranía” sino que estaría “como infectada por ella desde dentro” (LM 71).

Levinas recuerda la referencia de Platón al “despotismo de los sentidos [que] constituye la fuente de la tiranía” (LM 71). La amenaza de la acción violenta se vincularía así con la “unión incomprensible de la razón y de la animalidad, unión subyacente a su distinción, [que] hace irrisoria la autonomía” (LM 71). El mandato tiránico se opondría de este modo al mandato razonable, como la fuerza *elemental* de la agitación animal sensible sobre el pensamiento racional. Y, sin embargo, ello supondría aún la posibilidad de distinguir entre el mandato razonable y la acción tiránica. Empero, Levinas se aventura un paso más allá: “el poder de la tiranía sobre la razón, que Platón no ignora, va más allá de lo que él parece a veces suponer” (LM 71). La “conciencia de” la acción tiránica por parte del pensamiento libre mide aún la distancia del peligro y puede resistir la conmoción que la agita a través de esta distancia. Pero como sostiene Levinas, “las posibilidades de la tiranía son mucho mayores (...) Puede exterminar en el alma tiranizada hasta el poder mismo de ser ofendido, es decir, hasta el poder de obedecer bajo mandato” (LM 71).

El peligro de la conmoción de la razón supone la posibilidad del quiebre o aniquilación de la distancia misma a través de la cual la conciencia o el pensamiento libre resiste a la acción violenta. La muerte bella de Sócrates, ajusticiado pero libre, condenado a una muerte injusta pero hermosa, en la que “su pensamiento persiste como rechazo hasta el último instante” (LM 71), no mide todavía la posibilidad extrema de la acción tiránica. Pues, como afirma Levinas, “la verdadera heteronomía comienza cuando la obediencia cesa de ser conciencia obediente, cuando se convierte en propensión (...) Tener un alma de esclavo, es no poder ser ofendido, no

---

<sup>180</sup> Énfasis del autor.

poder ser mandado” (LM 71-72). La violencia suprema de la acción tiránica consistiría en esta “suprema dulzura” (LM 71), cuando la fuerza *elemental* de lo afectivo disuelve la distancia misma que permite la resistencia del pensamiento libre, convirtiendo el ejercicio de la libertad en mera propensión. Por el amor o por el miedo, el mandato del tirano “colma el alma hasta el punto que no guarda más distancia (...) hasta tal punto que ya no se le ve más, sino que se ve a partir de él” (LM 72). La posibilidad de crear un alma de esclavo, la alienación y compenetración con el mandato del tirano, en el que la orden extraña es recibida como si viniera de nosotros mismos (LM 72), afirma Levinas, es “tal vez la refutación misma de la libertad humana” (LM 72),<sup>181</sup> la experiencia de una situación “liminoide” que amenaza con disolver el espacio soberano y libre.

La fuente de la autoridad, el pensamiento razonable que se expresa como máxima o ley en el corazón de la voluntad libre, puede ser “contaminada” por la fuerza *elemental* de la acción tiránica o violenta de “lo afectivo”, bajo el signo de una “*conmoción* de la razón”. En términos de la lectura talmúdica levinasiana “Los daños causados por el fuego”, esta fuerza elemental de la acción tiránica se anuncia como la infiltración de la noche en pleno día. Si la separación entre el mandato razonable y el mandato tiránico, que procedía de la “unión incomprensible entre la razón y la animalidad” (LM 71), permitía aún distinguir entre una violencia “a pleno día” juzgada en el terreno de la mera razón, por la “conciencia de” la tiranía y su resistencia, la “conmoción” de lo afectivo por el contrario se presenta como una figura del Elemento puro, una expresión figurativa de “lo elemental, lo incontrolable [que] está al otro lado de la guerra todavía visible” (DCF 169). Los análisis levinasianos sobre el mandato y la acción tiránica dan cuenta así de la compleja problemática de la fuente misma de donde procede la “*fuerza* de la ley”, el espacio de justificación de la soberanía, como así también de la función (y justificación) de la violencia.

#### IV

Levinas considera que “la violencia aplicada al ser libre es, en su sentido más general, la guerra” (LM 76) o, en otras palabras, que la acción tiránica despliega su propia lógica en la “violencia” de la guerra. Esta violencia, a diferencia de la relación con la mera materialidad, supone el ejercicio de una acción sobre otra libertad o voluntad libre. Levinas sostiene que “la guerra no es el choque de dos substancias, no es el choque de dos intenciones” (LM 76). La esencia de la guerra no puede comprenderse a partir de la imagen de un campo de fuerzas libres que colisionan como átomos conducidos torpemente por su propio fin. Ella supone, por el contrario, un “cálculo logístico” [*calcul logistique*] (LM<sub>f</sub> 45)], la presencia de una fuerza poética y no el cumplimiento de una mera propensión natural. La elementalidad de la acción violenta en la guerra se expresa como una fuerza en los límites de la razón, pero que atraviesa el espacio soberano y libre de la razón misma. El cálculo logístico de la guerra conmociona la razón y anuncia así la penetración de la noche en pleno día. La acción tiránica se presenta como una violencia autorizada que inviste el orden soberano y libre, a través de la conversión de las voluntades libres en “almas esclavas”. El mandato razonable no se distingue ya de la acción tiránica, la libertad de la voluntad se anuda con la fuerza de la propensión.

---

<sup>181</sup> En su obra de 1953, Levinas afirma que “la libertad humana es esencialmente no heroica” (LM 72).

Empero, en tanto la elementalidad de la acción violenta en la guerra se presenta como un “cálculo logístico”, es necesario determinar la poiética que caracteriza, según Levinas, el “mandato” tiránico. Éste no puede explicarse como la fuerza ejercida por lo natural sobre la razón, lo cual implicaría la posibilidad de su distinción. La *elementalidad* de la acción tiránica hace imposible para la voluntad libre la distinción entre la violencia “natural” y el pensamiento racional. Por el contrario, la acción tiránica que se manifiesta en la guerra se presenta como una “violencia autorizada”. Y, sin embargo, ¿de qué modo la poiética de la guerra puede doblegar las voluntades libres, inflexibles por definición? Lo que caracteriza a la acción violenta propia de la guerra es, según Levinas, “una nueva actitud del agente respecto a su adversario” (LM 76). La guerra es “el intento realizado por una [libertad] para dominar a la otra, por sorpresa, por emboscada” (LM 76). La elementalidad de la acción violenta triunfa sobre la resistencia de las voluntades libres por una suerte de astucia. En el momento en que reconoce a la otra voluntad como libre, a través del ejercicio del mandato, se “apropia de la substancia del otro, de lo que tiene de fuerte y de absoluto a partir de lo que tiene de débil” (LM 76). La acción tiránica implica el reconocimiento de la otra libertad pero al mismo tiempo, mediante un cálculo logístico, la neutralización de su resistencia, la búsqueda de su Talón de Aquiles. Este doble movimiento se produce gracias a la identificación del absoluto del otro con su fuerza, la libertad sobre la que se ejerce la acción tiránica es identificada subrepticamente como una libertad animal, salvaje (LM 76).

Este modo de identificación de la voluntad sobre la que se ejerce la acción, semejante a la de “un ingeniero que mide el esfuerzo necesario para demoler la masa enemiga” (LM 76), forma parte esencial de la poiética de la acción tiránica, de la violencia de la guerra. La voluntad libre convertida en masa, en materialidad reducida a fuerza y propensión, en “materia disponible”, haría irrisoria a la libertad (LM 72). Nuevamente los análisis levinasianos remiten al problema de la disponibilidad y movilización de las voluntades libres en relación con la guerra, descrita previamente en *De la evasión*. La identificación de la libertad como salvaje o animal supone la búsqueda del Talón de Aquiles mediante el cual pueda quebrarse la resistencia de la voluntad libre. Por un lado, la acción tiránica puede conmovir a la razón a través de “recursos infinitos, del amor y del dinero, de la tortura y el hambre, del silencio y de la retórica” (LM 71). La posibilidad de convertir la voluntad en “alma esclava”, de neutralizar la distancia misma mediante la cual “la obediencia cesa de ser conciencia obediente” (LM 71) para convertirse en propensión, parece anunciar “la refutación misma de la libertad humana” (LM 72). La conmoción de la razón por los innumerables recursos de la acción tiránica, penetra el orden soberano y libre neutralizando la distancia misma mediante la cual la libertad de pensamiento resiste a través de la “conciencia de [que hay] tiranía” (LM 70). La obediencia de la voluntad libre se confunde con la propensión involuntaria, la persona autónoma “sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable” (DE 78).

La “*conmoción* de la razón” implica así la inmersión de la *elementalidad* de la noche en pleno día, la penetración de una fuerza *elemental* frente a la cual ya no es posible medir la distancia. La voluntad identificada como libertad salvaje o animal, reducida a “masa” o materia disponible, parece poner en riesgo la posibilidad misma del mandato razonable. Pero si la libertad puede intentar protegerse mediante “la incorruptibilidad de la existencia exterior de la ley” (LM 72) razonable, al resguardo de la violencia en la “distancia” de la ley escrita, ésta no

se encuentra sin embargo exenta de los recursos infinitos de la acción tiránica. El “cálculo logístico” de la guerra, la poiética de la acción tiránica, puede hacer irrisoria no sólo la voluntad libre sino la letra misma mediante la cual la libertad intenta resguardarse.

Pero la identificación de la libertad como salvaje o animal puede doblegar la resistencia de la voluntad libre no sólo por la suspensión de la distancia que mide la violencia de la acción tiránica, “encanto” del alma tiranizada, sino por la marca suplementaria del yugo o estigma de la propia identidad. El reconocimiento de la voluntad libre se anuda, de este modo, con el sello de lo irremisible. La conciencia es reconocida y afirmada como libertad, pero al mismo tiempo como ineluctablemente *remachada a sí misma (rivé à soi)*. Como los hilos irrompibles e invisibles de Hefesto,<sup>182</sup> el reposo deviene prisión y toda pretensión de huida mide el destino trágico de este intento de desertión. En el contexto de la persecución antisemita de los años treinta, Levinas se referirá a la condición trágica del judío: el hitlerismo “añade a la humillación un desgarrador sabor de desesperanza. La suerte patética de ser judío deviene una fatalidad. No es posible huir. El judío está ineluctablemente *remachado* a su judaísmo”<sup>183</sup>. La fuerza del estigma transforma así la identificación de la voluntad libre o el cumplimiento de la propia libertad, en expresión de la inamovilidad o irremisibilidad misma de la presencia a sí (DE 79). De modo que en el momento exacto en que la voluntad afirma su propia libertad, ya se encuentra atravesada por aquellos hilos invisibles que le recuerdan la tragicidad de su condición.

La identificación de la voluntad como salvaje o animal a través de la marca del *estigma* por parte de la acción tiránica, sólo puede vencer la resistencia de la razón por una suerte de astucia: “la violencia es una manera de apoderarse del ser sorprendiéndolo” (LM 77). Levinas advertirá el “cálculo lógico” de la acción tiránica contra la voluntad libre en el anudamiento entre identificación y comprensión, en la “violencia del saber”. La violencia del saber consiste en “la aplicación directa de una fuerza a un ser, le niega, realmente, toda su individualidad al aprehenderlo como elemento de un cálculo y como caso particular de un concepto [...] La realidad sometida a la tiranía es una realidad informada (...) está en tercera persona” (LM 78). La violencia propia del reconocimiento tiránico consiste en esta “suprema dulzura”, en la obediencia al mandato como cumplimiento de la propia libertad en el contexto de una realidad “informada”. La participación de las voluntades en un sistema de relaciones, sometidas al acusativo, encajadas en una categoría, se conjuga con la convocatoria a la realización de la libertad propia mediante la revelación o el desvelamiento (LM 78). La revelación anuncia el descubrimiento de la “Voz de la conciencia”, del “sabio interior”, de la

---

<sup>182</sup> Se hace referencia a la historia narrada por Demódoco en el Canto VIII de la *Odisea*: el dios Hefesto, al sospechar del engaño de su mujer Afrodita, fragua un plan para comprobar su deshonra. Hefesto forja unos hilos irrompibles, indisolubles e invisibles, y los extiende alrededor de su cama. En ausencia del dios, Ares y Afrodita se acuestan en su lecho. Allí quedan atrapados sin poder levantarse, gracias a lo cual Hefesto, al retornar a la habitación, comprueba el engaño (Homero 1994: 158-159).

<sup>183</sup> “[l’antisémitisme hitlérien] ajoute à l’humiliation une poignante saveur de désespoir. Le sort pathétique d’être juif devient une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéluctablement *rivé à son judaïsme*” (LIRA 4; énfasis del autor).

ley grabada en los corazones de las voluntades libres. Pero a través de este desvelamiento la ley informada e informante, propia de la acción tiránica, quiebra la resistencia de la voluntad apropiándose de ella a partir del concepto (LM 78). Abordándola de soslayo y con astucia, la tiranía o “violencia del saber” conmueve de este modo la razón y transforma la libertad en fuerza y propensión.

El “mandato tiránico” penetra el pensamiento racional en virtud de la auto-revelación de una ley informante sobre el fundamento de una realidad informada: astucia mediante la cual la voluntad libre queda encadenada a su lugar y *destino*. El reconocimiento de la libertad se conjuga así con la aceptación del papel que cada voluntad deberá correr en el mundo. La marca del estigma se extiende como una fuerza elemental que identifica y distingue, que constriñe y jerarquiza, en un sistema de relaciones. La “verdad elemental” penetra el orden soberano y libre, “el juego amable de la vida pierde su carácter de juego”, anunciando la imposibilidad de interrumpirlo y el sentimiento agudo de estar clavado (DE 79).

Levinas describe así la poética de la acción tiránica, el modo por el cual la “verdad elemental” o lo *elemental* como verdad, penetra el orden soberano y libre venciendo la resistencia de la razón. El reconocimiento de la acción tiránica doblega las voluntades por la fuerza del *encanto* y del *estigma*. Cálculo logístico propio de la guerra a través del cual se neutraliza el poder de la libertad de enfrentarse, en virtud de la distancia, a la acción del tirano, midiéndose así como fuerza o masa disponible. La posibilidad de la conversión de la voluntad en fuerza y propensión merced a la “emboscada” de la acción tiránica, pone en riesgo el proyecto de constitución de un espacio soberano de autonomía. El análisis sobre la esencia de la guerra se anuda, de esta forma, con el problema de la relación entre libertad y mandato. La posibilidad de “contaminación” de la fuente misma de donde procede el mandato razonable por la penetración de una violencia que doblega la voluntad en el momento mismo que reconoce la libertad y su ejercicio, alimenta la obsesión por la tiranía. Esta obsesión se expresa en el temor por la persecución de un principio equivocado, por el encanto o embrujamiento de una fuerza merced a la cual la voluntad, en el pleno ejercicio de su libertad, queda sometida al yugo de un estigma que pesa como un destino. La conjunción entre “encanto” y “estigma”, como expresión de una reversión tiránica del mandato y libertad racional, resulta central en la genealogía republicana y su lucha contra el resurgimiento de una fuerza elemental.

La metáfora de la “tiranía de la afectividad” o de la “*conmoción* de la razón” servirá como hilo conductor para desplegar el discurso republicano de Blondel y Cassirer<sup>184</sup>. El temor a un retorno de “lo afectivo” se entrelazará aquí con el esquema palingenésico liberal y su constatación de una crisis de *nomos* comunitario. En su lucha contra el resurgimiento de los “sentimientos elementales” en la época moderna, de los “poderes del reencantamiento” (Kahn 2014: 11), ambos pensadores propondrán sus diagnósticos sobre la crisis comunitaria en

---

<sup>184</sup> G. Freudenthal sostiene que la teoría de Cassirer sobre el desarrollo de la cultura, que representa una parte fundamental de su obra, es una teoría sobre la creciente racionalidad y control sobre las *pasiones*, como del desarrollo de la personalidad autónoma y la declinación de la comunidad natural primitiva (Freudenthal 2008: 190).

el periodo de entreguerras, como así también sus propuestas para salvaguardar el orden republicano.

#### 4. El peligro de lo *elemental*: de la ‘*conmoción de la razón*’ al pensamiento *mítico*.

##### I

La amenaza de la irrupción de una “verdad elemental” que conmociona la razón y convierte la libertad en irrisoria, se encuentra en el centro de la preocupación del liberalismo republicano en su pretensión de constituir un espacio soberano de voluntades libres. La lucha contra la fuerza del encanto y del estigma, se manifiesta en el interés por comprender la poética de la acción tiránica en su capacidad de vencer la resistencia de la voluntad. El signo de esta preocupación se expresa en la necesidad de determinar aquello que conmueve la razón: el *retorno de lo afectivo*.

El interés de Blondel y Cassirer por el “retorno de lo afectivo” y su capacidad de quebrar el orden de la soberanía racional, resalta en su estudio sobre el *mundo mítico-religioso*. Si bien dicha preocupación podría definirse como un interés creciente por el “retorno de lo religioso” en el mundo moderno, esta inquietud se traslada de manera enfática hacia una reflexión basada fundamentalmente en el “retorno de lo primitivo”. Como si la tiranía de la afectividad que atraviesa la época contemporánea exigiera una profundización del análisis más allá del mundo religioso hacia los orígenes del denominado “mundo mítico”.

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” Levinas se refiere a la tradición cartesiana de lo espiritual que atraviesa a “los moralistas del siglo XVIII y los de ahora, como Durkheim, Rauh, Lévy-Bruhl, [que] parten de la convicción de que la espiritualidad del hombre radica en su razón”. Y continúa diciendo que esta tradición francesa se vincula con aquella tradición alemana del “cartesianismo de Leibniz o de Kant, que los kantianos de Marburgo [impulsaron]<sup>185</sup> al extremo” (CEAF 55). Cabría sostener que tanto el pensamiento ilustrado de Blondel como el Cassirer están conectados con esta tradición cartesiana de lo espiritual. Cabe reparar en la mención levinasiana de Durkheim y Lévy-Bruhl con relación a la denominada tradición cartesiana, pues la preocupación de Blondel y Cassirer por el mundo mítico-religioso, y en particular por el “pensamiento primitivo”, habría dirigido su atención a los aportes de la antropología y la sociología desarrollada por aquellos.<sup>186</sup> En el caso de Blondel, la influencia de la sociología durkheimiana y de los aportes de Lévy-Bruhl, se

---

<sup>185</sup> Rosales traduce “inflaron”; Edel-Matuolis, “ont poussé” (CEAF 129).

<sup>186</sup> Ambos pensadores reconocen, no sin consideraciones críticas, los aportes sociológicos de Durkheim y Lévy-Bruhl. Si, por un lado, Blondel hace explícita su filiación con la sociología francesa desde sus primeros trabajos hasta su proyecto de constitución de una Psicología colectiva o Psicociología, Cassirer por su parte no duda en recuperar en su Filosofía de las formas simbólicas la “moderna escuela sociológica francesa y particularmente a su fundador Émile Durkheim” (FFSII 240) quien según él ha emprendido el intento más penetrante y consecuente de una explicación del mito, haciendo constantes remisiones asimismo a los estudios de Lévy-Bruhl (FFSII 60, 72, etc).

revela tempranamente en su tesis psiquiatría publicada en 1914 bajo el nombre *La conciencia mórbida*. Más tarde plantea la fundación de una Psicología colectiva, territorio común de la sociología y la psicología (Mucchielli 1994: 469-470). Por su parte, en su estudio del “pensamiento primitivo” Cassirer dirige su atención a los aportes de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa o la religión primitiva, a las obras de antropólogos que van desde Frazer y Spencer a Lévy-Bruhl, Boas, y Malinowski sobre el lugar del mito en las sociedades primitivas, e incluso a los trabajos de historiadores del arte como Aby Warburg y Erwin Panofsky. Así en el marco de una estadía en la biblioteca Warburg de Hamburgo en 1922 pronuncia su conferencia “La forma-concepto en el pensamiento mítico” (Gordon 2012: 11, 67, 302, 400).

No obstante, la preocupación de Blondel y Cassirer por el “retorno de lo afectivo” y su relación con el “pensamiento primitivo” se enmarca en su interés por determinar el carácter particular de dicho resurgimiento en el mundo moderno. En su *Introducción a la Psicología colectiva* y en el marco de su estudio sobre la vida afectiva y su papel en el mundo social, Blondel sostiene: “El siglo XX, en sus comienzos, sobre la ruina de las reglas morales, erige el querer vivir de los deseos *elementales*” (IPC 180)<sup>187</sup>. La crisis epocal de 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 por el surgimiento de un nuevo modelo sentimental asentado sobre rasgos *elementales* o primitivos. A partir de esta caracterización, Blondel intenta comprender los mecanismos que guían estos nuevos modos de expresión a través de un estudio del pensamiento “primitivo” y su renacimiento en el mundo contemporáneo, tras el avance del fascismo en Europa. Desde el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* de 1925 hasta *El mito del Estado* de 1945<sup>188</sup>, Cassirer indaga por su parte los fundamentos de la “conciencia mítica” intentando establecer su permanencia en la época moderna, sobre el telón de fondo del ascenso de los movimientos “revolucionarios conservadores” en Alemania y, más tarde, del nacionalsocialismo.<sup>189</sup>

La preocupación por el “retorno de lo afectivo” se refleja en el espejo de “lo primitivo”. La experiencia de una crisis del *nomos* comunitario liberal, debida al resurgimiento del pensamiento “mítico” en la sociedad europea de entreguerras, conduce a Blondel y a Cassirer a atender el problema de la *elementalidad* primitiva en los límites de la mera razón. Esta situación “liminoide” o crítica se manifiesta en la conmoción de la razón por el retorno de lo primitivo en el mundo moderno. Tal pulsión parece poner en riesgo no sólo el legado ilustrado moderno sino también la tradición religiosa *humanista* en su conjunto, pues abarca asimismo

---

<sup>187</sup> Énfasis del autor.

<sup>188</sup> En su artículo “From philosophy to criticism of myth: Cassirer’s concept of myth”, Úrsula Renz apoya la perspectiva de una continuidad teórica y conceptual de las primeras reflexiones de Cassirer sobre el mito como forma simbólica, especialmente en el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas*, y sus últimos escritos sobre el uso político del mito, en particular en *El mito del Estado* (Renz 2011).

<sup>189</sup> J. M. Krois sostiene que para Cassirer la antítesis entre modos míticos y no míticos de concebir el mundo fue el más fundamental de los conflictos subyacente a toda la cultura (Gusejnova 2008: 103).

al monoteísmo judeo-cristiano. Esta situación es juzgada ahora según el parámetro republicano de lo *mítico* (o *primitivo*) y no, como se describiera en el primer capítulo, mediante la metáfora del *paganismo* naturalista en el discurso de León XIII y de Pío XI. Esta amenaza experimentada por el liberalismo republicano conjuntamente con el judaísmo, el cristianismo y el pensamiento moderno ilustrado, puede encontrar resonancias en la apelación levinasiana a las tradiciones de Occidente, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, para luchar contra el resurgimiento de los sentimientos *elementales* del hitlerismo. Este breve artículo en el cual Levinas convoca a la civilización europea para que retorne a sus fuentes, intuición y decisión originarias, al “espíritu” o “sentimiento” de libertad que la anima (AFH 8), puede ser releído también desde el liberalismo republicano de Blondel y Cassirer con su particular respuesta a una apelación idéntica en el marco de una metanarrativa palingenésica compartida. Un estudio de la reflexión de ambos pensadores sobre el retorno de lo *elemental* en el mundo moderno y sobre su convocatoria a un retorno a las fuentes del liberalismo republicano y su mensaje de liberación, permitirá evaluar los vínculos, las diferencias y los puntos de tensión respecto a los análisis levinasianos de la década del treinta, sirviendo al mismo tiempo para medir el alcance y la posible recepción de la apelación levinasiana, como así también el sentido o significación de su propia conceptualización en el marco de esta “puesta en escena”.

## II

Antes de continuar con estos análisis, resulta pertinente efectuar una indagación más profunda sobre el sentido que adquiere la noción de “mito” en Blondel y Cassirer. Para comprender el carácter particular de sus estudios sobre el mundo mítico o primitivo, cabe realizar una breve distinción analítica entre el “retorno *del* mito” y el “retorno *al* mito”. Por un lado, el mito no se comprende como una substancia o fuente enigmática, sino como un modo de conciencia o de 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 así por la búsqueda de una explicación de la *experiencia mítica*.<sup>190</sup> Pero ambos autores divergen en el modo de definir el carácter y determinación de esta “ciencia del mito” en virtud de sus proyectos, objetivos y perspectivas teóricas y metodológicas personales, tal como se despliega a continuación.

En su proyecto de constitución de una Psicología colectiva, Blondel considera fundamental renunciar a la presuposición tradicional de la psicología y las ciencias del hombre sobre una identidad u homogeneidad del espíritu humano, y para la obtención de este objetivo se vale de los análisis de la sociología y la antropología sobre el “pensamiento primitivo”. Si el papel de la Psicología colectiva es “el de describir los sistemas mentales (...) analizarlos, dedicándose a

---

<sup>190</sup> 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 (MPLB 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”.



comprender el mecanismo de su elaboración, el juego de su desarrollo y la naturaleza de las relaciones que unen a sus elementos” (IPC 211-212), resulta inadecuado partir del presupuesto según el cual “la Humanidad está hecha a imagen de nuestra reducida familia, sin preocuparnos al mismo tiempo de formular la prueba” (MP 19). Contra la abstracción del *homo psychologicus* universal y de la obstinación en la caracterización de “maneras universales de sentir, de pensar y de actuar” (IPC 211), Blondel retoma el principio de la sociología y la antropología según el cual “el ser humano es siempre profundamente socializado; los fenómenos mentales comportan un saldo colectivo” (IPC 9). En consecuencia sostiene que la psicología debe abocarse a una consideración crítica de las diferentes “representaciones colectivas”. En este contexto, el estudio del pensamiento primitivo se transforma en un medio para poner en cuestión la falsa idea de una identidad espacial y temporal del espíritu humano, la idea de una mentalidad homogénea y universal, basada en el modelo del hombre blanco, adulto y civilizado.

No obstante, Blondel advierte sobre las aproximaciones impropias al estudio de la mentalidad primitiva. En el primer capítulo de *La mentalidad primitiva* “El problema y el método”, Blondel critica particularmente aquellas concepciones etnológicas que conciben la mentalidad primitiva como una forma inferior al pensamiento europeo civilizado, ya sea como una actividad mental degenerada (objeto de la patología mental) o como expresión de una constitución infantil. En este último caso, se refiere a las teorías animistas de Taylor, Frazer y Lang, que ven al primitivo como análogo al niño, animando todo lo que lo rodea y poblando “el universo de espíritus a cuya acción atribuye y por cuya acción explica todos los fenómenos” (MP 20). Esta perspectiva se enmarca, a su vez, en una tendencia general a concebir al primitivo como semejante al hombre civilizado, aunque en una etapa menos desarrollada, lo que supone postular *a priori* la identidad del espíritu humano. Para el psicólogo francés sólo un estudio científico positivo auténtico de las “representaciones colectivas” y del carácter inherentemente social de la mentalidad humana, tal como se dan en la teoría sociológica francesa de Durkheim y en la antropología de Lévy-Bruhl (bajo la herencia de Comte), podría superar estas aproximaciones inadecuadas.

En el marco del desarrollo de su filosofía de las formas simbólicas como ciencia de la cultura, Cassirer considera que la conciencia mitológica se encuentra en el origen de la génesis de las formas fundamentales de la cultura, las cuales se hayan revestidas y envueltas en su comienzo por figuras mitológicas. “El problema de los orígenes del arte, la escritura, el derecho y la ciencia [afirma Cassirer] nos hace remontarnos en la misma medida a una etapa en que todos ellos descansaban todavía en la unidad inmediata e indiferenciada de la conciencia mítica”. De allí se habrían desprendido paulatinamente “los conceptos teóricos fundamentales del conocimiento (...) los conceptos jurídicos y sociales (...) así como también las nociones económicas, artísticas y técnicas” (FFSII 10- 11).<sup>191</sup> Este retorno al mito desde el proyecto de

---

<sup>191</sup> En *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström* (1939) Cassirer recuerda este carácter originario de la conciencia mítica en las distintas formas de la cultura: “para cualquier fundamentación crítica de la *filosofía de la cultura* resulta indispensable penetrar en la esencia y la forma del mito, porque el mito es, por decirlo así, la capa primaria de toda conciencia y el soporte fundamental de todos sus logros. El lenguaje, el arte, la religión e incluso también el conocimiento

una ciencia de la cultura tiene como objetivo final arribar a una “fenomenología crítica de la conciencia mítica” (FFSII 31). Para ello comienza por el estudio y la refutación de las que Cassirer considera aproximaciones impropias o filosóficamente inauténticas al problema del mito.

Cassirer se remonta así a la interpretación “especulativo-alegórica” de los mitos desarrollada por sofistas y retóricos y heredada más tarde por la Stoa y el neoplatonismo, como también por el Medioevo y el Renacimiento. Igualmente pone en discusión las aproximaciones especulativo-esencialistas o empírico-psicologistas que explican el mundo mítico ya sea a partir de la esencia del absoluto mediante una filosofía pre-crítica, o como “‘forma natural’ del espíritu, la cual para entenderlo no necesita de otros métodos distintos de los de la ciencia natural y la psicología empíricas” (FFSII 28), pues en ambos casos se supondría una unidad preexistente como substrato metafísico o psicológico. Asimismo, Cassirer cuestiona las aproximaciones al mito que sólo consideren los *objetos* de la mitología y, por ende, presuponen la unidad de la creación mitológica como una unidad en la esfera de los objetos, clasificando estos últimos según el criterio de motivos míticos básicos, lo que lleva a una pugna infructuosa de opiniones. También se dirige contra aquellas posiciones que encuentran la unidad de la creación mitológica en una esfera cultural histórica, esto es, en un origen común de los grandes motivos míticos dentro de una cultura determinada. Ahora bien, si el paso de esta consideración empírica e histórico-objetiva del mundo del mito hacia su *forma estructural* en la fantasía y el pensamiento míticos podría llegar a conducir del “positivismo” al “idealismo”, se vuelve necesario prevenirse, según el pensador alemán, de la reducción de la idealidad a las categorías de la psicología. El mito aparece en tales teorías ligado a fuerzas anímicas; su papel creador se vincula ya sea con la fantasía *subjetiva*, una forma primitiva de conocimiento intelectual, o bien con la esfera de la afectividad y la voluntad.<sup>192</sup> Cassirer es igualmente consciente de un peligro inherente a la propia consideración del mito como “forma simbólica”, que podría surgir de una posible homogeneización de su contenido propio al reducir su especificidad con la de otras formas espirituales fundamentales, como el lenguaje y el arte (FFSII 17-48).

Las críticas de Blondel y Cassirer a un retorno impropio al mito a través de la psicología y la filosofía, así como de las ciencias de la cultura en general, se extiende en un sentido amplio a todas aquellas apelaciones de “retorno al mito” por parte de corrientes ajenas al espíritu

---

teórico tienen que desprenderse lentamente de esta capa originaria, antes de poder cobrar su propia configuración autónoma” (FMDM 128).

<sup>192</sup> Blondel se opone asimismo a la vinculación del pensamiento primitivo con ciertas facultades o tendencias mentales, aplicando por ejemplo teorías psicológicas como las de P. Janet sobre la jerarquía de las tendencias mentales al campo de estudio de la vida social. En el mismo sentido, Blondel advierte sobre los peligros de una inclusión acrítica de conceptos o teorías sociológicas en los estudios psicopatológicos (Carroy 2006: 7). En la doble postura blondeliana se puede advertir la tensión disciplinar que afecta sus análisis, quien llama a un complejo diálogo de enriquecimiento mutuo entre los estudios psicopatológicos de su época y la sociología francesa.

positivo de la ciencia o a un acercamiento filosófico *idealista crítico*. Esta amonestación a diversas perspectivas científicas, culturales y sociales es consistente con lo que ambos pensadores consideran una adecuada interpretación del mito, y del modo de acceso al mismo. En el esquema genealógico que se presenta más adelante se desplegará este doble carácter problemático del “retorno al mito”, tanto en su determinación específica como en su modo de abordaje. Ello se entrecruzarán, al mismo tiempo, con el objetivo fundamental de Blondel y Cassirer de hacer frente al “retorno de lo primitivo” en la época contemporánea desde un proyecto palingenésico republicano.

### III

La experiencia del retorno de lo “primitivo” en el mundo moderno conduce a Blondel y a Cassirer a la indagación de las fuentes del pensamiento mítico-religioso. En la *Antropología filosófica* Cassirer retoma la idea de que resulta indispensable remitirse a su principio originario, esto es, a una interpretación de la “conciencia mítica”. Contra aquellas perspectivas que identifican el mito con un sistema de credos dogmáticos, el filósofo alemán señala por el contrario que el mito es un modo de expresión, un tipo de conciencia o de simbolización, es decir, que se encuentra asentado sobre un principio dinámico y no estático (AF 123). Para Cassirer, “una de las teorías más claras y más consistentes de esa estructura nos la ofrece la escuela sociológica francesa en la obra de Durkheim, sus discípulos y continuadores” (AF 123). Según la sociología durkheimiana la fuente o modelo del mito es la sociedad. El mundo primitivo y “sus motivos fundamentales son proyecciones de la vida social del hombre (...) refleja sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones” (AF 43). En consecuencia, el estudio del mito implica un retorno desde dichas proyecciones u objetivaciones del mundo social hacia el principio dinámico o creador: la conciencia mítica. En 1925, Cassirer lo expresaba del siguiente modo:

La metódica del análisis crítico debe partir siempre de lo ‘dado’, de los *facta* de la conciencia cultural empíricamente establecidos y asegurados (...) Partiendo de la realidad del *factum* pregunta por sus ‘condiciones de posibilidad’ (...) preguntar por una ‘forma’ de la conciencia mítica no significa buscar sus últimos fundamentos metafísicos ni tampoco sus causas psicológicas, históricas o sociales; por el contrario, con ello sólo se plantea la pregunta por la unidad del *principio* espiritual que en última instancia rige todas sus configuraciones particulares en toda su heterogeneidad e incalculable multiplicidad empíricas. (FFSII 29)<sup>193</sup>

De modo análogo en *Introducción a la Psicología Colectiva*, Blondel propone un estudio de las objetivaciones del mundo social en tanto expresión de modos de “representación colectiva”, esto es, formas de pensar, actuar y sentir, que deben abordarse “desde afuera”, siguiendo la

---

<sup>193</sup> Cassirer se refiere a la *Fenomenología* de Husserl y su análisis “ideacional”, cuya tarea fuera descrita desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas relativas a una fenomenología pura* (FFSII 29-30), como antecedente para la superación del psicologismo en su propio trabajo. En efecto, la utilización del método fenomenológico en el estudio del mundo mítico podría brindar elementos para superar la orientación genético-psicológica dominante en la investigación mitológica (FFSII 30).

perspectiva durkheimiana (IPC 215) a través de un método objetivo y positivo. El pensamiento primitivo se comprende aquí como un tipo de representación colectiva, un tipo de “mentalidad” o sociedad (MP 23) que puede y deber ser analizado comparativamente en relación con la mentalidad civilizada. Sólo a través de dicha comparación podría descubrirse legítimamente su posible identidad sin presuponerla desde el comienzo y cometer así una petición de principio (IPC 215).

Por su parte, Cassirer recuerda que la tesis durkheimiana ha sido desarrollada completamente en la obra de Lévy-Bruhl donde el pensamiento mítico es caracterizado como “prelógico”. Sin embargo, esta afirmación sugiere la existencia de una heterogeneidad absoluta entre la lógica del hombre civilizado y la mentalidad primitiva, lo que “parece una afirmación en contradicción con las pruebas antropológicas y etnológicas” (AF 124).<sup>194</sup> Según el pensador alemán, aquello que desde un punto de vista puede ser llamado irracional, prelógico, místico, visto desde “la misma luz que las ve el hombre primitivo” (AF 125) cesa de presentarse como ilógico o alógico. Para Cassirer, no debe escindirse el pensamiento mítico de otras formas de pensamiento sino, por el contrario, descubrir su propio modo de simbolización y su particular desarrollo, en el marco del desenvolvimiento del espíritu. La misma preocupación por comprender la peculiaridad del pensamiento primitivo en relación con el pensamiento “civilizado”, sin derivar de ello una heterogeneidad de órdenes, forma parte de los análisis de Blondel sobre la “mentalidad primitiva”. El psicólogo francés se refiere, al igual que Cassirer, a los análisis de Lévy-Bruhl sobre las denominadas sociedades inferiores, e intenta evitar la presuposición según la cual la mentalidad primitiva carecería de toda lógica o racionalidad.

No obstante, la preocupación por la comprensión del pensamiento mítico o primitivo debe enfrentarse con la tensión que se experimenta frente a aquello que parece refractario al análisis o la reflexión lógica (AF 113), pero rechazando al mismo tiempo la consolidación de una heterogeneidad de órdenes que impida pensar el papel y función de “lo primitivo” en el interior de la razón humana universal. Así Blondel sostiene que la mentalidad primitiva no es alógica o antilógica sino “que tiene su lógica” (MP 53-54), y que entre ésta y la mentalidad civilizada no cabría oposición, incompatibilidad o impenetrabilidad (MP 27), pues “de otro modo no le concebiríamos” (MP 54). Por su parte, Cassirer afirma que si bien el mito, o más precisamente la imaginación mítica, desafía nuestras categorías fundamentales de pensamiento y “su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica o científica” (AF 115), la filosofía no debe admitir jamás su completa bifurcación (AF 114-115), dado que no existe un hiato entre el conocimiento teórico y la conciencia mítica (FFSII 13-14). Cassirer señala asimismo que “en el campo legítimo del mito y la religión, la concepción de la naturaleza y de la vida humana en modo alguno se halla desprovista de sentido racional” (AF 125), y sostiene que es tarea de la filosofía no ceder ante

---

<sup>194</sup> Cabe recordar que la posición de Lévy-Bruhl sobre el “pensamiento primitivo” sufrió cambios importantes desde su obra *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de 1910, hasta sus *Carnets*, publicados póstumamente, en 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. Levinas recuerda este desplazamiento del antropólogo francés en su artículo “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” de 1957, estudio que será abordado en el próximo capítulo.

los intrincados nudos del pensamiento mítico, aún cuando su lógica parezca inconmensurable (AF 114-115). Si el mito oculta su “sentido tras todo género de imágenes y símbolos” (AF 115), la filosofía debe develar su rostro tras las máscaras innúmeras. El “retorno de lo primitivo” en el mundo moderno exige una indagación sobre los orígenes y sentido de la conciencia mítico-religiosa, la comprensión de su desenvolvimiento, el desvelamiento de su sentido inteligible (AF 116).

La remisión de Cassirer a la sociología durkheimiana y su recepción en la obra de Lévy-Bruhl señala aquello que Levinas definía en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” como la tradición cartesiano-neokantiana de lo espiritual. La interpretación del filósofo alemán del aporte sociológico de Durkheim y Lévy-Bruhl, incluida su advertencia sobre los riesgos de concebir la heterogeneidad del pensamiento mítico, se enmarca en su proyecto más general de una filosofía de las formas simbólicas, que pretende estudiar “la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad” (AF 49). En términos generales, lo espiritual ya no puede definirse como “lo racional” en un sentido estrecho que parece inadecuado para comprender la diversidad de la vida cultural, sino como formas simbólicas, modos de expresión o de simbolización (AF 49). Estas formas no están separadas por una profunda heterogeneidad sino que deben remitirse a su principio dinámico y su lugar en el desenvolvimiento de la conciencia universal. De modo todo estudio sobre el “retorno de lo primitivo” en el mundo moderno debe partir de una indagación de la conciencia mítico-religiosa, y de su principio dinámico, como de sus fuentes y evolución. De modo análogo, aunque desde una perspectiva disciplinar y metodológica diferente, Blondel invita 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 a comprender de un modo cabal la mentalidad humana en su unidad y diversidad.

En este sentido es preciso señalar que en ambos pensadores la recepción del pensamiento de Durkheim y Lévy-Bruhl sobre el mundo mítico-religioso y el “pensamiento primitivo”, y sus propios estudios sobre “lo mítico”, queda incorporado en sus esquemas generales de la conciencia o mentalidad humana universal. En el caso del filósofo alemán, se trata de su filosofía de las formas simbólicas, en el de Blondel, su proyecto de constitución de una Psicología colectiva. Ello presupone abordajes desde disciplinas, campos de investigación, objetivos, propósitos, y hasta formas metodológicas divergentes.<sup>195</sup> En el próximo apartado se señalan algunos aspectos que tensan esta doble aproximación, aunque destacando aquellos rasgos que permiten tender un puente en común.

---

<sup>195</sup> Estas divergencias alcanzan también a sus concepciones del proceso y lógica del desenvolvimiento histórico. Mientras que Cassirer se ocupa arduamente de esta compleja problemática, adaptando la fenomenología hegeliana a los principios neokantianos de su filosofía de las formas simbólicas, Blondel, por el contrario, no llega a formular una concepción acabada, porque se trata de una temática que no ocupa el centro de su área de investigación.

#### IV

El acercamiento común al pensamiento mítico o primitivo por parte de Blondel y Cassirer no debe ser óbice para el estudio de las divergencias entre sus perspectivas y fuentes de indagación. La recepción del legado sociológico y antropológico por parte de Blondel 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 (IPC 18). Esta perspectiva tradicional implicaba dejar “aparte al animal, al niño, al primitivo y al alienado y, por consiguiente, limitaba [o extendía] indebidamente su campo” (IPC 18). 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.

El estudio del mito por parte de Cassirer que se inspira en los análisis antropológicos y sociológicos de las denominadas sociedades “inferiores” se entrecruza con sus investigaciones sobre historia del arte en el Instituto Warburg, en especial en su indagación sobre la presencia de una corriente *pagana* en el humanismo renacentista (FFSII 15; Jesi 1976: 36; Didi-Huberman 2009: 394). De allí que la indagación sobre el pensamiento mítico apunte también a la cultura de la “Antigüedad” y su “supervivencia” en el Renacimiento, ampliando el concepto mismo de “lo mítico” (Jesi 1976: 114-115). Cassirer no sólo se refiere al problema del mito en los análisis antropológicos y sociológicos o de la historia del arte,<sup>196</sup> sino también al abordaje del mito por la filosofía, que se habría ocupado de éste “mucho antes que los otros campos de la cultura” (FFSII 17). En su Introducción al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer traza una genealogía de la aproximación filosófica al mito, diferenciando las indagaciones filosóficas adecuadas de los acercamientos impropios. En las primeras se va delineando la concepción del mito como “configuración de la *conciencia*” (FFSII 20), supuesto central de la filosofía de las formas simbólicas. El mito o la imaginación mítica se comprende como una actividad formadora (al igual que el arte, el lenguaje y el conocimiento) que “crea y hace emerger de sí misma un mundo de significados propio suyo”, gracias a la cual “se manifiesta el autodespliegue del espíritu” (Jesi 1976: 81). De este modo, el estudio del pensamiento mítico en Cassirer adquiere un carácter histórico- genético no estático (bajo el

---

<sup>196</sup> Cassirer se refiere incluso al material empírico proporcionado por la investigación mitológica comparada y la historia comparada de las religiones, que habría aparecido “con riqueza creciente desde la segunda mitad del siglo XIX” (FFSII 34) posibilitando un ensanchamiento extraordinario de la filosofía de la mitología. En *Axel Hägerström: Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart* (traducido al español por Roberto Aramayo bajo el título *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*) de 1939, Cassirer afirma: “En el segundo volumen de mi *Filosofía de las formas simbólicas* he intentado clarificar la estructura de la *conciencia mítica*. Para ello hube de apoyarme en el material empírico más amplio posible que intenté adquirir esencialmente a partir del estudio de la literatura sobre la historia de las religiones, la etnografía y la antropología” (FMDM 127).

orden de la mera sucesión) sino dinámico, en el marco de una lógica *dialéctica* del desenvolvimiento de la conciencia humana, y cae en el campo de una “ciencia de la cultura”.<sup>197</sup>

El estudio comparativo que Blondel realiza 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 consideración de las influencias sociales, consagra en psicología la intervención del punto de vista histórico” (IPC 215). 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. El psicólogo francés afirma que “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, [sin] (...) 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” (IPC 215-216).

Ya en 1926, en *La mentalidad primitiva*, Blondel reconoce la necesidad de una “historia de la mentalidad humana” (MP 27) 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, el psicólogo francés interpreta esta evolución como la de una “diferenciación gradual, que introduciéndose en el pensamiento, ha determinado en él una alteración paralela del sistema de valores mentales, (...) acentuando cada vez más los datos objetivos” (MP 27). 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<sup>198</sup> (LCyE 123). Pero así como el proyecto de una Psicología colectiva, que se presentaba en 1928 como “una hipótesis de trabajo” (IPC 220), representaba un programa que no alcanzaría un establecimiento y desarrollo sostenido, su ideal de una historia objetiva del espíritu humano permanecería, de igual modo, en una etapa de precaución y prevención. La ley de los tres estadios de Comte, afirma Blondel, no representa más que una hipótesis, entre otras, sobre la evolución de las sociedades, la cual sólo podría ser juzgada por la Psicología colectiva a través del propio desarrollo de su investigación (IPC 218).

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

---

<sup>197</sup> D. Gusejnova sostiene que en su crítica del pensamiento mítico, Cassirer usa al menos tres métodos: un análisis funcional y estructural, un análisis etimológico y un análisis *genealógico* de la relación del pensamiento mítico con otras formas de pensamiento simbólico (Gusejnova 2008: 104).

<sup>198</sup> Se hace referencia a la hipótesis comtiana de la ley fundamental de la evolución de la civilización, expuesta en sus *Cours de philosophie positive*, a través de tres estadios, el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto, el científico o positivo (Löwith 2007: 93).

igualmente histórico-genéticos (en el orden de la sucesión), sino también hacia un posible entrecruzamiento entre ambos tipos de mentalidad o sociedad (MP 23), que va desde una visión estático-tipificada a la consideración de una tensión-dinámica. Cabe recordar que en su estudio sobre la mentalidad primitiva, el psicólogo francés intentaba evitar la presuposición según la cual “el espíritu humano es siempre y en todas partes idéntico a sí mismo” (MP 11), sin postular sin embargo una heterogeneidad de órdenes que condujera a juzgar a aquélla como una mentalidad alógica (MP 54). 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* de 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 (LSyN 539). Si bien el análisis de Blondel sobre la mentalidad primitiva será expuesta más adelante, 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 (LSyN 565-567)<sup>199</sup>? La posibilidad de la persistencia de un fondo de “mentalidad primitiva” en todo espíritu humano y de la relación afectiva con lo sobrenatural como mandato místico que gobierna el mundo y la relación entre los hombres, 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 su artículo de 1928 “La croyance et l’extase selon M. Pierre Janet”, en el que retoma y analiza los estudios de Pierre Janet sobre las creencias y la jerarquía de las tendencias mentales en *De l’Angoisse à l’Extase*, Blondel destaca la concepción de Janet sobre las regresiones o detenciones en los diferentes estadios de la evolución producidas por las enfermedades denominadas nerviosas o mentales. El núcleo 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 (LCyE 123-124). Blondel sostiene que 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’” (LCyE 125). Sin desconocer las críticas a la concepción y filosofía del espíritu humano de Janet, realizadas

---

<sup>199</sup> Incluso tempranamente, en su artículo “Psychologie pathologique et sociologie” de 1925, Blondel considera que el propio Lévy-Bruhl en su obra *Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* habría reconocido supervivencias de mentalidad primitiva en la mentalidad civilizada y que la oposición entre ambas obedecería a determinaciones teórico-metodológicas del antropólogo francés, antes que a un desconocimiento de aquellas (PPS 380).



por sociólogos, especialistas de psicología religiosa, psiquiatras, entre otros, Blondel invita a extraer la enseñanza positiva que comportan los análisis de su colega sobre las creencias, 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 primitivos (LCyE 125, 130-132).<sup>200</sup> Esto resulta fundamental para 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 primitivo” en el mundo contemporáneo.

En el mismo sentido, en “La mythologie primitive d’après M. Lévy-Bruhl” (1936), donde analiza *La Mythologie primitive* de Lévy-Bruhl, Blondel retoma los interrogantes del antropólogo francés al preguntarse si la mentalidad primitiva 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 (MPLB 483-484). De la mano de Lévy-Bruhl el psicólogo francés va incluso un poco más lejos al preguntarse por la relación entre pensamiento primitivo o mítico y la dimensión política civilizada: “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’”<sup>201</sup>. Así en sus escritos de entreguerras Blondel deja deslizar algunas analogías o comparaciones entre el pensamiento primitivo y ciertos fenómenos políticos contemporáneos, que manifiestan el entrecruzamiento entre el estudio y análisis de lo primitivo por parte del psicólogo francés y su preocupación por la problemática ético-política de su tiempo.

Del mismo modo, el interés de Cassirer por el mito o la imaginación mítica adquiere un carácter extensivo, tal como fue expuesto previamente, que abarca desde su estudio sobre la pervivencia del “paganismo antiguo” en el humanismo renacentista hasta su recepción de los estudios etnológicos sobre las denominadas sociedades primitivas no occidentales. En tanto forma simbólica el mito se enmarca en la filosofía de Cassirer dentro de una dialéctica histórico-cultural del desenvolvimiento del espíritu o conciencia universal. En *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Didi-Huberman denuncia la reducción idealista de la filosofía del espíritu de Cassirer, la cual no sólo traicionaría, en un sentido particular, los problemas e intuiciones warburgianas sobre la supervivencia del hombre primitivo en la psicología y la práctica artística (2009: 392), sino que impediría indagar la fuerza de lo primitivo en un sentido amplio en la determinación de los

---

<sup>200</sup> 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 subraya no obstante 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 (PPS 379).

<sup>201</sup> “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’” (MPLB 485).

problemas y de la propia ciencia del espíritu humano.<sup>202</sup> Es decir, la crítica de Didi-Huberman no solo apunta al problema del “mito” en la ciencia de la cultura de Cassirer sino a la propia concepción de la “ciencia” del mito como filosofía de las formas simbólicas. Merced a la “reducción idealista” por parte de dicha filosofía que, según Didi-Huberman, se asienta en el modelo implícito de un conocimiento exacto y que reviste todas las apariencias de una *teleología* de tipo hegeliano que va del mito al arte y del arte a la ciencia, el estadio primitivo se vería siempre superado por la *progresión* del espíritu de modo que *jamás retornaría* (Didi-Huberman 2009: 402, 404).

No se pretende juzgar aquí los supuestos, propósitos y patrón de juicio del que se sirve Didi-Huberman para condenar, en un sentido general, la filosofía de Cassirer. Asimismo, el objetivo es evaluar el problema del “mito” dentro de la filosofía de las formas simbólicas, antes que la *experiencia* mítica en relación con el modelo de una *ciencia* de la cultura. En este sentido, el propósito del presente apartado no es el de realizar en principio una crítica del aspecto ontológico-epistemológico de la filosofía del pensador alemán sino comprender su concepción del “mito” dentro de su proyecto filosófico. Si bien es posible reconocer que el mito o la imaginación mítica en la filosofía de Cassirer queda vinculada a una perspectiva idealista y teleológica, tal como lo sostiene Didi-Huberman, el carácter *progresivo* de dicha teleología no significa *ipso facto* la superación definitiva del mito en el propio desenvolvimiento de la conciencia universal (Gusejnova 2008: 102-103). En *Antropología filosófica*, el filósofo alemán afirma con resolución que “podemos reconstruir con facilidad esta forma *elemental* de la experiencia humana, pues tampoco en la vida del hombre civilizado ha perdido en modo alguno su fuerza original” (AF 120)<sup>203</sup>. En el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* sostiene que “por todas partes, hasta en la configuración de nuestro mundo de la percepción, esto es, hasta en ese campo que desde el punto de vista ingenuo solemos llamar la ‘auténtica’ realidad, aparece esa *supervivencia* peculiar de elementos míticos fundamentales y originarios” (FFSII 33)<sup>204</sup>.

Previamente se hizo referencia a la visión histórico-genética de Blondel y Cassirer sobre el denominado pensamiento primitivo, independientemente de sus perspectivas disciplinares, metodológicas y teóricas divergentes. Así como el psicólogo francés se pregunta, de la mano de Lévy-Bruhl y Janet, entre otros, sobre la posibilidad de una persistencia de “mentalidad primitiva” en el hombre civilizado, Cassirer incorpora el problema del mito en el marco de su dialéctica histórico-cultural de la conciencia humana. Si, por un lado, el mito parece representar un estadio del desenvolvimiento del espíritu universal, pudiendo ser leído como un tiempo-etapa anterior en una progresión teleológica lineal, por otro parece constituirse en

---

<sup>202</sup> Cabe destacar que la lectura de Warburg por parte de Didi-Huberman en *La imagen superviviente...*, en torno al problema general del “*Nachleben der Antike*”, está condicionada por la búsqueda de un diálogo o interlocución entre el pensamiento warburgiano y el psicoanálisis. Desde esta perspectiva Didi-Huberman juzga la recepción de Cassirer como una “traición” de las intuiciones e indagaciones de Warburg así como de su virtual potencialidad (Didi-Huberman 2009: 397).

<sup>203</sup> Énfasis del autor.

<sup>204</sup> Énfasis del autor.

un elemento supra-histórico de la lógica o, más precisamente, de la “fenomenología del espíritu”. Así, en el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* Cassirer se refiere a la conciencia mítica como una fuente originaria, advirtiendo que las distintas formas fundamentales de la cultura no poseen “desde el comienzo un ser independiente y una configuración propia claramente diferenciada sino que, por así decirlo, cada una se nos presenta revestida y envuelta en cualquiera de las figuras mitológicas” (FFSII 11). De esta fuente originaria caracterizada por la generalidad y la indiferenciación surgen los productos individuales específicos de la cultura. Cassirer exhorta al estudio de la conciencia mítica “como una modalidad de *conformación* espiritual”, permitiendo que el problema del mito ingrese “al ámbito de los problemas que Hegel calificó como ‘fenomenología del espíritu’” (FFSII 11-12). Con el objetivo de atender a este doble carácter del “tiempo mitológico” en Cassirer, se presentará una hipótesis de lectura que servirá, al mismo tiempo, como hilo conductor para comprender la reconstrucción genealógica del pensamiento primitivo que se despliega en la próxima sección.

En *Mito*, Furio Jesi sostiene que “el desarrollo de los estudios etnológicos en la primera mitad del siglo XIX y durante los primeros decenios del XX contribuyó a solicitar la prosecución de las reflexiones sobre el mito como ‘precedente ideal’ y en un ámbito más vasto que el de la ‘Antigüedad’ (que era, en esencia, el de las antiguas culturas mediterráneas y, particularmente, el de la cultura griega)” (Jesi 1976: 95). Se va forjando así una perspectiva extensivo-ideal “de un auténtico tiempo mitológico, cuya paradójica extrañeza-intimidación respecto al tiempo histórico se manifestaba en el hecho de ser aquellos mitos siempre ‘más antiguos que la historia’ y, sin embargo, siempre también, y necesariamente, repetibles en la historia” (Jesi 1976: 96). El mito como etapa y “precedente ideal” determinaría aquel doble carácter del “tiempo mitológico”. En el caso de Cassirer, el mito no sólo queda supeditado a un tipo de forma simbólica asociada con un periodo o etapa histórica sino que se relaciona con las otras formas simbólicas y con las diferentes etapas históricas como un “tiempo-idea”, una figura signada por la generalidad y la indiferenciación, que adquiere sin embargo un papel central con relación a la dialéctica *progresiva* del espíritu. El mito como tiempo-idea más antiguo que la historia pero que retorna en la historia puede ser pensado también como un tiempo “figura” en el origen de las diferentes formas simbólicas, en el marco de su fenomenología del espíritu, y “tiempo negación” en el desarrollo del espíritu, en el sentido de una “negatividad” dialéctico-hegeliana aunque adaptada al esquema particular de la filosofía de las formas simbólicas. En relación con este último punto, cabe recordar que Cassirer pone en cuestión la respuesta de la metafísica idealista a la pregunta por el “sujeto” del mito, la cual interpretaba el proceso mitológico como “caso particular, como una fase determinada y necesaria del ‘proceso del absoluto’” (FFSII 30).<sup>205</sup> Pues para mantenerse en los límites de la reflexión crítica, según Cassirer, no es posible suponer un substrato metafísico, esto es, “la unidad sustancial del

---

<sup>205</sup> En el mismo sentido, E. Rudolph sostiene que si bien Cassirer reconoce un cierto “progreso” en el desarrollo histórico de la cultura europea, en el sentido de un movimiento de creciente “auto-liberación” del hombre, ello no significa el avance a lo largo de una trayectoria predeterminada, esto es, en el sentido de una irreversible sucesión teleológica (Rudolph 2008: 4).

espíritu absoluto, sino que esta unidad es constituida y designada a través de la función” (FFSII 31).<sup>206</sup>

En términos generales y como hipótesis de trabajo puede comprenderse el concepto de “lo mítico” (o “lo primitivo”) en Cassirer como una categoría histórica-formal de la conciencia, en tanto forma simbólica, y al mismo tiempo como categoría (meta)histórico-(fenomeno)lógica, en tanto figura de la conciencia y expresión de una “negatividad” dialéctica (y no de una mera oposición en un orden heterogéneo) de la teleología funcional progresiva del espíritu humano. Esta hipótesis de trabajo sirve a su vez para comprender el carácter histórico-genético de la relación ético-política entre libertad y mandato, esto es, el problema de la dialéctica de la razón práctica en la ciencia de la cultura de Cassirer. Lo “mítico” no representa ya una etapa concluida o superada sino que, atendiendo al doble carácter del “tiempo mitológico”, debe ser interpretado como una categoría histórica y metahistórica fundamental para pensar la propia lógica y desarrollo progresivo del espíritu. Desde sus estudios iniciales sobre el pensamiento mítico en la cultura “primitiva”, expuesto fundamentalmente en el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*<sup>207</sup> hasta *El mito del Estado* de 1945, en el que analiza la relación entre el mito y el pensamiento político de las sociedades modernas occidentales, Cassirer hace un uso y apropiación extensiva del concepto mismo del “mito” que resulta central para analizar su genealogía de la razón práctica. El problema de la relación entre libertad y mandato que sirve de eje para dicha genealogía está supeditado a este particular uso y apropiación del “tiempo mitológico” por parte de Cassirer, sin el cual no se puede comprender cabalmente el problema del “retorno de lo primitivo” en el desenvolvimiento general de la conciencia práctica universal y, en especial, en su particular significado durante el periodo de entreguerras.

## V

El reconocimiento de “lo mítico” en la conciencia o mentalidad humana universal en el proyecto de Blondel y Cassirer supone asimismo el propósito u objetivo inicial perseguido en

---

<sup>206</sup> Ya en *Substancia y función* de 1910, Cassirer se enfrentaba con las perspectivas metafísicas sustancialistas y pre-críticas. Esta lucha estaba enmarcada en su caracterización general del desenvolvimiento y “proceso gradual” de la conciencia mediante el cual substancia y concepto se separan paulatinamente (Gordon 2012: 244). Años más tarde, en su estudio de 1921 “La teoría de la relatividad de Einstein”, el pensador alemán introduce la idea de “forma simbólica”, en un intento de abandonar la noción de “substancia” y de reemplazarla por la de “función”, anclada esta última en la capacidad de simbolización de la conciencia humana. Los presupuestos básicos para el proyecto programático de una filosofía de las formas simbólicas eran abordados un año más tarde en “El concepto de forma simbólica en la construcción de las ciencias humanas” de 1922 (Gordon 2005: 134-135).

<sup>207</sup> En la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer sostiene: “El problema de los orígenes del arte, la escritura, el derecho y la ciencia nos hace remontarnos en la misma medida a una etapa en que todos ellos descansaban todavía en la unidad inmediata e indiferenciada de la conciencia mítica”, añadiendo que de ella “fueron desprendiéndose los conceptos teóricos fundamentales del conocimiento (...), los conceptos jurídicos y sociales” (FFSII 11).

su comprensión del pensamiento mítico o primitivo. En la Conclusión de *La mentalidad primitiva* de 1926, Blondel se refiere a la necesidad de un conocimiento del pensamiento primitivo de las “sociedades inferiores” no occidentales, aduciendo que: “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” (MP 118), en el marco del proceso civilizatorio por parte de exploradores, administradores y colonos.<sup>208</sup> Este objetivo específico se vincula con el contexto de la Francia de los años veinte que, desde fines del siglo diecinueve y luego de la Gran Guerra, se había convertido en la segunda potencia colonial europea y estaba necesitada de conocimiento sobre la población “primitiva” de los países colonizados, a los fines de la administración colonial y de la explotación. En este sentido, la preocupación ético-política por el “retorno de lo primitivo” se entrelaza con el problema de la relación entre libertad y mandato colonial. El problema de la “primitivización” de las sociedades no europeas escapa, sin embargo, a los objetivos de la presente tesis.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> En el Prefacio a *La mentalidad primitiva* de Blondel, L. Lévy-Bruhl 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” (IPC 6).

<sup>209</sup> En “Lévy-Bruhl among the Phenomenologist: Exoticisation and the Logic of ‘the Primitive’”, Robert Bernasconi señala este proceso de “primitivización” o “exotización” del otro presupuesto por los estudios de Lévy-Bruhl, como así también de su recepción por parte de algunos pensadores europeos del siglo veinte. El interés por la comprensión de los denominados “pueblos primitivos”, en el marco de su reconocimiento dentro de la “racionalidad” universal, se lleva a cabo a través de un “proceso de reconversión civilizatoria”: por un lado, cada eslabón de la cadena de comprensión (misioneros, etnólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, filósofos) asume comprender al “primitivo” mejor de lo que éste se comprende a sí mismo y de cómo lo comprenden cada unos de los eslabones de esta cadena de comprensión (Bernasconi 2005: 229-230, 235). La jerarquía implícita en el proceso de comprensión del “primitivo” retorna como “misión civilizatoria”: resulta necesario enseñarle aquello que él es, para que pueda comprenderse mejor y, a través de este proceso, aceptar o aspirar a las ventajas de la civilización. Un ejemplo de este “proceso de reconversión civilizatoria” puede advertirse claramente en las reflexiones de Blondel: por un lado, asume que Lévy-Bruhl se sirve de los mismos documentos de otros antropólogos y etnógrafos referentes a la mentalidad primitiva por carencia de documentación propia, pero la originalidad de su método lo lleva a extraer mejores conclusiones (MP 9-10); por otro lado, Lévy-Bruhl halla las auténticas leyes del pensamiento primitivo, las cuales sólo puede extraerlas aquél que busca “explicar” dicha mentalidad pero que permanecen “desconocidas” para el primitivo en tanto éste sólo las vive y se resiste a la abstracción y generalización (MPLB 476-477), “el pensamiento místico es (...) poco conceptual” (MP 62). Finalmente, Blondel reconoce el interés teórico de la mentalidad primitiva para la psicología y la filosofía del espíritu humano, pero sobre todo en virtud de su potencialidad y ventajas prácticas, pues “para obrar útilmente sobre sus poblaciones [primitivas], 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”; concluyendo: “no es necesario insistir para demostrarlo, que exploradores, administradores y colonos fuesen exactamente informados de las

Empero, el conocimiento del mito y lo primitivo lleva a Blondel a extender el ámbito de aplicación de estos conceptos y a resignificarlos en el marco de la propia Europa de entreguerras, que deberá afrontar la experiencia de un fenómeno “elemental” dentro de sus propias fronteras. Aquello que en los análisis blondelianos de los años veinte era pensado desde una distancia espacio-temporal como “lo primitivo” de otros tiempos y/o latitudes, alcanza luego las preocupaciones más íntimas de la conciencia republicana francesa. El avance de los movimientos “no conformistas” o críticos del sistema republicano francés obliga a Blondel a una reconsideración del concepto mismo de “lo primitivo”, a su influjo y penetración en la mentalidad europea civilizada, llevándolo a reflexionar sobre la relación entre libertad y mandato en el orden republicano, como de la experiencia de un posible “retroceso” civilizatorio. Desde sus análisis comparativos de la década del veinte entre la mentalidad primitiva de las denominadas sociedades inferiores y la mentalidad civilizada (MP), que recurría 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 (MPLB), se puede percibir en Blondel una preocupación estrecha entre sus indagaciones teóricas y el contexto histórico-político de Francia y Europa de entreguerras.

De modo análogo, Cassirer que considera el mito como un enemigo de la razón exhorta sobre la necesidad de su conocimiento con el fin de dominarlo (FFSII 13). En el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, hace referencia de manera aguda y profundamente sugerente al problema de dicho dominio:

El conocimiento no llega a dominar el mito con sólo expulsarlo simplemente fuera de sus dominios. Por el contrario, el conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia. Mientras esta tarea espiritual no sea llevada a cabo, resulta que la lucha que el conocimiento teórico creyó haber librado victoriosamente volverá siempre a desencadenarse. El conocimiento vuelve a encontrar en su propio seno al enemigo que creía haber derrotado definitivamente (FFSII 13).<sup>210</sup>

No es posible deslindar las palabras de Cassirer del contexto social y político de la República de Weimar. La exigencia de un estudio del mito con el fin de ejercer su dominio corre paralela con la problemática alemana de entreguerras de hacer frente a las experiencias “elementales” que amenazan con destruir el orden republicano. Si la perspectiva de Cassirer parece dirigirse a un objetivo más ambicioso y general que el de Blondel, esto es, “a la incorporación del mito en un sistema integral de ‘formas simbólicas’” (FFSII 41) en el marco de la constitución de una ciencia

---

particularidades mentales de los pueblos primitivos sobre que están llamados a ejercer una influencia que no puede ser verdaderamente civilizadora sino con esa condición” (MP 118).

<sup>210</sup> Años más tarde, en su análisis de los mitos políticos modernos, Cassirer recupera esta necesidad de *comprensión* del poder del mito y de una *técnica* del pensamiento mítico, como manufactura del laboratorio político del siglo veinte. Pues, como afirma el autor alemán, si la filosofía no puede derrotar al enemigo a través de un ataque frontal, debilitando su poder mediante argumentos lógicos o silogismos, puede favorecer su conocimiento, lo que representa un aspecto vital como en toda lucha política para poder combatirlo (JMPPM<sub>1</sub> 116; TPM 253, 266; MdE 333-334, 351).

de la cultura, tal perspectiva no está escindida de una problemática profundamente contextualizada. A diferencia de Blondel, por ejemplo, el estudio (y dominio) del mito no se orienta a partir de una distancia espacio-temporal, como “lo primitivo” de otros tiempos y latitudes, ligado con el problema de la relación entre libertad y mandato colonial. Cassirer es consecuente con la propia situación de Alemania tras la Primera Guerra Mundial que había perdido en virtud del Tratado de Versalles sus dominios coloniales. La preocupación y objetivo de la filosofía de Cassirer se dirige al problema del mito desde el marco de una fenomenología de la libertad que recupera la tradición humanista e ilustrada, específicamente republicana, haciendo frente al “retorno del mito” en toda su especificidad y complejidad en el mundo moderno europeo, en particular en la Alemania de entreguerras.<sup>211</sup> Esto no podría comprenderse sin atender a la situación específica de la República de Weimar, cuestionada desde su propia fundación y sometida a un clima de tensión y enfrentamientos permanentes, enmarcada asimismo en la experiencia y atmósfera europea de una crisis del modelo republicano. Incluso antes del ascenso del nazismo en Alemania y la movilización de su “fuerza elemental”, la preocupación de Cassirer por el problema del dominio del mito y sus “retornos” en la edad moderna alcanza sus indagaciones teóricas y lo lleva a concentrarse en el legado problemático de la tradición europea.

A pesar de las divergencias en sus perspectivas de análisis, como en sus objetivos disciplinares específicos, las consideraciones de Blondel y Cassirer sobre el mundo mítico serán entrelazadas en la próxima sección en torno al eje común del problema de la “conciencia” o “mentalidad” mítica en el marco de una genealogía histórica progresiva, cuyo centro de atención se concentra en la relación dinámica entre libertad y mandato o, en un sentido general, en la problemática ético-política del desenvolvimiento de la razón práctica. De un cierto modo, ello supone privilegiar la perspectiva de análisis y las consideraciones de Cassirer sobre el mito,<sup>212</sup> lo que no excluye sin embargo las reflexiones de Blondel sobre “lo primitivo” que, “remontando pacientemente el largo esfuerzo de las generaciones (...) llevadas por las transformaciones sociales a que sucesivamente fueron sometidas” (MP 27), puedan ampliar y complementar dicha genealogía.

En esta metanarrativa compartida se podrán apreciar, no obstante, las tensiones inherentes a sus propias perspectivas sobre lo mítico, aunque sobre un propósito análogo: el reconocimiento de su particular determinación y desenvolvimiento, con el fin de dominar a

---

<sup>211</sup> Años más tarde, en *El mito del Estado*, Cassirer analiza de manera explícita esta relación entre el pensamiento mítico y las formas modernas de la conciencia, atendiendo asimismo a la especificidad y diferencia de los mitos políticos modernos respecto de sus expresiones “premodernas” (Barash 2008a: 126-127).

<sup>212</sup> Privilegio que no pretende anular las tensiones inherentes a la aproximación al mito por parte de Cassirer y la sociología francesa. Ya en su reseña al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Halbwachs (maestro de Levinas y colega de Blondel en la Universidad de Estrasburgo) cuestionaba la perspectiva “kantiana” del pensador alemán sobre el pensamiento mítico, a partir de “formas” y “categorías”, como así también su *dialéctica* histórica sobre el desenvolvimiento de la mentalidad mítico-religiosa (Halbwachs 1926: 302-303).

este “enemigo” (FFSII 13) que retorna nuevamente en la época moderna. Reconocimiento e integración necesaria dentro de una lógica preventiva que, por tal motivo, mide la potencialidad de “lo mítico” a través de la distancia y el recaudo. A partir de la genealogía “histórica” de Blondel y Cassirer como representantes del republicanismo liberal, y en un sentido general del “liberalismo humanista”, el mito devela su sentido y significación en una multiplicidad de “rostros” que irán delineando el modo de comprender la configuración límite que adquiere esta metamorfosis en el periodo de entreguerras. Estos “rostros del mito” serán identificados a partir de aquellos cómplices de la expansión del poder tiránico y con ello de las fuerzas del encanto y del estigma. Mirada dirigida a la historia en su carácter especular y prospectivo, propia de una interpretación del “tiempo mitológico” como lugar de auto-comprensión. *Aventura odiseica* en la que el retorno a la fuente e intuición originarias suponen al mismo tiempo, sin embargo, una experiencia de renovación.

##### **5. La ‘fenomenología del espíritu’ o una aventura odiseica: significado, organización y objetivos generales**

“¿Entonces no es usted uno de los nuestros? ¿Está sano? ¿Sólo está aquí de paso, como Ulises en el reino de las Sombras?” (Mann 2006: 86).

En este punto resulta pertinente resumir y retomar los caminos trazados hasta aquí, para comprender el significado, estructura, organización y objetivos generales de la reconstrucción genealógica que se desplegará en el próximo apartado.

En los párrafos previos se puso en relación la preocupación platónica respecto a la “tiranía de la afectividad” y la conmoción del mandato razonable, que Levinas describiera en *Libertad y mandato*, con la amenaza de un “retorno de lo elemental” en el mundo moderno descrita desde la perspectiva cartesiano-neokantiana y liberal republicana de Blondel y Cassirer, en el marco de sus perspectivas palingenésicas. A partir de una reconstrucción y análisis de los argumentos levinasianos se reconocieron los rasgos de esta amenaza *elemental* y su significado en relación con el vínculo entre libertad y mandato, como un problema que impregnaba la tradición filosófica clásica y alcanzaba incluso las preocupaciones del pensamiento liberal moderno. Las fuerzas del encanto y del estigma representaban la expresión de la reversión tiránica del mandato libre y determinaban el carácter particular del peligro que acechaba a la soberanía racional. Sin embargo, la amenaza de la “tiranía de la afectividad” era traducida en el esquema palingenésico republicano de Blondel y Cassirer por el “retorno del mito” en el pensamiento moderno. Al mismo tiempo, dicha amenaza adquiriría un significado particular en ambos pensadores: el retorno del mito debía ser comprendido como un retorno de la “conciencia mítica” o de la “mentalidad primitiva”. Este retorno debía enmarcarse a su vez en una genealogía de la conciencia histórica cuyo objetivo era determinar el carácter particular de tal amenaza, con el fin de poder dominarla. La genealogía de la conciencia histórica adquiere aquí, sin embargo, un sentido particular: si el peligro de un “retorno del mito” queda vinculado al problema de la relación entre libertad y mandato, en el marco de la preocupación palingenésica republicana por una crisis del *nomos* comunitario, el análisis genealógico se centra particularmente en el desenvolvimiento de la conciencia *práctica* y, con ello, dentro del ámbito ético-político.



Por otra parte, el retorno de la conciencia mítica o de la mentalidad primitiva, del peligro siempre latente de la “tiranía de la afectividad” y su reversión de la libertad y el mandato por las fuerzas del estigma y del encanto, suponen en la reconstrucción genealógica de Blondel y Cassirer dos puntos fundamentales. Por un lado, el “retorno del mito” es considerado no como despliegue de una fuerza autónoma o natural, la mera expansión del mito, sino como resultado de una poética humana que favorece su resurgimiento. Tanto Blondel como Cassirer reconocen el papel de la acción humana en la historia y en el propio destino de la humanidad. La responsabilidad respecto del “retorno del mito” y sus consecuencias en el desenvolvimiento de la conciencia humana se centra en un conjunto de figuras históricas, diversos “rostros” del mito, cuyas concepciones favorecen, desde la perspectiva de Blondel y Cassirer, las fuerzas del encanto y del estigma. La genealogía de la conciencia práctica apunta entonces contra los cómplices del resurgimiento y penetración del poder tiránico del mito dentro de una auténtica narrativa *odiseica* con desafíos u obstáculos que la conciencia debe vencer en su camino de liberación.<sup>213</sup>

Sin embargo resulta imprescindible considerar un segundo aspecto fundamental que determinará la estructura de la reconstrucción genealógica. El problema del “retorno del mito” se halla vinculado en Blondel y Cassirer con la preocupación palingenésica republicana de entreguerras respecto de la crisis del mandato comunitario y el resurgimiento de formas míticas de la conciencia o mentalidad práctica. Esta preocupación actúa como reflejo prospectivo en la reconstrucción de la genealogía ético-política, determinando el modo de presentación de la misma como así también el eje de discusión en torno al cual se despliegan las figuras históricas asociadas al “retorno del mito”. Las distintas etapas o desafíos que la conciencia debe atravesar en su camino de liberación, reflejan así las preocupaciones o debates que atañen a la Europa de entreguerras como configuraciones alegóricas que determinan, sin embargo, un modo de interpretar los problemas que afectan a la sociedad de su época. La reconstrucción genealógica del desenvolvimiento de la conciencia práctica, desde el pensamiento mítico o primitivo hasta el pensamiento moderno, se desplegará en una sucesión de etapas agrupadas en dos grandes secciones: la primera, referida a la transición desde el pensamiento mítico a las llamadas “religiones evolucionadas”, en particular, a la tradición judeo-cristiana, la segunda ligada al tránsito y desarrollo de la denominada Modernidad, y su relación con el pensamiento religioso.

En síntesis, las consideraciones de Blondel y Cassirer sobre el mito serán reconstruidas en el marco de una metanarrativa republicana compartida, en la cual el concepto de “lo mítico” deviene una categoría de análisis más extensa para pensar sus diagnósticos sobre el “retorno de lo primitivo” en el mundo social y político de entreguerras, dentro de una genealogía histórica de la conciencia cuyo centro de atención apunta a la compleja relación ético-política entre libertad y mandato, en torno a la obsesión siempre presente respecto a la amenaza de la tiranía, de las fuerzas del encanto y del estigma, como también de los cómplices de esta

---

<sup>213</sup> En un sentido análogo, Freudenthal sostiene que la concepción de Cassirer sobre el progreso de la historia (y de la conciencia en la historia) está representada bajo una lucha “atemporal” entre las fuerzas arcaicas del mito y las fuerzas de la “civilización” como un drama permanente que toma lugar en diferentes formas a través del curso de la historia (Freudenthal 2008: 196).

penetración *elemental*. Al mismo tiempo, el despliegue de esta particular genealogía servirá como fuente fundamental para apreciar los puntos de contacto, entrecruzamiento, divergencias, distanciamientos, con las reflexiones levinasianas de los años treinta y su particular convocatoria a la tradición humanista liberal a enfrentarse en un sentido amplio con el “retorno de lo elemental” en la Europa de entreguerras, y en un sentido particular, con la amenaza *elemental* del hitlerismo.

“Soy Odiseo (...) el que está en boca de todos los hombres por toda clase de trampas, y mi fama llega hasta el cielo (...) ahora os voy a narrar mi atormentado regreso” (Homero 1994:168).

Settembrini/Blondel: - ¿No fuimos sobrecogidos hace un instante por una atmósfera mística que pareció apoderarse de nuestros corazones? ¿Y qué misteriosos mecanismos se ocultan tras esta participación y exaltación afectiva de la que somos partícipes? Desde hace algunas décadas la sociología parece dirigir su mirada hacia la denominada mentalidad primitiva de otros tiempos o latitudes, como llave maestra de un conocimiento más profundo de nuestra mentalidad civilizada. No vean en ello una situación paradójica sino por el contrario el modo de forjar un patrón distinto de nuestro espíritu humano. Y es que sólo conociendo el desarrollo histórico objetivo de la mentalidad humana a partir de un estudio positivo de las diversas representaciones colectivas, podremos “comprender el mecanismo de su elaboración, el juego de su desarrollo y la naturaleza de las relaciones que unen sus elementos” (IPC 211-212) sin sucumbir a “pasiones o prevenciones sociales, morales y políticas” (IPC 14).

[Ingresa Settembrini/Cassirer a escena. “Sus sienes (...) estaban surcadas por hilos plateados y (...) el cabello le clareaba visiblemente”, se trataba de la “presencia de un caballero” (Mann 2006: 84).]

Settembrini/Cassirer: - Otro tanto parece haber efectuado la filosofía siguiendo el decurso de la conciencia humana mediante el hilo de Ariadna de la experiencia simbólica (AF 44), el principio del simbolismo que constituye el ‘ábrete sésamo’ “que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (AF 62), “una perspectiva desde la cual consideramos *simultáneamente* como racional y simbólico todo ser y acaecer” (FFSII 316). Con aquella guía, la investigación deberá emprender la exploración del llamado mundo mítico, si es que no quiere expulsarlo fuera de sus dominios en una lucha que creyendo haber librado victoriosamente la batalla deba encontrar “en su propio seno al enemigo que creía haber derrotado definitivamente” (FFSII 13).

Settembrini/Blondel: - “tenemos natural inclinación a definirnos a nosotros mismos y a otro, es decir, a suministrar a nuestra personalidad una especie de exposición sistemática (...) [Pero] no todo es lógico en nosotros (...) nuestras tendencias tienen su *odisea*” (LPe 160-161).

Settembrini/Cassirer: - Procuraremos, sin embargo, que nuestro relato odiseico no siga “la épica homérica (...) todavía próxima al mito y a las leyendas míticas. La astucia, fuerza e inteligencia del héroe (...) su destino, son en sí mismas dones demoniaco-divinos que le son comunicados desde fuera” (FFSII 247). Será más bien como una tragedia griega “que descubre una nueva fuente del yo, oponiéndose a aquella concepción pasiva, al considerar al hombre activo y autorresponsable, convirtiéndolo así verdaderamente en sujeto ético-dramático” (FFSII 247).<sup>214</sup>

## 6. El ‘mito palingenésico’ del liberalismo *humanista*

Se comienza este apartado destacando algunos puntos centrales de la concepción de Blondel y Cassirer sobre la “conciencia mítica” o “mentalidad primitiva”, con el objetivo de comprender el lugar que otorgan al “mito” en su “fenomenología del espíritu” religioso, así como relevar aquellos tópicos que ponen juego en sus análisis de las configuraciones posteriores de la conciencia práctica en torno al problema de la libertad y el mandato. Para ello, se toman en cuenta los análisis de Cassirer en su segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1925), *Mito y lenguaje* (1925) y *Antropología filosófica* (1944), y las reflexiones de Blondel en *La mentalidad primitiva* (1926) como en algunos de sus reseñas críticas de la década del treinta en la *Revue de Métaphysique et de Morale* a las obras de Lévy-Bruhl.

A partir del eje central de la relación entre libertad y mandato se expondrán algunos lineamientos generales de los análisis de Cassirer sobre el vínculo entre el hombre y el mandato divino en el pensamiento mítico-religioso, acompañado no obstante por las consideraciones de Blondel sobre la “mentalidad primitiva”. En el marco de lo que Levinas denomina la tradición cartesiana de lo espiritual, Cassirer expone una genealogía de lo sagrado bajo el marco de su filosofía de las formas simbólicas en estrecha relación con la perspectiva durkheimiana. Levinas se refiere a dicha perspectiva, en *De la existencia al existencia*, como aquella en la que, en primer lugar, “la impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas (...) [es concebida como] el Dios ‘todavía’ impersonal, de donde saldrá un día el Dios de las religiones evolucionadas” (DEE 81) y donde “lo sagrado contrasta con el ser profano, mediante los sentimientos que provoca (...) sentimientos [que] siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto” (DEE 81). De este modo, el análisis de la evolución de la conciencia mítico-religiosa remite a un doble aspecto: por un lado, una reflexión sobre lo sagrado a través de la evolución de la representación de la divinidad en el pensamiento mítico-religioso y, por otro lado, la relación del hombre con la divinidad a través del modo de vinculación o forma de participación respecto a aquella. Este primer eje permitirá analizar a su vez la relación entre las reflexiones de Blondel y Cassirer sobre el mito, y aquellas de Levinas sobre el pensamiento “mítico” antiguo en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, o sobre el “paganismo” en sus artículos de *Paix et droit*, permitiendo determinar la posibilidad de un acercamiento entre las consideraciones levinasianas sobre lo *elemental* y la perspectiva cartesiano-neokantiana sobre

---

<sup>214</sup> E. Rudolph sostiene que la historia para Cassirer puede describirse como la contingencia dramática del uso humano constructivo y destructivo de la libertad (Rudolph 2008: 8). En referencia a la teoría cassireriana sobre la lucha de la voluntad contra el poder del mito en el desarrollo de la cultura y su particular valor ético, G. Freudenthal habla del “héroe de la Ilustración” (Freudenthal 2008: 203).

lo primitivo o mítico. Al mismo tiempo, la reconstrucción genealógica de Blondel y Cassirer sobre el desenvolvimiento del pensamiento religioso primitivo hacia las formas religiosas “evolucionadas”, en especial la tradición monoteísta judía y cristiana, servirá como un puente para considerar los análisis de Levinas sobre el espíritu de libertad que anima al judaísmo y al cristianismo en su lucha contra el resurgir de los “sentimiento elementales”.

### **La fenomenología *progresiva* del ‘espíritu religioso’: del mito al monoteísmo.**

#### I

[Settembrini/Blondel y Cassirer subirán a un pequeño estrado. Su tono pausado y pedagógico contrasta con el de Naptha/León XIII y Pío XI.]

Settembrini/Cassirer: - Retrocediendo hacia los orígenes del pensamiento primitivo, vemos el hombre y el mundo enraizado en un campo de “fuerzas místico”, una atmósfera que penetra todo y en la que todo participa... el Mana. Aún de carácter impersonal, anónimo, esta presencia inefable sobrecoge al hombre con un sentimiento de terror o admiración (ML 72, 79; FFSII 201; AF 147). En esta primera fase, “el yo se siente como sumergido en una atmósfera mítico-religiosa que siempre lo rodea y en la que vive y existe” (ML 79-80), dentro de un sentimiento o conexión *simpatética* con el mundo y la divinidad (AF 153; FFSII 227).

Settembrini/Blondel: - El primitivo obedece a estas fuerzas ocultas ahogado en una exaltación afectivo-motriz, en el que las representaciones se unen indisolublemente a los elementos afectivos y motores (MP 43-45; LSyN 543, 554-555).

Settembrini/Cassirer: - En esta fase preanimista del pensamiento mítico no existe distinción de rasgos individuales o identidad personal (AF 147-148; FFSII 220)...

Settembrini/Blondel: - “Los individuos tienen dificultad para diferenciarse y no sienten necesidad de hacerlo” (MP 42-43).

Settembrini/Cassirer: - Lo sagrado impregna la vida en su conjunto, la vida “es sentida como un todo continuo que no admite escisión ni distinción tajante (...), los límites son fluyentes y oscilantes (...), nada posee una forma definida, invariable, estática” (AF 126; FFSII 200-201).

Settembrini/Blondel: - La mentalidad primitiva se encuentra gobernada o regulada por la ley de participación (MP 53, 96)...

Settembrini/Cassirer: - por “la ley de la relación mágica, de la ‘simpatía mágica’” (FFSII 227).

Settembrini/Blondel/Cassirer: - La realidad mística de los primitivos representa una fuerza onnipresente y omniabarcante que une seres y cosas de acuerdo con un mismo poder y esencia mística (MP 52-53). En el caso de los grupos humanos, los individuos pueden participar de una misma esencia mística propia de su colectividad, una solidaridad casi orgánica, unión entre el primitivo y su grupo totémico, vínculo con otros seres, con su tierra e incluso con sus antepasados (MP

69; LSyN 559; MPLB 479). “Los tótems se convierten (...) en índices de grupos (...) que comprenden no sólo hombres, sino seres, animados o inanimados” (MP 53). En el sentir mítico y religioso existe una convicción de una “consanguinidad de todas las formas de vida”, un vínculo real y genésico entre la vida física y la existencia social, una sociedad de la vida, pero también de las generaciones, conexión que llega a ser sentida y expresada en ocasiones como identidad (AF 128-129; FFSII 221, 224; MP 71).

Settembrini/Blondel: - Los poderes místicos determinan aquello sagrado, esto es, lo “digno de respeto y de miramientos (...) puesto en un estado especial que impide aproximarse a él y tocarle” (MP 113). El destino del hombre primitivo está regido por fuerzas ocultas a las que teme o respeta, “y ese temor y ese respeto inspiran todas las maneras de sentir, de pensar y de proceder” (MP 114).

Settembrini/Cassirer: - El sistema tabú representa una incipiente separación de una dimensión impura, distinguida de las cosas corrientes, profanas e inocuas. No obstante, ello no implica aún una discriminación moral o un juicio ético, pues en esta dimensión se mezcla lo sagrado y lo abominable (AF 158-159) no es la presencia de un poder personal cuyo mandato se efectúe a la distancia y permita la libre elección, sino por el contrario una fuerza cuya transmisibilidad se asemeja al de una infección, que sólo puede ser combatido “por medios puramente físicos y externos” (AF 160; FFSII 247-248). En el sistema tabú no existe responsabilidad individual, la relación con lo sagrado es semejante a la relación con una fuerza física (AF 160; FFSII 280).

Settembrini/Blondel: - El mal se comprende como una desgracia, “una maldición pronunciada por las potencias místicas (...) manifestación de la cólera de lo invisible” (MP 110-111). La desgracia anuncia lo impuro y el peligro del contagio, convirtiendo “la desdicha ajena [asimismo] en un peligro social contra el que es necesario prevenirse y defenderse” (MP 111). Se trata de conjurar la desgracia entonces como se conjura una peste, lo impuro (LSyN 547-549)<sup>215</sup>.

Se despliegan así en los análisis de Blondel y Cassirer algunos tópicos compartidos respecto a la mentalidad primitiva o la conciencia mítica sobre el problema de la libertad y el mandato: la perspectiva de la divinidad como una fuerza *anónima* e indeterminada que impregna el mundo en su conjunto; el ahogamiento en una realidad o atmósfera mística omnicomprensiva a partir de una *participación* afectivo-motriz o conexión *simpatética* con la realidad; la aceptación de una *identidad mística* colectiva que absorbe al individuo en el grupo, en una unión sobrenatural del grupo al suelo y a los antepasados; el destino propio sometido a lo sagrado como lo digno de respeto y temor, esto es, a una fuerza mística bienhechora o nefasta que penetra y emana de seres y cosas; y la concepción del mal como una desgracia o infortunio,

---

<sup>215</sup> En este breve relevamiento de algunos de los rasgos adscriptos por Blondel y Cassirer a la “conciencia mítica” o “mentalidad primitiva” se excluyen, sin embargo, dos aspectos centrales de la caracterización del mito: la leyenda y el rito (Lofts 1997: 62).

como la presencia de lo impuro y susceptible de contagio. Estas notas distintivas del pensamiento mítico o primitivo encuentran resonancias en los análisis levinasianos sobre el resurgir de los “sentimientos elementales” o del “paganismo” en la filosofía del hitlerismo, a partir de los ejes del tiempo, el cuerpo y el mundo<sup>216</sup>:

Castorp/Levinas: - “La historia (...) pesa sobre su destino (...) [es] la tragedia de la inamovilidad de un pasado imborrable que condena a la iniciativa a no ser más que una continuación (...) [un] pasado extranjero y brutal que pesa como una maldición” (AFH 8-9). La situación en la cual se haya remachado este tipo de hombre constituye así el fondo mismo de su ser (AFH 16). Existe en él un “sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo (...) [y] toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento” (AFH 16). “La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo (...) con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve más que un *objeto* de la vida espiritual, se vuelve el corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado, a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo” (AFH 16-17) no son “problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre” (AFH 17) sino que pesan como un destino. El “paganismo” se caracteriza asimismo por la impotencia radical de salir del mundo, de transgredir los límites de ese mundo, el cual experimentado como “eterno” regula sus acciones y destino (LAM 7), en una suerte de “encadenamiento” a aquel (LEA 4). De modo que “la esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento (...) ser uno mismo (...) es, sobre todo, aceptar este encadenamiento” (AFH 17).

Pero resulta necesario detenerse brevemente en la noción de “participación” a la que recurren Blondel y Cassirer, legada del antropólogo Lévy-Bruhl, para describir la ley que gobierna la mentalidad primitiva, la cual se halla próxima a la noción levinasiana de un “encadenamiento” (*enchaînement*) o “estar remachado” (*être rivé*) al ser. El concepto de “participación” parece expresar la posibilidad de una indistinción o indeterminación que remacha al sujeto y disuelve todo poder personal. Describe una experiencia límite respecto de la libertad del hombre, una modalidad refractaria a todo esquema representativo. Nuevamente la problemática de una heterogeneidad radical del pensamiento primitivo acecha las reflexiones y aproximación al mundo mítico.<sup>217</sup> Sin embargo, Blondel y Cassirer adaptan esta “ley de participación” al modelo de la “representación colectiva” y de “las formas simbólicas” respectivamente, lo que impide suponer una experiencia irreversible y absolutamente allende a toda representación. La

---

<sup>216</sup> Cabe recordar que en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas contrapone la tradición europea occidental, desde el judaísmo al marxismo, y la nueva filosofía *elemental* del hitlerismo, a partir de dos ejes de análisis, el tiempo y la corporalidad (Abensour 2006: 63), mientras que en sus textos de *Paix et droit* referidos al “paganismo” hitleriano hace especial énfasis en la relación con el mundo.

<sup>217</sup> Los análisis de Blondel y Cassirer dejan entrever así una cierta distinción entre el pensamiento “mítico” y la conciencia de las “religiones evolucionadas”, a través del proceso de separación del sujeto respecto de lo sagrado y el advenimiento consecuente de una agencia personal.

relación entre libertad y mandato en el pensamiento religioso se expresa en una concepción genealógica dinámica de la relación del hombre con la divinidad, dentro de un esquema progresivo de la conciencia en el que el “yugo” de la participación mística puede ser trascendido hacia una relación ética personal con el Dios en las llamadas religiones “evolucionadas”. Pues como afirma Cassirer: “no hay ninguna manifestación del espíritu religioso, por ‘primitiva’ que sea, en el cual no puede identificarse ya (...) la *tendencia* a la separación, a una ‘crisis’ futura que se llevará a cabo en él” (FFSII 311); “el mito es, desde sus comienzos, religión potencial” (AF 135).<sup>218</sup>

## II

Así los análisis de Cassirer recuperan la *progresión* del “espíritu religioso” desde un “punto de partida” (*terminus a quo*) hasta un “punto de llegada” (*terminus ad quem*) (Gordon 2012: 117): desde la participación simpatética del hombre en el todo sagrado anónimo e indeterminado, relación con una fuerza (sobre)natural mediante un sentido mágico, hasta la relación del individuo con el dios personal, relación con una fuerza moral mediante un sentido ético; de la simpatía primitiva con el todo como participación emotiva y mística, a la distinción del sentimiento de una comunidad ética racional en las religiones “evolucionadas”; del papel del hombre primitivo y su creciente pasividad en el tabuismo, independientemente de su papel activo en los ritos mágicos externos, al papel moral activo del hombre, su conciencia de los designios o providencia divina como guía para la acción ética.

Esta descripción del desenvolvimiento de la conciencia religiosa refleja la concepción general de “la cultura humana (...) [como] el proceso de la progresiva autoliberación del hombre” (AF 333-334). Cassirer pone especial énfasis en la necesidad de comprender este proceso de autoliberación como un desenvolvimiento dinámico y continuo del pensamiento mítico y religioso y no, por el contrario, como el producto de una ruptura entre órdenes heterogéneos (AF 155-156). La dialéctica del espíritu religioso no se desarrolla por revoluciones o saltos abruptos sino por un despliegue progresivo que no se halla exento de obstáculos. En relación con este último punto, resulta necesario recordar un elemento central de los análisis de Cassirer: el desenvolvimiento de la conciencia religiosa no supone un abandono o superación definitiva del mito.<sup>219</sup> El “retorno del mito” constituye una posibilidad inherente e inevitable en el progreso del pensamiento religioso, como así también en las distintas expresiones de la cultura y formas de simbolización<sup>220</sup> (TMPM 246).

---

<sup>218</sup> Como recuerda Lofts, en el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* Cassirer reconoce que en el corazón de la conciencia mítica se encuentra la condición inmanente de su futura superación hacia la perspectiva “auténticamente” religiosa (Lofts 1997: 75). En términos dialécticos, existiría ya en el interior de la conciencia mítica la forma de una contradicción implícita (Lofts 1997: 85).

<sup>219</sup> En “Myth in Primitive Psychology” de 1926, Malinowski sostenía asimismo, en su particular recepción del pensamiento de Durkheim y Lévy-Bruhl, que el mito no sólo era el centro de la cultura primitiva sino un ingrediente indispensable de toda cultura (Gordon 2005: 138).

<sup>220</sup> Lofts sostiene que el mito en Cassirer debe ser comprendido como una dimensión estructural *permanente* del espíritu (Lofts 1997: 55).

Settembrini/Cassirer: - He aquí que un “cambio religioso de sentido” (AF 162) se produce en la conciencia mítico- religiosa. Poco a poco el dios anónimo dará lugar al *dios personal* del monoteísmo (AF 148; FFSII 256; ML 83-84, 88), frente al cual el hombre encontrará “un poder positivo, no de inhibición sino de inspiración y aspiración” (AF 164). Uno de los puntos fundamentales de este pasaje se expresa en la transformación del sentimiento de participación en el todo sagrado. Si bien “la creencia en la simpatía del todo es uno de los fundamentos más firmes de la religión misma, (...) la simpatía religiosa es de género distinto que la simpatía mítico-religiosa; proporciona finalidad a un nuevo sentimiento, el de individualidad” (AF 147; FFSII 306). Allí encontramos por primera vez la antinomia entre la divinidad y el *individuo* (ML 82; AF 147).

Si la tabuización dejaba poco espacio a la iniciativa humana porque se basaba principalmente en un sistema de prohibiciones que hundía de a poco al hombre en una completa pasividad (AF 163-164), la nueva conciencia religiosa conduce al hombre en otra dirección. Las religiones más evolucionadas no pudieron ignorar o suprimir los ritos y reglas primitivas sino que debieron encontrar nuevos motivos tras los antiguos tabús materiales (AF 151; FFSII 301). El hombre ya no se enfrenta con lo sagrado como ante una fuerza física hostil, a la que debe combatir mediante ritos mágicos externos, sino que esta fuerza impersonal adquiere un nuevo carácter. La divinidad no es un poder impersonal amenazante, una fuerza física hostil, sino una *fuerza moral* (AF 153; FFSII 297). El mundo del mito, con su representación de una lucha de fuerzas múltiples o poderes en pugna, se convierte en las religiones superiores en un drama producto de fuerzas morales, aglutinado en torno al problema del bien y del mal (AF 152; FFSII 297). Incluso la naturaleza, con sus leyes y legitimidad, demuestra la sabiduría del creador: un “orden universal, eterno, inviolable, gobierna el mundo” (AF 153), el mundo es preservado por la fuerza de Dios y pasa a formar parte del gran drama moral (AF 153). Ya en “la filosofía estoica el concepto de una providencia universal (...) que gobierna el mundo y lo dirige hacia su meta es central, y en ella el hombre, como ser consciente y racional, tiene que trabajar por los fines de la Providencia” (AF 155).

Si el hombre en el mundo primitivo se hallaba gobernado por una atmósfera fundamentalmente emotiva, enraizado en un campo de fuerzas místico, la nueva configuración del pensamiento religioso le otorga al hombre un *papel activo* que desempeñar en el *drama moral* (AF 153); “posee el poder y la libertad para escoger entre la verdad y la mentira, entre la justicia y la iniquidad, entre el bien y el mal; es responsable de la elección moral que hace y por consiguiente de sus acciones” (AF 154). Teniendo por fin la justicia, los hombres se alían con la divinidad y se constituyen en miembros de un grupo justo (AF 154). Una “*simpatía ética universal* logra la victoria en la religión monoteísta sobre el sentimiento primitivo de una solidaridad natural o mágica de la vida” (AF 155)<sup>221</sup>. Surge así un nuevo ideal

---

<sup>221</sup> Énfasis del autor.



positivo de libertad humana, aquel de las “las religiones éticas superiores, la de los profetas de Israel, el zoroastrismo, el cristianismo” (AF 165).

### III

Con referencia al núcleo problemático del antisemitismo, la caracterización de lo mítico y su distinción de la religión monoteísta en la dialéctica progresiva del espíritu, por parte de la genealogía republicana de Blondel y Cassirer, permite vislumbrar una valencia positiva de la tradición judía frente al antisemitismo nacionalsocialista. La idealización monoteísta de lo divino, a través de la “Idea de Dios” y el establecimiento de la relación ética del hombre con su mandato, puede ser leído como una explicación celebratoria del “asalto” monoteísta sobre el mito frente a su valoración política negativa por parte del nazismo, cuyo antisemitismo Cassirer caracterizaría más tarde como la venganza del mito contra aquellos que habrían traído la primera religión anti-mítica en el mundo (Gordon 2012: 245), la primera religión puramente ética (JMPM<sub>1</sub> 117).<sup>222</sup> Bajo esta perspectiva, el judaísmo inaugura una tradición religiosa que enfrentándose al mito porta un significado liberador dentro de la tradición europea.

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas se refiere al “espíritu de libertad” que anima al judaísmo y al cristianismo por oposición a la religión griega antigua tomando como eje central el problema de la historia o el *tiempo*. Contra “la tragedia de la inamovilidad de un pasado imborrable que condena la iniciativa a no ser más que una continuación” (AFH 8-9), contra “el sentimiento humillante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo [que] engendra todo lo trágico de la *Moirá* griega” (AFH 9), Levinas rescata la concepción existencial del tiempo propia del judaísmo y el cristianismo. El elemento mítico de la Grecia antigua se expresa aquí a través de la noción de *destino*, en las cadenas de un tiempo sin verdadero presente, de un tiempo irreversible e irreparable que remacha al hombre a “la opresión de un pasado extranjero y brutal como una maldición” (AFH 9). La participación en el tiempo eterno e irremisible del destino en tanto símbolo del pensamiento trágico antiguo puede ser interpretada en el análisis levinasiano como la traducción en clave fenomenológica del pensamiento mítico descrito por Blondel y Cassirer. En este caso, el concepto de “lo mítico” se reduce sin embargo a la cultura trágica antigua y se mide y analiza bajo el patrón del “tiempo, condición de la existencia humana” (AFH 8). La noción de *destino* como centro de la concepción existencial del pensamiento griego de la Antigüedad concentra

---

<sup>222</sup> Cassirer afirma, años más tarde, que la nueva concepción religiosa del judaísmo no sólo supone el fin del *antropomorfismo* divino, que conduciría a la “idolatría”, sino también del nacionalismo, en tanto deificación de las naciones, e incluso, en relación al aspecto central del “rito”, la abrogación de los sacrificios humanos, que tendría como finalidad confirmar y fortalecer la “consanguinidad” entre los miembros de la tribu y su Dios y resaltar la “marca” consanguínea de quienes transgreden o violan ciertos tabús, en el despunte de una relación “ética” con la divinidad y de una responsabilidad moral *individual* que no es incompatible con el ideal de una “paz universal”; reivindicación cassireriana del judaísmo en su lucha contra el pensamiento mítico moderno del nacionalsocialismo, su concepción de la comunidad, la nación y la raza, y su perspectiva demonológica del judío, como un nuevo “chivo expiatorio” (JMPM<sub>1</sub> 117-118, 120-121, 124-125).

aquí la significación histórico-existencial *mítica* frente a la tradición judía y cristiana. El judaísmo, por un lado, expresa su carácter palingenésico o liberador a través de las figuras del remordimiento, el arrepentimiento y el perdón, descripción de “los diferentes aspectos de la *teshuvá*, acto del ‘retorno’, que tiene un lugar central en el ritual y la liturgia de las fiestas del Nuevo Año judío” (Hansel 2006: 31); mediante la *teshuvá* “el tiempo pierde su irreversibilidad misma” (AFH 9). El cristianismo, por su parte, opone a la tragedia griega el drama místico de la Cruz y la liberación de cada día por la Eucaristía como promesa salvífica de recomenzar lo definitivo, en “un pasado siempre en juego, siempre vuelto a poner en cuestión” (AFH 9). Proclama así la libertad del alma “como un poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse” de las cadenas del tiempo, de desgarrar “los lechos profundos de la existencia natural”, de rescindir el contrato por el cual se ha comprometido; poder de renovación que da al alma una naturaleza nouménica (AFH 10). La contraposición de Levinas entre el carácter destinal de la concepción trágica griega de la existencia humana y el mensaje salvífico o liberador del judaísmo y el cristianismo bajo el símbolo del alma como un poder positivo de liberarse “de *lo que ha sido*, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido” (AFH 11), parece traducir en clave ontológico-existencial el pasaje de las religiones primitivas a las religiones “evolucionadas” descrito por Blondel y Cassirer, desde la participación mística hacia el surgimiento de un poder “personal” como ruptura o *clivage* existencial.<sup>223</sup> Ruptura frente a la participación o remachamiento trágico al tiempo, al mundo, al ser.

En su artículo de 1934 Levinas propone como segundo eje de análisis la cuestión del *cuerpo*. Este modo de acercamiento parece nuevamente traducir fenomenológico-existencialmente la amenaza de lo elemental “primitivo” sugerida por Blondel y Cassirer. El carácter elemental se manifiesta aquí en el sentimiento de identidad respecto del propio cuerpo. Este sentimiento de identidad entre el yo y la dimensión corporal puede vincularse con las reflexiones precedentes sobre la participación *simpatética* del “primitivo” en una atmósfera mística. Frente a este sentimiento de identidad se encuentra, sostiene Levinas, el “sentimiento de la eterna extrañeza del cuerpo respecto de nosotros (...) que ha alimentado al cristianismo y al liberalismo moderno” (AFH 14), y que la interpretación tradicional desde Sócrates comprende como un objeto del mundo exterior, un obstáculo que deber ser sobrellevado. En la genealogía de Blondel y Cassirer la conexión simpatética con el todo es superada por la separación del yo respecto de la atmósfera mística, compartiendo así la interpretación clásica que relega a un nivel inferior este sentimiento de identidad respecto de la propia dimensión corporal (AFH 14-15). Sin embargo, Levinas reconoce que el carácter elemental del cuerpo no sólo puede ser interpretado como aquello que “ejerce (...) dominio sobre nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad” (AFH 15) y que la tradición de Occidente ha sabido reducir como

---

<sup>223</sup> El énfasis de Levinas en el poder personal del alma como símbolo del mensaje salvífico judeo-cristiano parece tender un puente hacia las concepciones coetáneas del “personalismo católico” y su defensa de la “persona” frente al avance de los movimientos “totalitarios”. Sin embargo, el pensamiento de los diferentes representantes de dicha corriente lejos está de abonar un suelo en común. Antes de acreditar una hipótesis semejante (Caygill 2001: 32; Rossi 2015: 173) resulta imprescindible una indagación del significado que adquiere la noción misma de “persona” en los autores “personalistas”, como así también los compromisos ético-políticos derivados de sus particulares perspectivas palingenésicas, algo que excede los objetivos de la presente tesis.

un hecho bruto y grosero que debe superarse, sino “que puede subsistir el sentimiento de su originalidad irreductible y el deseo de mantener su pureza” (AFH 16). Desde esta perspectiva, “el cuerpo no es sólo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: su *adherencia al yo vale por sí misma*. Es una adherencia de la cual *no se escapa* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior” (AFH 16). El retorno de lo primitivo se expresa aquí como una reivindicación del sentimiento de identidad con el propio cuerpo, y como un llamado a la “espiritualidad concreta” del hombre, de carácter ontológico-existencial e irreductible a cualquier oposición o dualidad de un espíritu libre que se debate contra tal encadenamiento (AFH 16). Concepción verdaderamente opuesta a la noción europea del hombre que, según Levinas, sitúa dicho encadenamiento en “el fondo mismo de su ser” (AFH 14).

En sus artículos de *Paix et droit*, Levinas analiza el sentimiento propio del “paganismo”<sup>224</sup> a partir su *relación con el mundo*, en una peculiar traducción de la “participación mística” propuesta por Blondel y Cassirer. El paganismo es caracterizado como una impotencia radical de salir del mundo, una complacencia en el estar “encerrado” y bien “asentado” en él, mundo penetrado a su vez por espíritus y dioses que regulan las acciones y destino del hombre (LAM 7). Aquel supone un “encadenamiento al mundo” (LEA 4), una complacencia en la condición natural, la “aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en su naturaleza”<sup>225</sup>. Este movimiento de beatificación del mundo se comprende asimismo como un “culto del poder”, la auto-legitimación de la fuerza en tanto fuerza (AMP 6). El filósofo francés define así la trascendencia propia del “paganismo” como un movimiento de autoafirmación y autobeatificación de lo real como *fuerza* en la que el hombre se halla encadenado. Levinas amplía la categoría de “participación” adscripta por Blondel y Cassirer al mundo mítico a un modo particular de ser en el mundo o, en otras palabras, a la relación con el mundo como un modo de “arraigo” complaciente al mismo en tanto fuerza. Frente a ello, Levinas recupera entonces el “sentimiento de extrañeza” propio de la Iglesia e “Israel”, su “inquietud” o “preocupación” en relación con un mundo que parece inquebrantable, sólido y eterno (LAM 7; LEA 4). Es la “locura o fe de Israel” (LAM 7; AMP 3), la vocación de “extranjería” de la Iglesia e “Israel” respecto de la complacencia en el mundo que es puesta constantemente en juego y cuestión (LEA 4), el desprendimiento del encadenamiento a lo real que comunica al mismo tiempo la impaciencia y preocupación por el bien (LEA 4), la separación de la dignidad humana del culto a la potencia y el éxito (AMP 4). Levinas distingue así el sentido positivo del “antipaganismo” judío: contra la beatificación o apoteosis del mundo y de lo real, el sentimiento de “extranjería” y puesta en cuestión del mundo a partir de una trascendencia signada por la “inquietud” por el bien. Es el sentido de la “diáspora” judía definida por el filósofo francés como el llamado a una “resignación activa”, esto es, la convocatoria a un renunciamiento por parte del judaísmo a su “lugar bajo el sol” en el mundo y su colaboración con los pueblos a los que los une un pasado en común (LIRA 4).

---

<sup>224</sup> Levinas analiza el “paganismo” a la luz del fenómeno nacionalsocialista y, en este sentido, en su carácter fundamentalmente *moderno*.

<sup>225</sup> “(...) aspiration du monde à sa propre apothèse, à sa béatification dans la nature” (LEA 4).

#### IV

La genealogía de Blondel y Cassirer y en un sentido análogo las reflexiones del propio Levinas,<sup>226</sup> conservan aún la perspectiva tradicional según la cual el mundo *elemental* mítico es superado en el marco del desenvolvimiento de la conciencia universal por parte del judaísmo<sup>227</sup> y el cristianismo. Se establece así una distancia entre el mundo llamado primitivo y la tradición judeo-cristiana y su valoración positiva como alejamiento del “yugo” que impone la participación *mística* en el todo.

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y en el marco de su convocatoria a luchar contra el resurgimiento de la filosofía *elemental* del nazismo, el énfasis en la contraposición y distanciamiento respecto del mundo trágico antiguo parece otorgar en principio un carácter “externo” al peligro que acecha a la tradición monoteísta europea. En sus textos de *Paix et droit* esta valencia de lo elemental se revela en la figura de la persecución de cristianos y judíos por parte del neopaganismo hitleriano. Sin embargo, en los análisis de Blondel y Cassirer “lo mítico” adquiere los rasgos de una figura inherente al propio desenvolvimiento de la conciencia religiosa. Desde esta perspectiva, la tradición judeo-cristiana no representaría una superación definitiva del mito pues el peligro del “retorno de lo primitivo” resulta inseparable de su propia constitución y el estudio del mito se extiende más allá de una indagación sobre una etapa o época concluida. Lo mítico adquiere un significado extensivo que alcanza incluso a las religiones evolucionadas, posibilitando un patrón de juicio sobre la propia tradición cristiana y judía.

Furio Jesi recuerda cómo el proceso de constitución de la categoría extensiva de un “tiempo mitológico”<sup>228</sup>, bajo el signo de lo primitivo, arrastra consecuencias para la propia tradición judeo-cristiana: “Se acaba así por reconocer en el mito y en la mitología un aspecto característico de religiones más o menos ‘primitivas’, en alguna medida ‘inferiores’, y coherentemente se llega a acusar a las religiones ‘no primitivas’, ‘superiores’, de la conservación de rasgos mitológicos” (Jesi 1976: 115). Lo *elemental* primitivo se anuncia entonces bajo el signo de la *posesión*: “los componentes o las categorías mitológicas de una religión aparecen como rasgos o supervivencia de pensamientos o experiencias ‘primitivos’” (Jesi 1976: 115). En algunos ambientes del cristianismo, sostiene Jesi, esta perspectiva de una supervivencia de los rasgos mitológicos como un elemento inactual, desemboca en una “larga serie de tentativas de hermenéutica bíblica desmitologizante”. Pero esta tendencia “desmitologizadora” puede efectuarse asimismo desde sectores no esencialmente devotos, y

---

<sup>226</sup> Levinas conserva aún aquella perspectiva tradicional que asume el carácter progresivo del pensamiento religioso desde las denominadas “religiones primitivas” de los dioses míticos impersonales y anónimos hacia la trascendencia del Dios personal de las religiones “evolucionadas” monoteístas (Barash 2014: 146).

<sup>227</sup> Así, en “Judaism and the Modern Political Myth” (1944), Cassirer destaca la nueva fuente de la vida e inspiración religiosa del “pensamiento ético” judío respecto del pensamiento mítico (JMPPM<sub>1</sub> 117).

<sup>228</sup> “Tiempo mitológico” que supone, asimismo, una “primitivización” de las denominadas sociedades “inferiores” no occidentales.

bajo una perspectiva radicalmente divergente, a partir de una crítica de la pervivencia “mítica” en las religiones “superiores” por medio de una genealogía racional del desenvolvimiento de la conciencia universal, como es el caso de Blondel y Cassirer<sup>229</sup>.

Settembrini/Cassirer: - Pero no creamos, sin embargo, que la conciencia ha superado definitivamente el poder del mito. “En el curso de su historia la religión permanece indisolublemente conectada e impregnada con elementos míticos” (AF 135). “También el Cristianismo libra esta lucha a lo largo de toda su evolución<sup>230</sup>: la lucha por su propia y peculiar determinación de la ‘realidad’ religiosa. Aquí el desligamiento respecto del mundo de las imágenes mitológicas parece más difícil, porque ciertas intuiciones mitológicas están tan profundamente enclavadas en sus propias doctrinas fundamentales, en su contenido dogmático, que no pueden ser alejadas sin poner en peligro este mismo contenido” (FFSII 303)<sup>231</sup>. No olvidemos que así “como en la creencia mítica en el alma el muerto todavía es y actúa como sombra, también el mundo de las imágenes mitológicas” (FFSII 300)... ¡“Autoctonismo” mitológico tenido y sostenido por el Cristianismo donde reside gran parte de su fuerza histórica (FFSII 305)!... “sigue dando pruebas de su antiguo poder, aun cuando sean negados su ser y realidad en nombre de la verdad religiosa. También aquí, como ocurre en la evolución de todas las ‘formas simbólicas’, luz y sombra van juntas” (FFSII 300).<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Los análisis o reflexiones de Cassirer sobre el “judaísmo” no niegan el carácter *prescriptivo* de su genealogía mítico-religiosa pero suponen una distinción entre los “ideales” que guían esta reconstrucción, el “hilo de Ariadna” que debe acompañar toda investigación, de la “mitificación” del relato genealógico. El filósofo no desconoce el poder del mito en el judaísmo pero asume cierto patrón de juicio “ilustrado” en su lectura del desenvolvimiento de la conciencia universal, que J. Mali reconoce como propia de la *Aufklärung* judía alemana (Mali 2008: 157). En este sentido, Cassirer asume la tradición que guía su investigación filosófico-histórica, en contraste con una pretendida comprensión “desinteresada” del poder del mito y del pluralismo cultural.

<sup>230</sup> En el mismo sentido, Cassirer reconoce el cambio paulatino de la concepción religiosa judía en su distinción del pensamiento mítico (JMPM<sub>1</sub> 122), proceso que no debe concebirse como un salto abrupto entre órdenes heterogéneos.

<sup>231</sup> Cassirer no ignora, a diferencia de lo que sostiene J. Mali (Mali 2008: 145), las formas más altas de manifestaciones mitopoiéticas religiosas, como las visiones, eventos y figuras bíblicas, que fueron mayormente creadas y todavía sostienen las formas estéticas y normas éticas fundamentales de la civilización occidental. Su particular perspectiva dialéctica (kantiano-hegeliana) de los caminos de liberación de la conciencia práctica, como el carácter “prospectivo” de sus análisis filosófico-históricos, supone un reconocimiento del trabajo constante *sobre* el mito en el desenvolvimiento de la cultura.

<sup>232</sup> La remisión al discurso de León XIII y Pío XI, desplegado en el capítulo previo, resulta evidente. La convocatoria orgánico-espiritual de ambos pontífices a un proceso palingenésico o de liberación asentada en un esquema apocalíptico y milenarista bajo la metáfora de la peste como hilo conductor otorgaba a la imagen “liberadora” de la Cruz las connotaciones “míticas” descritas anteriormente por Blondel y Cassirer.

La amenaza *elemental* que se pretende conjurar se cierne bajo la doble figura de la persecución y la posesión. Así como en Blondel y Cassirer el “retorno de lo primitivo” se presenta como una posibilidad inherente al desenvolvimiento de la conciencia religiosa, la traducción en clave fenomenológico-existencial del retorno de lo elemental y su afrenta a la civilización judeo-cristiana por parte de Levinas encuentra, de igual modo, un significado y patrón de juicio interno a la propia tradición que revela el carácter prescriptivo de su genealogía.

En “L’actualité de Maïmonïde” (1935), Levinas convoca a la conciencia judía moderna abrumada por la amenaza hitleriana, por la “barbarie instalada en el corazón de Europa”, a un retorno a las fuentes originarias de su inspiración, para recuperar su dignidad, su valor, su misión (LAM 6-7). A través de este homenaje a Maimónides Levinas pretende recuperar el valor filosófico de esta figura haciéndola partícipe de las preocupaciones actuales (LAM 6). El pensamiento del filósofo medieval adquiere entonces un carácter prospectivo para el judaísmo moderno, una invitación que señala al mismo tiempo un “deber ser”. En este homenaje Maimónides se transforma en una figura alegórica de la relación entre fe y razón. Nutrido por la filosofía aristotélica, afirma Levinas, Maimónides habría aportado “en el examen de los textos sagrados [de su *Guía de perplejos*] más prudencia que éxtasis, más lógica que entusiasmo, más gramática que mística. En una época donde la fe se respiraba con el aire, ese teólogo sutil para quienes los temas de la ciencia rabínica no tenían secretos, se niega a toda creencia espontánea”<sup>233</sup>. Levinas sentencia a continuación: “El gusto del misterio falta terriblemente en Maimónides”<sup>234</sup>. No es posible detenerse aquí en el complejo entramado significativo y las posibles derivaciones semánticas que adquiere esta sentencia en tanto patrón de juicio interno a la tradición judía. A través de Maimónides, empero, Levinas desliza una posible “genealogía de la libertad” en el pensamiento judío frente a la reivindicación de inspiraciones “místicas” que permite acercar sus reflexiones a las de Blondel y, especialmente, de Cassirer sobre el “retorno de lo primitivo” inherente a las religiones “evolucionadas”. Aún más, en este artículo el filósofo francés no sólo encuentra en el pensamiento de Maimónides un adversario de la “atmósfera mística” que impregna a la propia tradición, sino también un precursor del pensamiento moderno kantiano, trazando las coordenadas del humanismo liberal o de la tradición cartesiano-neokantiana de lo espiritual descrita en su artículo de 1933.<sup>235</sup> Si la filosofía aristotélica le habría servido al pensador medieval para despejar el falso gusto por el misterio, sus reflexiones sobre la creación habrían desembocado, según Levinas,

---

<sup>233</sup> “à l’examen des textes sacrés (...) plus de prudence que d’extase, plus de logique que d’enthousiasme, plus de grammaire que de mystique. A une époque où la foi se respirait avec l’air, ce théologien subtil pour qui les données de la science rabbinique n’avaient pas de secrets, se refuse à toute croyance spontanée” (LAM 6).

<sup>234</sup> “Le goût du mystère manque terriblement à Maïmonide” (LAM 6).

<sup>235</sup> En el sugerente análisis levinasiano de la figura de Maimónides es posible advertir los trazos y peculiar traducción de la doble figura de Aristóteles y San Pablo en la “religión positiva” comtiana, a la que se volverá más adelante en esta tesis cuando se analice el “retorno del mito” en el siglo diecinueve a partir de las reflexiones de Cassirer y, especialmente, de Blondel.

en una concepción de la trascendencia que preanunciaba seis siglos antes la *Crítica de la Razón Pura* (LAM 7). Esta inusitada interpretación sirve, no obstante, para advertir el doble carácter de la empresa “desmitologizadora” que supone la lucha contra el retorno de la elementalidad “mítica” como amenaza externa e intestina a la propia tradición monoteísta, en el marco de una convocatoria y alianza con la tradición moderna ilustrada frente a la *barbarie* nacionalsocialista. Alianza que, sin embargo, no está exenta de tensiones y cuestionamientos por parte de Levinas al legado del liberalismo ilustrado, derivados de su propio retorno y comprensión de las fuentes e intuición originarias de la espiritualidad judía.<sup>236</sup>

Resulta necesario retomar, sin embargo, la consideración genealógica del mito propuesta por Cassirer desde su perspectiva histórico-fenomenológica y en su doble carácter de etapa y figura. Si bien la conciencia mítica parece representar un yugo y coacción para la libertad del hombre, “entraña ya la posibilidad de un proceso de liberación espiritual que tiene lugar al pasar del nivel de la cosmovisión *mágico-mítica* al nivel de la cosmovisión propiamente *religiosa*” (FFSII 46). De esta forma, el pensamiento mítico contiene la condición inmanente de su liberación dentro de una dialéctica más amplia de sujeción y liberación (FFSII 46). En un sentido análogo, Blondel sostiene que el mito contiene en estado embrionario e indiferenciado todo aquello que constituirá la religión (MPLB 482).

La conciencia mítico-religiosa sólo representa una fase inicial en el desenvolvimiento del pensamiento religioso, pero “el retorno de lo primitivo” es igualmente una posibilidad inherente al mismo que se manifiesta de maneras disímiles. Así el sentido de la “regresión” del pensamiento primitivo no puede separarse tampoco de una fenomenología progresiva del espíritu religioso. La amenaza de los poderes del estigma y del encanto que obstaculizan el proceso de autoliberación del hombre debe ser analizada en sus diferentes etapas y formas de manifestación. En el próximo apartado se intentará comprender la transfiguración que sufre la conciencia religiosa en la época moderna, en particular en la relación entre libertad y mandato, y el peligro siempre latente de la “tiranía de la afectividad”. Ello conducirá, a su vez, a uno de los nudos problemáticos propuestos en la presente tesis: el lugar de la Modernidad en el discurso palingenésico republicano, a partir de los análisis de Cassirer y Blondel.

---

<sup>236</sup> Prueba de ello puede encontrarse en “L’inspiration religieuse de l’Alliance” (1935) donde Levinas sugiere una crítica al proceso decimonónico de secularización, al ideal de “asimilación racional”, advirtiendo: “A une époque où les principes de 89 pénétraient dans la vie politique et morale des peuples et acquéraient l’évidence de lieux communs, l’assimilation passait pour une solution facile. Elle apparaissait comme une renoncement sans sacrifice, comme un abandon sans grandeur, comme une confortable pauvreté. L’identification du judaïsme avec une religion n’était-elle pas dans cet irrégulier XIX siècle une invitation à rompre un lien de plus et à dissimuler sous une formule commode un affranchissement à l’égard d’un ordre spirituel qui ne devait jouer aucun rôle actif dans la vie des individus?” (LIRA 4) [“En una época donde los principios del 89 penetraban en la vida política y moral de los pueblos y adquirían la evidencia de lugares comunes, la asimilación era considerada una solución fácil. Aparecía como una renuncia sin sacrificio, como un abandono sin grandeza, como una confortable pobreza. ¿La identificación del judaísmo con una religión no era en ese irreligioso siglo XIX una invitación a romper un eslabón más y a disimular bajo una fórmula cómoda una liberación con respecto a un orden espiritual que no debía desempeñar [ya] ningún rol activo en la vida de las personas?”]

### Del monoteísmo a la *Modernidad*.

Si el paso del pensamiento mítico-religioso a la conciencia de las religiones monoteístas “superiores” y su concepción de una comunidad ética universal habría significado un progreso en el proceso de liberación del espíritu, según la genealogía Cassirer, el comienzo de la época moderna se enfrenta nuevamente con la amenaza de los poderes del encanto y del estigma. En los próximos párrafos se despliega la primera etapa de esta aventura “odiseica” que tiene como primer escenario “El humanismo pelagiano contra el agustinismo: Erasmo y Lutero” (I). A éste le siguen otras escenas o representaciones del “retorno del mito” en la época moderna en el marco del desenvolvimiento de la conciencia práctica universal: “Pascal y una atmósfera trágica de decadencia y desesperanza” (II); “El Renacimiento entre fe y saber o cómo desatar el ‘nudo gordiano’” (III), “Del mandato divino a la fuente del mandato civil. Sócrates contra Trasímaco” (IV); “El desplazamiento entre fe y saber: Rousseau y una solución al nudo gordiano” (V); “Rousseau contra el optimismo eudemonista” (VI); “Rousseau y la ‘caída’ en la sociedad” (VII); “La lectura *kantiana* de Rousseau: sociedad y comunidad” (VIII); “La lectura *romántica* de Rousseau” (IX); “La lectura *socialista* de Rousseau” (X); “El positivismo y la ‘vida social’” (XI); “El *positivismo* de la sociología francesa: otra solución al nudo gordiano” (XII); “Del romanticismo a las ‘filosofías de la vida’” (XIII).

#### I

En *Filosofía de la Ilustración* de 1932, Cassirer analiza dos obstáculos que debió afrontar el pensamiento moderno, “el dogma del pecado original y el problema de la teodicea” (FI 159), que provienen ambos de la tradición inaugurada por San Agustín, y su opuesta constituida por el pelagianismo.

Castorp/Levinas: - “La salvación que el cristianismo quiere aportar vale por la promesa de recomenzar lo definitivo (...) De ahí que el cristianismo proclame la libertad (...) El hombre conserva la posibilidad- sobrenatural, claro (...) de rescindir el contrato por el cual libremente se ha comprometido (...) El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse” (AFH 9-10). He allí el *leitmotiv* judeo-cristiano de la liberación por la *gracia* (AFH 11)<sup>237</sup>.

Settembrini/Cassirer: - San Agustín, “el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana” (AF 26-27) afirma que “la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre” (AF 27), pero la revelación divina le hizo conocer al hombre que “la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo” (AF 27); su origen está envuelto en el misterio que sólo la revelación cristiana puede hacernos apreciar. “Según San Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de

<sup>237</sup> Énfasis del autor.



Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina” (AF 27). He aquí el dogma del Pecado original que se mantiene, con diferencias, en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval y llega al Renacimiento.

Los análisis de Cassirer sobre la pugna entre el dogma agustiniano y el humanismo pelagiano pueden ser interpretados como expresión de una lucha interna de la tradición cristiana por el “retorno de lo mítico”. La doctrina de Agustín sobre el Pecado original parece anunciar, según Cassirer, la identificación de un estigma que pesa sobre el hombre, el yugo o encadenamiento debido a su condición de “naturaleza” caída. En la concepción agustiniana del Pecado original el filósofo alemán descubre el índice de una resignación pasiva del hombre a su “naturaleza caída” y el sometimiento a la voluntad divina. En el seno de esta relación ética personal con la divinidad la posibilidad de un “retorno mítico” se revela como la reversión de la libertad en sujeción a una voluntad omnipotente que disuelve la capacidad misma del hombre de “liberarse de *lo que ha sido*, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera” (AFH 10-11). La doctrina agustiniana del Pecado original se opone entonces al humanismo pelagiano y a su concepción del mandato divino asentado sobre una defensa de la autarquía de la voluntad.

En el marco de la pugna entre la tradición agustiniana y el pelagianismo, Cassirer se refiere asimismo al problema de la Teodicea. Así como el hombre se halla encadenado a su condición pecadora por el estigma del Pecado original, según dicha interpretación, su destino parece quedar absolutamente sometido a la gracia divina. El problema del Pecado original se vincula aquí a la teoría de la predestinación de Agustín que fue el centro de debate en su pugna contra el pelagianismo. Independientemente de las complejas discusiones teológico-históricas en torno a la teoría de la predestinación, cabe señalar nuevamente aquel supuesto fundamental de la genealogía trazada por Cassirer: la pugna del pelagianismo contra Agustín puede ser comprendida como una etapa en el proceso de liberación del espíritu contra el “retorno del mito” en la tradición cristiana. Cassirer reconoce así el carácter dialéctico del desenvolvimiento de la conciencia práctica, en la que el “mito” permanece como una posibilidad inherente a su propio desarrollo y no, por el contrario, como una etapa superada o concluida. La doctrina del Pecado original y la teoría de la predestinación contra la reivindicación de la autarquía de la voluntad puede interpretarse así como un “retorno del mito” en las formas religiosas “superiores” que, desde la perspectiva del pensador alemán, encuentra su reedición en la época moderna en la lucha entre Erasmo y Lutero.

Según lo señalado en páginas anteriores, la experiencia de una amenaza de lo elemental bajo la figura del “paganismo” adopta en las reflexiones levinasianas de los años treinta la doble forma de la persecución y de la posesión contra las cuales la Iglesia había luchado (AMP 3). Si la referencia de Levinas a la persecución del “paganismo” contra la Iglesia enfatiza el aspecto exterior de la amenaza, el peligro de la posesión por el contrario subraya el aspecto interno de la misma, lo que puede tender un puente entre los análisis levinasianos y aquellos de Cassirer

sobre “el retorno de lo primitivo” en el cristianismo. ¿Los “poderes paganos” que, según Levinas, dominaban a una Iglesia bien asentada en la civilización medieval y contra cuya “barbarie” luchaba (AMP 3), dan cuenta de las disensiones internas y de los combates del propio cristianismo? ¿Representa ésta una lucha contra el “retorno de lo primitivo” interna a las religiones monoteístas, como parece sugerir la genealogía de Cassirer sobre el mundo mítico-religioso?

La descripción de Levinas sobre el “espíritu de libertad” que anima la tradición cristiana en *Algunas reflexiones* y las referencias imprecisas sobre el “mundo pagano” que habría dominado a la Iglesia en la civilización medieval en sus artículos de *Paix et droit*, parecen enfatizar el significado exterior de la amenaza. La desatención levinasiana a los enfrentamientos internos de la Iglesia en el marco de su convocatoria al “espíritu de libertad” contra el resurgir de “sentimientos elementales” puede ser imputada, como sostiene Micha Brumlik, a la falta de conocimiento de la tradición cristiana: “Un conocimiento más profundo sobre Agustín pero, sobre todo, sobre la teología de Lutero, podría haber puesto al tanto a Levinas de que en la doctrina agustiniana del pecado original, y en la objeción de Lutero contra Erasmo, la libertad de la voluntad y de la acción humana habían sido cuestionadas sistemáticamente desde el corazón del cristianismo” (Brumlik 2014: 54). Sin embargo, la remisión levinasiana al “espíritu de libertad” del cristianismo en los artículos mencionados no representa un estudio histórico sino que debe comprenderse en el marco de su convocatoria a un “frente en común” contra el surgimiento de la filosofía *elemental* del nazismo, lo que supone una reconstrucción estratégica de aquella tradición. La caracterización levinasiana parece apuntar, en cambio, al concepto agustiniano del libre arbitrio, aunque traducido ontológicamente en su relación con el problema del tiempo<sup>238</sup>: “El sentimiento humillante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo engendra todo lo trágico de la *Moira* griega, toda la agudeza de idea de pecado y toda la grandeza de la rebelión del cristianismo”; “la salvación que el cristianismo quiere aportar vale por la promesa de recomenzar lo definitivo (...) de un pasado subordinado al presente,<sup>239</sup> de un pasado siempre en juego, vuelto a poner en cuestión” (AFH 9).

Settembrini/Cassirer: - En el Renacimiento “no es posible descubrir en ningún momento una ruptura propiamente dicha con el pasado filosófico; pero el caso es que se va

<sup>238</sup> El propio Cassirer, en el tercer volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, recupera la orientación *idealista* del tiempo en Agustín frente a la ontología dogmática realista; según el filósofo alemán dicha orientación brindaría el hilo de Ariadna que permite conducir fuera del laberinto del tiempo hacia la “conciencia temporal” (FFSIII 199). Ello no resuelve para Cassirer, sin embargo, el problema que sigue presente en la historia de la metafísica y la epistemología respecto al “tiempo”: la confusión del “fenómeno de la representación del tiempo con los problemas del tiempo del ser, esto es, del tiempo óntico-real, ‘metafísico’” (FFSIII 202). El problema de la sustancialización del tiempo trae a escena nuevamente el peligro de una reificación y subsunción de la conciencia en el *destino* del ser.

<sup>239</sup> En *La condición humana*, H. Arendt se refiere a la noción de “comienzo” como “principio de la libertad” remitiendo a San Agustín (LCH 201). Dicha noción puede vincularse con la del “presente” que está en la base del “espíritu de libertad” del cristianismo descrita por Levinas en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*.

anunciando una *dinámica* del pensamiento distinta” (LNFR 103), “la fuerza de la voluntad humana que se convierte en domadora del destino” (LNFR 102). El hombre ya no forma parte de una lucha de fuerzas en el gran drama del mundo y en la que no interviene (LNFR 104), el Renacimiento alimenta pronto una fe inmovible en las propias fuerzas del hombre que “entraña un elemento propio del antiguo pelagianismo” (LNFR 125).

El Renacimiento “no quiso ser únicamente un renacimiento de lo antiguo y del espíritu científico, sino que buscó una transformación interna, una *renovatio*. Buscó una religión afirmativa del mundo y del espíritu” (FI 159). La teología humanista de los siglos XVI y XVII, “desde Nicolás de Cusa hasta Marsilio Ficino, desde éste a Erasmo y Tomás de Moro” (FI 160) parece alcanzar la fundación de una “religión dentro de los límites de la *humanidad*” (FI 160)<sup>240</sup>. El dogma es interpretado de acuerdo con el nuevo sentir religioso: la comunidad se expresa en la *humanitas* en Cristo, la conciliación del hombre con Dios no responde a la gracia divina sino que se verifica por “medio del trabajo del espíritu humano y en virtud de su propio desarrollo” (FI 160). Y, sin embargo, la religión humanista parece encontrar un enemigo irreconciliable, que por su origen y por su fin, se halla en oposición de los ideales religiosos del Humanismo: la Reforma. El núcleo de esta oposición se resume en un problema central: el del *pecado original* (FI 161).

El Humanismo no ataca abiertamente el dogma del pecado original, pero “en virtud su dirección espiritual fundamental, debía atender a aflojar en cierto modo este dogma y a debilitar su fuerza” (FI 161). El pelagianismo y su remisión “a la doctrina estoica de la autarquía de la voluntad” se habría enfrentado con el “yugo de la tradición agustiniana (...) [y de su concepción] de la pérdida radical de la naturaleza humana y de su incapacidad de elevarse por sí misma hacia lo divino” (FI 161). Pero los sistemas protestantes se oponen a esta tendencia del espíritu humanista. Su “fe en el carácter absoluto y único de las palabras de la Biblia” (FI 162) somete la certidumbre de la salvación a ella, “con su trascendencia, con su carácter sobrenatural, son su autoridad absoluta” (FI 162). “El *individualismo* religioso representado por la Reforma queda referido y atado a realidades puramente objetivas, que vinculan sobrenaturalmente, y cuanto más trata de afirmar este vínculo tanto más se siente empujado al concepto agustiniano del dogma” (FI 162). A la defensa de “Erasmo de la libertad humana, de la autarquía y autonomía de la voluntad, que no se han perdido por completo a pesar de la Caída, a Lutero no le parece otra cosa sino expresión desnuda de escepticismo religioso” (FI 162). Se disipa pronto la esperanza de una religión universal, triunfa por el contrario “el dogmatismo más estrecho y rígido” (FI 163). “En lugar de la paz religiosa estalla la más áspera lucha” (FI 163).

Cassirer reconoce en el legado de la teología *humanista* del siglo dieciséis y diecisiete del Renacimiento y su reivindicación de la doctrina estoica de la autarquía de la voluntad, la

---

<sup>240</sup> Énfasis del autor.

defensa de un poder activo en el hombre contra el yugo del pecado original o la subordinación a la potestad divina. La libertad o autarquía humana se comprende aquí como el poder de la voluntad de determinar su destino en el marco del proceso salvífico. La genealogía del legado humanista trazada por Cassirer y el vínculo que establece entre el pensamiento judeo-cristiano y (a través del Renacimiento) la época moderna, adquiere notorias resonancias sobre los análisis levinasianos de los años treinta, en especial en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Levinas se refiere allí a la proclama de la libertad por parte del cristianismo (AFH 9), a través de su concepción del alma y “su poder concreto y positivo de desligarse y abstraerse” (AFH 10) de toda atadura, su poder de renovación. Afirma Levinas: “La dignidad igual de todas las almas (...) procede del poder dado al alma de liberarse de *lo que ha sido*, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera” (AFH 10-11). Poder indeclinable del alma de revocación que acompaña la elección libre de su destino. La libertad del alma se comprende así como un poder para “liberarse”, para devenir agente activo en el proceso de liberación. Esta concepción cristiana de la libertad conduce a Levinas a trazar un paralelo con la noción de autonomía, al sostener que en el pensamiento moderno: “En vez de liberación por la gracia, hay autonomía, pero el *leitmotiv* judeocristiano de la libertad la penetra” (AFH 11).

La remisión de Levinas a la liberación por la gracia puede generar perplejidad si se toman en consideración las complejas discusiones históricas en torno al concepto de la gracia divina que atraviesan la tradición y teología cristiana. Sin embargo, si se la interpreta a la luz de las consideraciones de Cassirer sobre el legado humanista de la teología del siglo dieciséis y diecisiete y su reivindicación de la doctrina estoica de la autarquía de la voluntad retomada por Erasmo, puede comprenderse la penetración del *leitmotiv* judeocristiano en la concepción moderna de autonomía. De este modo, ésta se podría definir como un poder de revocación de toda atadura y como una agencia activa en el proceso de liberación. Elemento esencial, según Levinas, del liberalismo moderno “bajo la forma de la libertad soberana de la razón” (AFH 11).

Empero, las reflexiones sobre el fracaso del proyecto religioso *humanista* a principios de la época moderna desembocan en una consideración sobre el advenimiento de las guerras religiosas: se disipa pronto la esperanza de una religión universal, triunfa por el contrario “el dogmatismo más estrecho y rígido”; “en lugar de la paz religiosa estalla la más áspera lucha” (FI 163). La remisión a los problemas suscitados por las guerras religiosas a comienzo de la época moderna, que derivara por entonces en los debates filosófico-políticos en torno a la relación entre libertad y mandato, permite desplegar una nueva etapa en la genealogía del liberalismo republicano de Blondel y Cassirer reconstruída hasta aquí. Sin embargo, el carácter prospectivo de dicha genealogía deja resonar sus acordes, al mismo tiempo, sobre la situación política de comienzos del siglo veinte. Tras la experiencia de la Gran Guerra, vivida como “una guerra de religión y de fe” (Losurdo 2001: 7), los nuevos escenarios propuestos por esta aventura *odiseica* permiten traslucir sus reflejos sobre los debates filosófico-políticos del periodo de entreguerras.

## II

Settembrini/Cassirer: - Los pensadores franceses del siglo XVII hicieron frente al problema del pecado original. Es Pascal en sus *Pensées* quien, conducido por el ideal lógico del cartesianismo, intenta penetrar hasta los últimos misterios de la fe, en particular aquí en la doctrina del pecado y de la “doble naturaleza” del hombre, mediante el método de la demostración (FI 164-165).

Castorp/Levinas: - “la tradición de Pascal (...) que existe al lado de la tradición de Descartes” (CEAFé 55).

Settembrini/Cassirer: - El hombre se nos presenta según la perspectiva pascaliana como un ser dividido, “en cuanto trata de comprender su posición en el cosmos, se encuentra colocado entre el infinito y la nada, referido a los dos e incapaz, sin embargo, de pertenecer a uno de ellos exclusivamente. Se halla por encima de todos los seres y, a la vez, más rebajado que ninguno de ellos; es lo más sublime y lo más abyecto, es grandeza y miseria, fuerza e impotencia” (FI 165-166). La contradicción de la naturaleza humana sólo puede explicarse desplazándola a su origen inteligible (FI 165). Pero entonces Pascal subvierte la forma lógica, “racional” del saber, pues no parte de algo desconocido retrayéndolo a lo conocido, sino de lo conocido de nuestra existencia a algo desconocido (FI 165-166). En la búsqueda del fundamento “la tesis que él representa es la de la impotencia completa de la razón, absolutamente incapaz de llegar por sí misma a cualquier certeza, y que sólo puede alcanzar la verdad sometiendo sin reservas a la fe” (FI 164). El problema de la duplicidad humana se resuelve con el misterio de la Caída (FI 166).

Castorp/Levinas: - Pascal, quien habría sabido medir las *profundidades* del alma humana (CEAFé 55).

Settembrini/Cassirer: - Los argumentos de Pascal inquietan constantemente a los pensadores del siglo XVII, la filosofía de las Luces tendrá que ofrecer una solución positiva y clara al nudo gordiano de la teodicea, en contra de la teología y la metafísica, y el “abismo” de la fe al que parece conducir (FI 168-169). “Si rechaza el misterio del pecado original, tendrá que colocar el fundamento y origen del mal en otro lugar, que reconocer y probar su necesidad por pura razón” (FI 168). La metafísica parece hallarse en un punto muerto (FI 174), el proceso de autoliberación del espíritu encuentra un nuevo obstáculo, la cuestión parece desplazarse del saber a la fe, y hundirse en el abismo irracional del que habló Pascal (FI 174).

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” Levinas se refiere a la tradición pascaliana de lo espiritual que había buscado indagar las profundidades del alma humana (CEAFé 55) y que convive con la tradición cartesiana. Según Cassirer, la indagación pascaliana sobre la naturaleza dividida del hombre en torno a la cuestión del origen del mal, el carácter sublime y abyecto de la naturaleza humana, acaba en una constatación de la impotencia de la razón humana para asir su principio y en un sometimiento por la fe al

misterio de la Caída. Empero, lo que separa a Pascal de San Agustín no sería tanto el contenido del problema del pecado original sino el método utilizado por el primero: el método de la demostración guiado por el ideal lógico cartesiano, aplicado esta vez a los últimos misterios de la fe (FI 164). La conclusión a la que llega Pascal, no obstante, es opuesta a los ideales cartesianos: la razón se revela impotente para penetrar “el objeto mismo, que se ríe de toda racionalidad” (FI 166). He aquí la subversión de los criterios lógicos, “racionales” del saber (FI 166): la presencia del mal en el mundo, lo conocido y dado de donde parte Pascal, no puede encontrar un criterio racional de explicación, y sólo acepta su fundación en el misterio de la Caída, esto es, en un principio desconocido al que se somete la fe. Para Pascal, sostiene Cassirer en la *Antropología filosófica*,

no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder y su razón y su voluntad se pervirtieron (...) El hombre no puede confiar en sí mismo; tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera (...) Humíllate razón impotente (AF 30).

El análisis de Cassirer sobre las reflexiones pascalianas y su constatación de la impotencia de la razón para hacer frente al origen del mal, espeja su reflejo sobre la Europa de posguerra. La experiencia bélica, con “los horrores de la masacre tecnológica y de la muerte anónima en masa” (Traverso 2009: 165), como la inestabilidad social, económica y política posterior a la Gran Guerra, había agudizado el sentimiento de una crisis de todo criterio racional para hacer frente a las vicisitudes experimentadas. En su reseña de 1937 a *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)* de León Chestov,<sup>241</sup> Levinas se refiere a la atmósfera pascaliano-kierkegaardiana de esta crisis moral que despierta un sentimiento agudo de la impotencia de la razón, de la profunda discordia entre la civilización racionalista y las exigencias del alma individual perdida en el anonimato de lo general, alimentando incluso la re-emergencia de cierto irracionalismo y doctrinas de la violencia (RLCh). La constatación de una “crisis de la Razón” se dirigía en términos políticos contra el liberalismo decimonónico y el ideal ilustrado de progreso (Sternhell 1983: 343), como así también contra las distintas expresiones de la cultura asociadas a dicho ideal, acentuando los diagnósticos y advertencias sobre el proceso degenerativo de Occidente. La figura de Oswald Spengler y su libro *La decadencia de Occidente*, publicado inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, deviene expresión destacada de la atmósfera pascaliana de entreguerras descrita por Cassirer. En “Filosofía y política” (1944) el filósofo alemán se refiere al enorme éxito del libro de Spengler afirmando: “Spengler no hizo la menor tentativa para cambiar la situación histórica concreta dada. Su única intención era describir e interpretar la situación para hacerla más clara a sus lectores. Describe el declive y caída de todos nuestros ideales culturales como algo

---

<sup>241</sup> Levinas, Emmanuel (1937), “Kierkegaard et la philosophie existentielle (*Vox clamantis in deserto*)”: *Revue des Etudes Juives* 2, vol. 101, nº 1-2, 139-141; Recensión a L. Chestov. Traducción al inglés James McLachlan: Levinas, Emmanuel (2015 [1937]), “Review of Leon Chestov’s *Kierkegaard and the Existential Philosophy (Vox clamantis in deserto)*”. Disponible en web: <http://www.angelfire.com/nb/shestov/sk/levinas.html>.

inevitable (...) Ningún esfuerzo de pensamiento o de voluntad- afirma- puede cambiar nuestro destino” (FP 305). Cassirer señala que el punto de vista de Spengler es opuesto y representa la contrafigura de la perspectiva hegeliana del “progreso en la conciencia de la libertad” en la historia, por su fatalismo histórico según el cual “no podemos escapar a nuestro destino y no podemos prevenir el peligro. Sólo hay lugar para la desesperación” (FP 305).

En el reflejo pascaliano de Spengler se trasluce el “retorno del mito” en el yugo del destino: “El concepto de destino (...) el concepto de un poder misterioso, inescrutable e invencible que gobierna todas las cosas” (FP 306). La constatación desesperada de Pascal sobre el mal en el mundo, el reconocimiento de la impotencia de la razón y la fe en el misterio de la Caída se traduce en el contexto modernista de principios de siglo en el diagnóstico spengleriano sobre la decadencia de Occidente y su remisión al destino del planeta (FP 305). El gesto pascaliano de Spengler es resignificado, no obstante, en el particular contexto histórico-político de entreguerras: de la presencia del mal en el mundo al acontecimiento de la degeneración, del Dios inescrutable al destino en la historia, de la fe en el Misterio de la Caída a la profecía o adivinación del proceso histórico. Y, sin embargo, el signo de un retorno de lo primitivo se anuncia nuevamente en la relación entre libertad y mandato a través de los poderes del encanto y del estigma: “En el libro de Spengler (...) este concepto místico primitivo del destino (...) [se] convirtió en el centro del mundo histórico. Si asumimos este sistema (...) sentimos algo así como si todas nuestras capacidades mentales se vieran repentinamente paralizadas. Nos vemos restringidos por una espantosa e inexorable fatalidad” (FP 306). La creencia en el destino inexorable de la civilización occidental, el encanto de un falso principio, se trueca en el yugo o estigma de la impotencia humana. En su texto de 1944, Cassirer vincula esta atmósfera pascaliana del “pesimismo cultural de Spengler” (FP 306) con la filosofía existencial heideggeriana (MdE 346).

Empero, en “Friburgo, Husserl y la fenomenología”<sup>242</sup> (1931) Levinas opone aún las indagaciones spenglerianas y la particular atmósfera de su falso profetismo a la tarea de la “nueva religión” fenomenológica (FHF 98): “El éxito de Spengler (...) es el de un falso profeta (...) ser fenomenólogo [por el contrario] es poner todo en cuestión, sin llegar, por supuesto, al escepticismo” (FHF 99). “La fenomenología tiene como guía la convicción de que alcanzamos la significación filosófica y última del *fenómeno* cuando lo re-situamos en la vida consciente, en lo individual e indivisible de nuestra existencia concreta”<sup>243</sup>, agregando a pie de página: “No existe ningún *misticismo de lo concreto* en Friburgo” (FHF 91). En estos años, Levinas aún no se enfrentaba con las sombras que acechaban a la filosofía de Martin Heidegger,<sup>244</sup> y

---

<sup>242</sup> “Fribourg, Husserl et la phénoménologie” fue publicado por primera vez en la *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 5, 403-414.

<sup>243</sup> La defensa de la tarea fenomenológica parece sugerir una crítica a cierta tradición “representacional” de acceso al fenómeno: “Una interpretación filosófica *construida*, impuesta desde fuera, traiciona su sentido. La construcción deforma el fenómeno” (FHF 91). Aquí parece entreverse aún una crítica a la tradición durkheimiana y neokantiana en la que se enmarcan los proyectos de Blondel y Cassirer.

<sup>244</sup> Sólo unos años más tarde, en su recensión a “La présence totale” de Louis Lavelle (1934), Levinas se referirá a la “trágica desesperanza” de los filósofos alemanes contemporáneos en el que la finitud se

consideraba compatible la convocatoria a un estudio de la “existencia *concreta*” del hombre contra las construcciones filosóficas abstractas a través de una “*ciencia del fenómeno*”. En la frase que acompaña el entusiasmo levinasiano por la nueva religión fenomenológica se concentra toda la tensión de un legado problemático: “Este mundo, cuya frescura es redescubierta por la fenomenología (...) ofrece a los jóvenes filósofos la ilusión de revivir los tiempos del *Renacimiento*. ‘Los espíritus se despiertan. ¡Qué alegría de vivir!’” (FHF 99)<sup>245</sup>. Esta ilusión o esperanza de la fenomenología se entrecruza con los deseos palingenésicos de entreguerras: tanto el modo de comprender la Modernidad y su legado como el significado concedido a la tarea o proyecto de “revivir el Renacimiento”. El Renacimiento se torna un símbolo y lugar de lucha por la comprensión de sí misma de la civilización europea tras la experiencia de una crisis de la tradición moderna liberal y en el marco de las perspectivas divergentes y contrapuestas respecto a los caminos de liberación o salvación.

### III

El Renacimiento había sido vinculado por Cassirer a la tradición religiosa humanista y su ideal de la autarquía de la voluntad, lo que tendía un puente con el pensamiento moderno. En la misma línea, Levinas reconoce un vínculo entre la liberación por la gracia del cristianismo y el ideal de autonomía del liberalismo moderno (AFH 11). Pero la relación con el pensamiento cristiano no puede soslayar, sin embargo, el hecho de que el liberalismo moderno escamotea para Levinas el aspecto *dramático* de la liberación (AFH 11). La lucha del cristianismo contra “lo trágico de la *Moira* griega” y la liberación por el drama místico de la Cruz (AFH 9), son reemplazadas por la lucha y exorcismo de “las sombras de lo irracional” y la liberación por la luz de la razón (AFH 11). El enfrentamiento del liberalismo moderno contra “lo irracional” no se identifica ya con la lucha del cristianismo contra la penetración del “paganismo”, pero tampoco con su convocatoria a un retorno al drama místico de la Cruz. La penetración del *leitmotiv* judeo-cristiano y su concepción de la libertad como un poder de renovación, liberación o salvación, estarían gravadas entonces por una herencia problemática.

Por un lado, la identificación moderna del peligro de “lo irracional”, ligada a su *escamoteo* del aspecto *dramático* de la liberación, señala la exploración de otra forma y objeto de identificación respecto de la amenaza que se cierne sobre la libertad. Este aspecto resulta central en el marco del proyecto de separación, distanciamiento o quiebre entre el pensamiento moderno y la tradición judeo-cristiana.<sup>246</sup> La discrepancia de Blondel y Cassirer en torno a este nudo problemático está atravesada por una particular recepción de la tradición moderna, desde el marco de la Psicología colectiva de orientación positivista o desde el

---

entrecruza con la desesperanza, en explícita referencia a la filosofía de Heidegger (RLL 393; Moyn 2005: 112; Abensour 2001: 100).

<sup>245</sup> Énfasis del autor.

<sup>246</sup> La discusión sobre el proyecto de distanciamiento o quiebre del pensamiento moderno respecto de la tradición judeo-cristiana remite al complejo debate o “querrela de la secularización”. Me limito aquí, sin embargo, a marcar este nudo problemático que está en el centro de un cierto distanciamiento y punto de disensión entre la genealogía moderna de Blondel y la de Cassirer.



neokantismo de la filosofía de las formas simbólicas respectivamente. Recepción signada asimismo tanto por la divergencia del propio lenguaje disciplinar (que afecta profundamente el aspecto *dramático* de sus genealogías), como por el contexto histórico-político disímil de Francia y Alemania de entreguerras, que condiciona el acercamiento de ambos pensadores a las fuentes y origen del *pathos* religioso.

Asimismo, la recepción problemática del *leitmotiv* judeocristiano de la “libertad” por parte del pensamiento moderno liberal de Blondel y Cassirer se vincula con el tipo de mandato y las fuentes a las que convoca su lucha contra “lo irracional”. La remisión o retorno a un mandato “racional” se dirige al complejo problema de la fuente de la autoridad y del poder soberano en la época moderna y el debate con la tradición teológica. Ello se entrelaza, a su vez, con el tipo de vínculo que el hombre debe establecer con el mandato “racional” y, por ende, con el particular *pathos* al que convoca el retorno a las fuentes. La relación entre fe y saber en torno al vínculo entre libertad y mandato se encuentra así en el centro de disputa por la interpretación del proceso de liberación.

Castorp/Levinas: - “La razón (...) ¿No destruye la complejidad y riqueza de la vida, como la espada de Alejandro, eterno símbolo de la razón, que corta los nudos, pero no sabe desatarlos?” (CEAFé 56).

Settembrini/Blondel: - Pero detengámonos aquí por un momento. Hemos seguido la evolución del espíritu religioso, de las diversas formas de representación colectiva desde el pensamiento primitivo a las religiones evolucionadas, y de allí a la época moderna, hasta el punto de conceder una suerte de continuidad absoluta entre fe y saber. ¿Podremos “estar de acuerdo con Durkheim, cuando afirma que la ciencia, el conocimiento y, en consecuencia, la inteligencia son exclusivamente fruto de la religión” (IPC 107)? Pues “Durkheim cree demostrar (...) que existe una continuidad entre la religión, la lógica y la ciencia y que ‘el pensamiento científico no es nada más que una forma más perfecta del pensamiento religioso’” (IPC 108). Pero semejante continuidad de las formas elementales de la vida religiosa y su sistema de representaciones, del que “nuestra ciencia y nuestra lógica han podido gradualmente liberarse” (IPC 108), parece ofrecer una imagen de las sociedades como especies de microcosmos, como partes que pueden reproducir y representar, en distintos niveles, el todo en sus detalles (IPC 108). Sin embargo “¿cómo, desde entonces, podrá una representación inexacta de la sociedad- generalizándose en el universo-, a darnos, a través del desarrollo de un contenido objetivamente ilusorio, un conocimiento preciso del mundo, susceptible de orientar eficazmente nuestra acción (...)?” (IPC 109) “Los *prejuicios colectivos* pueden muy bien ser de una necesidad vital para las sociedades que ellos fundan en los espíritus; no por eso no son inútiles y hasta nocivos para la inteligencia del universo, que no tiene ninguna necesidad de ellos para existir” (IPC 109)<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> Énfasis del autor.

¿O es que, siguiendo a Durkheim, llegaremos a afirmar la relación entre la noción de mana y el principio de la relatividad? (IPC 109) Entre la religión totémica y la física de Einstein como dos interpretaciones del universo, parece intervenir “en el espíritu humano una revolución esencial que impide transformar una continuidad histórica en una continuidad lógica y genética” (IPC 110). No admitamos con Durkheim “que la ciencia es hija de la religión” sojuzgando a los prejuicios colectivos “todo lo que, en nuestra vida mental, depende de la inteligencia y de la actividad intelectual” (IPC 114).

En *Introducción a la psicología colectiva* (1928) y en relación con el pensamiento durkheimiano sobre las formas elementales de la vida religiosa, Blondel se opone a la posibilidad de una derivación genética del pensamiento científico moderno desde la concepción religiosa primitiva, esto es, a la existencia de una “continuidad entre la religión, la lógica y la ciencia” (IPC 108). Cabe preguntarse si la resistencia de Blondel a la subsunción del pensamiento científico en la religión no deriva en una perspectiva histórico- genética que, bajo el influjo de la concepción comtiana de los tres estadios de la evolución humana,<sup>248</sup> considere el pasaje a la época moderna como una superación definitiva de la religión. La idea de una “revolución” esencial del espíritu humano, señalada por el psicólogo francés, podría sugerir un salto cualitativo entre la mentalidad religiosa primitiva y la mentalidad moderna civilizada. La separación entre fe y saber, entre religión y ciencia, abonaría un salto, oposición o abismo entre dos principios enfrentados: un principio pasivo constitutivo de la religión frente a un principio activo propio de la razón técnica y científica. Esta escisión entre una tendencia dinámica y otra estática, vinculadas respectivamente en la historia a la ciencia moderna y a la religión, supondría un quiebre en la genealogía progresiva de la conciencia práctica humana descrita hasta aquí. La época moderna se revelaría entonces como una crisis súbita y derivaría en una distinción tajante entre dos fuentes irreconciliables: la razón contra la fe, cuya resolución vendría de la mano de un abandono definitivo del pensamiento religioso, en vistas a la evolución de la mentalidad humana.

Cassirer se opondrá a esta construcción evolutiva dualista que abre un abismo entre fe y razón, entre religión y ciencia moderna, en tanto expresión de dos principios antagónicos, uno

---

<sup>248</sup> En el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer pone en cuestión la teoría comtiana de los tres estadios de la evolución humana: “La filosofía positivista de la historia y de la cultura, particularmente tal como fue fundada por Comte, supone que hay un proceso gradual de evolución espiritual por el que la humanidad se va elevando paulatinamente desde las fases ‘primitivas’ de la conciencia hasta el conocimiento teorético (...) a través de tres procesos: el ‘teológico’, el ‘metafísico’ y el ‘positivo’ (...) De acuerdo con el esquema positivista, una vez que se ha alcanzado el nivel superior, se puede prescindir del nivel inferior, cuyo contenido puede y tiene que extinguirse (...) Pero con ello no se capta la auténtica naturaleza ni la movilidad puramente *interna* del espíritu mítico-religioso” (FFSII 290-291). El filósofo alemán propone, por el contrario, una dialéctica progresiva inmanente de la configuración mítico-religiosa y, en un sentido más amplio, de las distintas formas simbólicas (FFSII 289).

estático y otro dinámico.<sup>249</sup> En las diversas formas simbólicas, incluido el mito y la religión, el filósofo reconoce una dialéctica progresiva entre la tendencia a la estabilización y a la progresión que no sería ignorada o rechazada por el pensamiento moderno, aún en su particular recepción y reversión de los problemas teológico-políticos. Ahora bien, si las reflexiones de Blondel parecen sugerir, por el contrario, la posibilidad de un antagonismo irreductible entre el principio estático de la religión y el principio dinámico de la ciencia, así como una concepción evolucionista del desarrollo de la mentalidad humana (semejante a los tres estadios de Comte),<sup>250</sup> el psicólogo francés reconoce sin embargo una continuidad problemática en el pasaje entre fe y saber, entre religión y ciencia moderna, que resulta central para la genealogía progresiva de la razón práctica expuesta hasta aquí.

En un sugerente fragmento de *La mentalidad primitiva* (1926) Blondel sostiene que si bien las sociedades civilizadas han superado la aproximación primitiva a lo sobrenatural, la idea de lo sobrenatural no ha desaparecido (MP 38-39). El problema de la autoridad de las leyes derivada del Dios metafísico cuya existencia los filósofos demostraron ser racional, afirma, no abandona las preocupaciones del hombre civilizado. Empero si bien todo poder de las leyes continúa viniendo de Dios, ellas “se han hecho laicas (...) como todo lo demás, [ya] no hay derecho divino ni soberano personalmente elegido por Dios” (MP 41). Este cambio de sentido del problema teológico-político no supone, para Blondel, una crisis abrupta de la conciencia sino el resultado del cambio en las representaciones colectivas de las sociedades modernas. Es necesario reconocer, empero, que la lógica del desenvolvimiento de la conciencia histórica y la tensión entre estabilidad y permanencia, que en Cassirer se adapta a una compleja dialéctica progresiva de las formas simbólicas, no encuentra en el psicólogo una concepción o desarrollo acabado.<sup>251</sup> No obstante, tanto Blondel como Cassirer reconocen la herencia problemática de las preocupaciones teológico-políticas, aunque intentando determinar el carácter particular que adquieren aquellas en la nueva configuración y lógica de la conciencia práctica moderna.

Settembrini/Cassirer: [Interrumpe] - No nos apresuremos a cancelar toda vía auténtica de relación entre la fe y el saber. Que los peligros del dogma no nos conduzcan a una áspera lucha entre razón y revelación, aquella que en la época moderna cobrara en

<sup>249</sup> En un sentido análogo, en *Antropología filosófica* Cassirer se opone a la explicación bergsoniana de *Las dos fuentes de la moral*, que establece una distinción radical entre el pensamiento mítico y el religioso (AF 135). Bergson opone una “religión estática” y una “religión dinámica”, la primera producto de la presión social, la segunda basada en la libertad (AF 135). El filósofo alemán sostiene que esta distinción “parece más bien una construcción sociológica o metafísica que una realidad histórica” (AF 139).

<sup>250</sup> En *Introducción a la Psicología colectiva*, el propio Blondel reconocía que el dilema entre la concepción durkheimiana y la perspectiva comtiana sobre el desarrollo histórico de la mentalidad humana no podría ser resuelto sino después de la constitución de una historia objetiva de la mentalidad humana (IPC 218).

<sup>251</sup> Cabe recordar que Blondel reconoce la necesidad de una historia de la mentalidad humana que va de la mano del desarrollo de las indagaciones de la Psicología colectiva, la cual sin embargo permaneció como un proyecto inacabado.

Francia tonos agudos (FI 199-200). Y es que de la historia del pensamiento francés, en sus diversas y antitéticas posturas, parece haberse desprendido la solución dialéctica (FI 164).

Cassirer busca desatar el nudo gordiano de la relación entre razón y fe a partir de una distinción que evite una oposición y abismo entre dos principios irreconciliables, uno dinámico vinculado a la libertad y otro estático a la necesidad, que sólo pueda ser atravesado por un salto o crisis abrupta de la conciencia. La lucha del pensamiento racional moderno contra la tendencia a la estabilización en el pensamiento religioso, en tanto fuerza que obstaculiza el camino progresivo de liberación de la conciencia, debe encontrar caminos alternativos al de la separación entre fe y saber.

Así como el “retorno de lo primitivo” en tanto “resto mítico” representaba una posibilidad constante e inherente al desenvolvimiento de la conciencia de las religiones “evolucionadas”, el mundo moderno debe hacer frente a los nuevos desafíos y transfiguración del mito. En el pasaje entre el pensamiento religioso y la época moderna Cassirer analiza un nuevo rostro de los poderes conservadores y estabilizadores “primitivos”: la amenaza de la “superstición” y de la “idolatría”.<sup>252</sup> La distinción entre “fe” y “superstición” permite a Cassirer recuperar el valor positivo de la religión, su posible carácter liberador, en el proceso de emancipación de la conciencia práctica y determinar al mismo tiempo aquello que representa un obstáculo para su desenvolvimiento. Del mismo modo, tal distinción traslada el eje de debate entre razón y fe, piedra angular de las críticas antimodernas tradicionales contra el pensamiento ilustrado, a un debate vinculado con el propio desenvolvimiento de la conciencia práctica, posibilitando incluso su reconciliación.<sup>253</sup>

Settembrini/Cassirer: - Repitámoslo. Es necesario cancelar toda vía de no conciliación entre fe y razón, que nos arroje al abismo de lo irracional o nos sujete a la impotencia del mero entendimiento. Pero antes bien reconozcamos entre ellas la posibilidad de una alianza fundamental entre ellas: existe un enemigo común a la fe y el saber, la *superstición* (FI 185). Un obstáculo en la indagación de la verdad que “vuelve siempre en formas y giros diferentes” (FI 184), y que no se debe tanto a la insuficiencia del saber o de la fe sino a la posibilidad de su perversión, a la adopción de una dirección *equivocada*. Es el peligro de sucumbir a lo que se presenta como verdad y trata de imponerse como tal en el engaño. El enemigo más peligroso, que implica la subversión y falsificación de los patrones auténticos del conocimiento y de la fe, no es la duda ni la ignorancia sino el dogma (FI 184). El engaño es “una ilusión del espíritu en la que éste cae por propia culpa” (FI 184-185). La amenaza de

<sup>252</sup> En *Introducción a la Psicología colectiva* y en el marco de un debate por la posible continuidad o ruptura entre religión y ciencia, Blondel desliza un criterio semejante al de Cassirer para distinguir las representaciones colectivas: el concepto de “prejuicios colectivos” (IPC 109).

<sup>253</sup> En el mismo sentido, contra los tres estadios comtianos de la evolución humana, Cassirer suscribe el “diagnóstico kantiano de combatir las manifestaciones históricas del dogmatismo metafísico, sin erradicarla como *disposición natural*” (Aramayo 2009: 21).

la superstición toca así las raíces y sofoca la fuente de donde mana el verdadero mandato (FI 185), y es una prueba para el espíritu en el proceso de su propia liberación.

Escuchen atentamente esta advertencia: el verdadero mal no es la ignorancia sino la idolatría, la credulidad loca que es necesario combatir (FI 185). Por la vía del racionalismo cartesiano y su lucha contra la precipitación y el error, que implica el acto libre del entendimiento y la culpa de la voluntad (FI 186), la filosofía de las Luces se expresará más tarde en esta regla kantiana: “La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad (...) ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!” (FI 186-187). El enemigo es la fe ciega, el dogma inescrutable que se cierra contra toda investigación, que se pone en guardia contra todo examen, y que alimenta el *pathos* religioso y las luchas que de él derivan (FI 186-188). “El hombre no debe ser poseído y dominado por lo religioso como por una fuerza extraña, sino que debe apoderarse de este sentimiento y conformarlo en íntima libertad” (FI 188). Es necesario “evitar todo resbalón” (FI 186), “develar el rostro [de la superstición] tras las máscaras innúmeras” (AF 116) y liberar así una “auténtica fuerza práctico-moral” (FI 189).

#### IV

“Según pensaba y afirmaba Settembrini, el mundo entrañaba la lucha entre dos principios: el poder y el derecho, la tiranía y la libertad, la superstición y el conocimiento” (Mann 2006: 226).

Y, sin embargo, el viejo problema planteado por Pascal se sigue sintiendo, según Cassirer, con toda su fuerza en la época moderna (AF 31). Pero el problema de la naturaleza humana, del Pecado y la Caída, del origen del mal, se eleva por el descubrimiento de un nuevo instrumento del pensamiento a un nivel superior: por primera vez entra en escena el espíritu científico en el sentido moderno (AF 31-32). “Ni la metafísica clásica ni la religión ni la teología medievales están preparadas para esta tarea” (AF 32). La nueva ciencia del hombre debe recorrer nuevas vías en la comprensión del orden moral y político. Los pensadores del siglo diecisiete, sostiene Cassirer, retornan al antiguo problema platónico del “mandato justo” pero bajo el nuevo medio e instrumento de la época moderna: la ciencia matemática (FI 264; LCC 15-16).

Castorp/Levinas: - El “progreso de la conciencia dirige la mente de la humanidad hacia las matemáticas (...) Las ideas claras y el razonamiento lúcido logran mucho en la realidad psicológica y social” (CEAF 53-54).

La época moderna ve surgir nuevos desafíos y obstáculos al progreso del desenvolvimiento histórico de la conciencia práctica. La tensión entre la tendencia a la estabilización, bajo el símbolo del “retorno de lo primitivo” en el rostro de la superstición y la idolatría, y el progreso dinámico del espíritu humano, se concentra aquí en torno al problema de la fuente o autoridad del poder civil. Se complejiza la comprensión de la naturaleza del hombre, del

problema del mal y de la relación entre libertad y mandato con un nuevo enfrentamiento. A través de la pugna entre Sócrates y Trasímaco descrita por Platón en *La República*, Cassirer analiza así el enfrentamiento entre los modernos defensores del derecho natural y aquellos del absolutismo soberano.

Settembrini/Cassirer: - Pero ya diversos ídolos resurgen en la época moderna, obstaculizando el proceso de liberación del hombre y poniendo a prueba su búsqueda de un auténtico mandato. Y, sin embargo, es necesario trazar el sentido y los caminos que guían la disputa contra la superstición. La filosofía de las Luces “lucha contra el poder de la mera tradición y contra la autoridad (...) [pero] no considera su misión como un acto destructivo, sino restaurador” (FI 261). Su misión es restablecer la razón y la humanidad en sus viejos derechos (FI 261). En especial, el “derecho que ha nacido con nosotros”, que al fundarlo y defenderlo nos enlaza de nuevo con la herencia intelectual más antigua (FI 262). Ha sido Platón quien “había planteado la cuestión fundamental de la *relación entre el derecho y la fuerza*, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida espiritual” (FI 262). Se enfrentan de nuevo las dos tesis representadas por Sócrates y Trasímaco en la *República* de Platón, la misma dialéctica no ha perdido su fuerza. “La cuestión platónica acerca de la ‘naturaleza’ de lo justo y de su esencia peculiar” (FI 262) del *eidos* de la justicia, y si es posible “mantener el contenido fundamental del derecho (...) libre de toda mezcla con el mero poder y de cualquier fundamento en el poder” (FI 263). Los pensadores del siglo XVII y XVIII retoman este viejo problema platónico en sus doctrinas sobre el origen de la sociedad y del derecho, bajo el nuevo medio e instrumento espiritual de la época, las matemáticas (FI 263-264). El problema del derecho se enlaza con el de la matemática, la idea platónica se traslada del terreno de lo fáctico al terreno de lo posible, y la aritmética guía la reflexión sobre el concepto de la justicia (FI 264). Como la naturaleza de los números y sus relaciones, el derecho “implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aún desapareciendo todo el mundo empírico” (FI 265). Esta tendencia a la matematización del derecho, impregna el desarrollo posterior de las doctrinas iusnaturalistas (FI 265).

La tesis del derecho natural debía, no obstante, “vencer dos obstáculos y derrotar a dos poderosos enemigos” (FI 265): el dogma teológico y el absolutismo estatal (FI 265). He aquí el moderno derecho natural luchando contra la concepción teocrática que deriva el derecho de una voluntad divina “irracional, inaccesible e impenetrable para la razón humana, y contra el ‘Estado Leviatán’” (FI 266) que apela a la voluntad omnipotente del Estado, “este ‘dios mortal’, como lo califica Hobbes” (FI 266-267). En los dos casos había que derrumbar el mismo principio: “*stat pro ratione voluntas*” (FI 266), principio según el cual todo poder se funda en el poder divino que “es en sí mismo incondicionado y no está sometido a ninguna regla ni norma limitadora” (FI 266).

“El platonismo del moderno derecho natural” (FI 267) se enfrenta entonces al principio de la “*potestas legibus soluta*” (FI 285). El sentido fundamental de la *lex naturalis* no se reduce para para sus defensores a puros actos de arbitrio, pues si bien como mandato se dirige a la voluntad individual “este mandamiento no crea la idea de derecho y de la justicia, sino que se *subordina* a ella, la pone en *ejecución* actual” (FI 267). Como el demiurgo platónico que no crea las ideas, sino que forma el mundo según estos modelos no creados y eternamente existentes, así ocurre en el orden de la comunidad jurídico-estatal (FI 267). El derecho no deriva de la existencia de Dios ni de ninguna existencia sino que “mana de la pura *idea* del bien, de esa idea que Platón había dicho que precedía a todas las demás por su fuerza y por su edad” (FI 268).

Castorp/Levinas: - “la razón universal que hace que los mismos valores eternos sean obligatorios para todo el mundo” (CEAFé 54).

Settembirini/Cassirer: - La “ley natural” desplaza a la “ley divina” (FI 269), y el problema del mandato justo encuentra el camino hacia una nueva fuente de legitimación.

La genealogía de Cassirer sobre el comienzo de la época moderna y los falsos ídolos que la acechan permite trazar un paralelo entre el eje problemático central de *Libertad y mandato*, que ha servido hasta aquí como hilo conductor para desplegar el discurso palingenésico republicano, y los análisis expuestos en *Filosofía de la Ilustración*. Tal como sostiene A. Barash, parece existir una preocupación ético-política común respecto de la relación entre libertad y mandato que se apoya en el retorno problemático en la Modernidad de la fórmula platónica del “bien más allá del ser”, esto es, en la posibilidad del mandato justo (Barash 2008: 149).<sup>254</sup> Asimismo, la discusión sobre dicho mandato se despliega bajo la alegoría propuesta por Platón en *La República* en el enfrentamiento entre Sócrates y Trasímaco y sus concepciones divergentes de la fuente del poder soberano. En *Libertad y mandato* esta disputa gira en torno a la condición del mandato estatal y el peligro siempre latente de la violencia tiránica (LM 75). Para Cassirer la querrela entre Sócrates y Trasímaco pone en escena en el contexto de la época moderna a los defensores del derecho natural y aquellos de la soberanía absoluta o incondicional.

En el marco de la genealogía del “retorno de lo primitivo” en el mundo moderno, Cassirer apunta contra las teorías del absolutismo soberano que desde Maquiavelo a Bodin se van radicalizando progresivamente y alcanzan su máxima expresión en la filosofía de Hobbes (Barash 2008: 149; 2014a: 96). En su lucha contra las guerras de religión y ante el peligro de la guerra civil, Hobbes definía la autoridad absoluta como el único medio de mantener la paz, juzgando inadmisibles y subversivas toda apelación a la ley o derecho tanto natural como divino. Sólo la voluntad del soberano, en virtud de su poder absoluto y comprendido como un “Dios mortal”, podía mantener la paz. Así la razón natural y la autoridad divina quedan subordinadas

---

<sup>254</sup> Freudenthal sostiene, en un sentido análogo, que la teoría de Cassirer del desarrollo progresivo de la cultura humana es también una teoría de la ética (Freudenthal 2008: 190, 200).

a la autoridad soberana absoluta frente a la cual sería injusto resistir colectivamente (Barash 2008: 149- 150). Barash reconoce las resonancias o paralelos de la crítica de Cassirer contra las teorías del absolutismo soberano en el contexto de los últimos años de la República de Weimar, cuando publica su *Filosofía de la Ilustración* (Barash 2008: 150). En la década que precedió a la caída de la República de Weimar las teorías que van de Bodin a Hobbes resultan radicalizadas por los opositores al régimen que, a partir de una recepción del principio de la obediencia al jefe inculcado por los movimientos sociales autoritarios, se pretende “justificar el carácter incondicional del poder soberano, que debe reinar sobre la ley natural o toda norma general fundada en la razón” (Barash 2008: 150). El “retorno de lo primitivo” y de la figura de Trasímaco como posibilidad de la violencia tiránica resulta el reflejo especular de la cara oscura de la Modernidad en el mundo contemporáneo. Ello se expresa en el retorno de la “teología política” y de los partidarios del poder incondicional del soberano, que buscan legitimarlo a través de analogías con la voluntad absoluta de Dios (Barash 2008: 150)<sup>255</sup>. La lucha entre Sócrates y Trasímaco retorna en la Alemania de entreguerras, según esta perspectiva, en la querrela entre los defensores del carácter incondicional del poder soberano, como Carl Schmitt, y aquellos herederos de la tradición del derecho natural, como Cassirer.<sup>256</sup>

La consideración levinasiana sobre el universalismo del “Siglo de las Luces” en torno a una comunidad fundada sobre “la razón universal que hace que los mismos valores eternos sean obligatorios para todo el mundo” (CEAFe 54), esto es, la tradición del derecho natural, puede ser iluminada por las reflexiones precedentes. En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933) Levinas caracteriza la tradición cartesiana de lo espiritual, desde Descartes a Lévy-Bruhl, de Kant y Leibniz al neokantismo de Marburgo, como signada por el universalismo de la razón y de los derechos inalienables vinculada a los “moralistas del siglo XVIII” (CEAFe 55). Esta caracterización significa un acercamiento entre las reflexiones levinasianas y las del neokantiano Cassirer. En el mismo sentido, Levinas se refiere un año más tarde al “espíritu de libertad” que anima la tradición liberal de “los escritores franceses del siglo XVIII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los Derechos del Hombre” (AFH 11). La tradición ilustrada moderna, representada por la figura de Sócrates contra Trasímaco, sería la bandera de una lucha contra el “retorno de lo primitivo” en el mundo contemporáneo, bajo el auspicio de la “Filosofía de las Luces”. Sin embargo, Levinas sostiene que la tradición cartesiano-kantiana de lo espiritual, al igual que su contraparte pascaliano-romántica, “puede degenerar hacia formas cómicas o peligrosas” (CEAFe 64). En el apartado final del presente capítulo se vuelve sobre una posible interpretación de Levinas

---

<sup>255</sup> Barash recuerda las teorías políticas decisionistas de los años veinte y treinta en Alemania, entre las que se destaca principalmente la de Carl Schmitt, quien en su *Teología política* de 1922, había sostenido que las decisiones del poder soberano no pueden ser limitadas por el derecho natural u otra forma de norma preexistente, siendo éstas dependientes de la decisión absoluta del soberano *ex nihilo*. El autor sostiene que este “decisionismo político, hostil como lo era a la democracia parlamentaria” (Barash 2008: 150) se tornaba incompatible con los principios fundamentales de la República de Weimar.

<sup>256</sup> Una reconstrucción genealógica de la tradición del derecho natural propuesta por este último será expuesta en el último apartado.



respecto a la “degeneración” que amenaza el corazón mismo de la tradición ilustrada, a partir de su análisis sobre el “idealismo” occidental en *De la evasión* (1935).

## V

“el hombre es bueno, feliz y perfecto por naturaleza, pero se ha malogrado y corrompido por los errores de la sociedad, y sólo podrá recuperar[lo] (...) por medio de una labor de revisión crítica de la estructura de la sociedad” (Mann 2006: 553-554).

Cassirer considera que la orientación propia de los defensores del “derecho natural” fue radicalizada en el siglo dieciocho. En el comienzo de este proceso destaca la figura de Rousseau como un hito fundamental para la liberación de la conciencia práctica. El carácter prospectivo de Rousseau como inspirador de la época contemporánea encuentra un lugar central en la genealogía cassireriana. En *El problema Jean-Jacques Rousseau* (1932) Cassirer afirma que el estudio del pensamiento rousseauiano no resulta de “una curiosidad meramente erudita (...) Más bien aparece como una problemática viva y actual” (PJR 51), lo que lleva a R. Aramayo a afirmar que es preciso leer “este trabajo desde la óptica de una pedagogía política pertinente para la Alemania que está a punto de cruzar el umbral del tercer Reich” (Aramayo 2007: 29). En *Filosofía de la Ilustración* del mismo año, el filósofo sostiene que la convocatoria de Rousseau al “estado de naturaleza” responde a una particular orientación de pensamiento: “La sociedad y Estado actuales verán su verdadera efigie en el espejo del Estado natural; se verán a sí mismas y se podrán juzgar” (FI 300). Cassirer recupera esta “mirada prospectiva” sobre la orientación rousseauiana en su propia edificación de la genealogía de la conciencia práctica (KR 188). Genealogía que sirve para evaluar las teorías sobre la sociedad y el Estado intentando determinar las auténticas fuentes de la constitución comunitaria frente a los obstáculos o desvíos en su camino *odiseico* de liberación.

Settembrini/Cassirer: - Cuando el nudo gordiano de la teodicea parece amarrar al abismo de lo irracional, otras fuerzas espirituales se harán cargo de la empresa y mediante un rodeo aparente se acercarán al problema medular (FI 174). No se comienza como antes con una explicación teológico-metafísica, partiendo de una determinación conceptual de la divinidad sino que se sumerge esta vez en “las energías formadoras que el yo lleva dentro (...) una solución inmanente (...) que no desplace al espíritu más allá de sus propias fronteras (...)” (FI 174). La dirección original y fundamental del siglo XVIII al problema de la teodicea la encontramos en el pensamiento de Rousseau.

Rousseau acepta las premisas en que las se apoyó Pascal, “la situación real de la humanidad como de profunda caída (...) pero se niega a aceptar la explicación que la mística y la metafísica habían ofrecido” (FI 179).<sup>257</sup> Rompe con la doctrina

<sup>257</sup> Según Cassirer, Rousseau sigue ligado al problema religioso de la teodicea y la “justificación de Dios” pero su abordaje y resolución va en contra de la forma tradicional de los “guardianes de la fe” al poner

eclesiástica y con la idea de una perversión primordial de la voluntad humana; la idea de pecado original pierde toda su fuerza (FI 179). La culpa pertenece a este mundo y no al otro, nace de la existencia histórico-temporal de la humanidad y no la antecede. Dios queda descargado de culpa y la culpa del mal se atribuye al hombre. Pero por tal motivo la solución y la liberación sólo dependen del hombre (FI 180-181, PJR 94). “Ninguna asistencia sobrenatural nos puede traer la libertad, que tiene que ser obra de nuestras manos” (FI 180). La teoría ético-política rousseauiana coloca la responsabilidad en un lugar privilegiado. En la emancipación de la tutela de la metafísica y la teología tradicionales se percibe el proceso de secularización del siglo XVIII (FI 182). Ningún Dios nos puede traer la salvación, “el hombre tiene que convertirse en su propio salvador y, en sentido ético, en su propio creador” (FI 181). Rousseau desplaza así el problema de la teodicea llevándolo “del círculo de la metafísica al centro de la ética y la política” (FI 181).

Cuando se toma como eje de análisis la relación entre libertad y mandato puede mostrarse cómo Cassirer establece un pasaje entre la perspectiva teológica de la tradición judeo-cristiana sobre el problema del pecado original y la teodicea, y la reapropiación de este problema por parte de la tradición moderna en clave ético-política. El foco de este desplazamiento se concentra fundamentalmente en la agencia del proceso salvífico o de liberación. En la perspectiva de Rousseau, Cassirer subraya el nuevo centro de imputación o responsabilidad propio de la Modernidad: la sociedad. El agente del proceso salvífico en el mundo moderno es la sociedad y ya no la potestad divina. La voluntad humana o más precisamente social representa, de este modo, una fuerza activa y responsable de su propio proceso de liberación. La conciencia moderna se enfrenta entonces con el “pensamiento mítico” por el reconocimiento de su propia agencia (Gordon 2005: 143).

El filósofo reconoce en la distinción rousseauiana entre estado de naturaleza y estado social una nueva vía para la resolución al problema del pecado original y la teodicea. Rousseau libera al hombre de la fuerza del estigma de una naturaleza corrupta por el pecado original o por el signo de un egoísmo natural activo, como también del encantamiento por la *potestas* absoluta de un Dios omnipotente y desconocido eterno o finito y la consecuente reversión tiránica de la libertad y el mandato en un pacto de sumisión. Frente a la atmósfera pascaliana de desesperanza y la subordinación al dogma de la fe, contra la reversión teológico-política hobbesiana y su convocatoria a la sumisión a la *potestas* absoluta del soberano, Rousseau rechaza la determinación “de una culpabilidad *originaria* del hombre (...) [la] convicción fundamental de que el mal radical estaba inserto en la naturaleza humana” (PJR 93). Pero ello no implica un llamado a la completa exoneración del hombre ni evoca un *optimismo* ingenuo. En este último caso, la distinción rousseauiana apunta contra los defensores de una

---

en cuestión el epicentro de la fe católica y protestante de los siglos XVII y XVIII: el dogma de la culpabilidad originaria del hombre (PJR 93).

sociabilidad natural del hombre basada en un instinto de simpatía del cual derivaría el orden comunitario.

## VI

Castorp/Levinas: - “No hay que confundir el universalismo de la época de la Ilustración con el internacionalismo moderno. Su fundamento no es el interés común, sino la razón universal que hace que los mismos valores eternos sean obligatorios para todo el mundo” (CEAF 54e).

Settembrini/Cassirer: - Desde Grocio y Shaftesbury hasta la mayoría de los enciclopedistas “el único camino (...) para *fundar* la comunidad humana sólo podía consistir en demostrar que ésta no era un producto artificioso, sino que se hallaba enraizada en un impulso primigenio de la naturaleza humana” (PJR 125). La comunidad política surgía como la forma externa de una comunidad ya existente de antemano y no de un pacto arbitrario y artificial. La mirada sobre el estado natural devolvía el reflejo de una benevolencia inmediata y un altruismo natural, de una simpatía connatural de la cual emanaba el fundamento de la comunidad política. He aquí la exaltación lírica y la imagen idílica del estado natural (PJR 125, 128): “¡Oh vosotros- así hace Diderot que la naturaleza hable a sus hijos-, que según el instinto que he depositado en vosotros, tendéis a cada instante de vuestra vida hacia la felicidad, no contravengáis mi ley suprema!” (PJR 127). El aumento de la felicidad, el bienestar, el disfrute del hombre, parecen ser las metas del vínculo social (PJR 130). Se apela entonces a un simple principio que guía la “razón” del individuo: “(...) yo quiero ser feliz, pero vivo con hombres que, como yo, quieren ser igualmente felices cada uno por su lado; busquemos el medio de procurar nuestra felicidad procurando la suya o, al menos, sin perjudicarla nunca” (PJR 126). De allí se deriva el “utilitarismo de las teorías enciclopédicas de la sociedad y el Estado” (PJR 130).

Frente a la doctrina de la culpabilidad originaria del hombre y ante la acusación contra el “contractualismo” como justificación abstracta y mecánica de los fundamentos de la sociedad civil (concepción que encuentra más tarde una amplia difusión en las doctrinas antiliberales de entreguerras), Grocio, Shaftesbury y la mayoría de los pensadores enciclopedistas habían proclamado, afirma Cassirer, el retorno elegíaco al estado de naturaleza comunitario en tanto comunidad originaria previa al pacto social y enraizada en un impulso primigenio de la naturaleza humana: el sentimiento o instinto de *simpatía* (PJR 128). El paso del estado de naturaleza al estado civil no sería sino la objetivación de ese impulso connatural: “No es el pacto social lo que ha *creado* esa comunidad, sino que más bien se ha limitado a dar una forma externa a una comunidad ya existente de antemano” (PJR 125). El estado de naturaleza “social” se concibe así como una “situación de inocencia y de paz, de felicidad y de recíproco bienestar” (PJR 127) cuya economía “racional” se resume en el principio simple de una búsqueda de la felicidad individual procurando al mismo tiempo la felicidad de los demás (PJR 126). El “optimismo psicológico” del siglo dieciocho resuelve el problema de la “caída social” y de los fundamentos del orden comunitario por la apelación a una suerte de armonía social

preestablecida donde el interés del individuo debe coincidir con el interés general (PJR 127). “Todos estos pensadores [afirma Cassirer] son eudemonistas convencidos, buscan la *felicidad* de los hombres y están de acuerdo en que esta dicha sólo puede verse verdaderamente propiciada y asegurada con un largo y pertinaz trabajo, a tientas y mediante un avance basado en tentativas individuales” (PJR 85).

La crítica de Cassirer contra el eudemonismo enciclopedista y su concepción de una “sociabilidad natural” se aproxima a la distinción hegeliana de la “sociedad civil” y del “sistema de las necesidades”-analizado en la *Filosofía del derecho* como lo propio del “espacio económico”, en su particular “transcripción idealista de la temática de la economía política clásica” (Dotti 1983: 130) desde Locke hasta Smith -, y el espacio ético-político del Estado (Dotti 1983: 125). Así como para Hegel la universalidad imperfecta de los fundamentos de la “sociedad civil” y de la “dialéctica de las necesidades” decanta en el libertinaje, la miseria y la corrupción física y moral, esto es, en una situación de privación e indigencia (Dotti 1983: 132, 139) que exige la determinación de los fundamentos auténticos del Estado ético, las reflexiones de Cassirer sobre la obra de Rousseau apuntan críticamente contra la solución imperfecta del eudemonismo enciclopedista y su concepto de universalidad, solución que no logra remediar el problema central de la “caída social” y la constitución de una “comunidad” ético-política auténtica asentada en un mandato justo.<sup>258</sup>

La crítica de Cassirer al optimismo psicológico del siglo dieciocho se conjuga con la amonestación al “intelectualismo” de dichas teorías. Esta última acusación se separa, sin embargo, de las invectivas propias del antimodernismo<sup>259</sup> que ve en la Ilustración el predominio de la “cultura del entendimiento”. A través de la crítica rousseauiana al enciclopedismo, Cassirer reconoce que así como el avance de la cultura científica puede ser un factor de autoliberación también puede ser un fenómeno de alienación (Coskun 2007: 151). En contraposición al auténtico sentido de la obra de Rousseau, el “intelectualismo” enciclopedista consiste para Cassirer en el convencimiento de que uno “puede confiarse al progreso de la cultura espiritual y que este progreso, merced a su propia dirección interna y a la ley inmanente a la que obedece, producirá por sí mismo la nueva forma mejor del orden social” (FI 297). De allí que Rousseau denuncie la identificación entre moralidad y cultura, o entre “comunidad” y “vida social” y la exhortación a una ciencia de la *société* basada en la búsqueda de un “refinamiento de las costumbres y el ensanchamiento y comunicación de los conocimientos” (FI 297) como vía regia para un cambio en la moralidad y los fundamentos de

---

<sup>258</sup> Si Hegel enjuicia a su época a partir de la crítica de la insuficiencia propia del “sistema de las necesidades” para dar respuesta a los mismos problemas que genera, la miseria económica que flanquea la miseria moral y la impotencia de la economía política clásica para formular remedios a dichas desigualdades (Dotti 1983: 155-157), no ahonda en la investigación de las categorías socio-económicas que utiliza y de sus supuestos (Dotti 1983: 145). Un problema similar puede encontrarse en la crítica de Cassirer del iusnaturalismo liberal moderno, crítica que no logra penetrar la temática socio-económica del denominado eudemonismo utilitarista aún en su subordinación a una universalidad ética superior. Con relación a este aspecto problemático se volverá más adelante.

<sup>259</sup> En el sentido específico de “crítico de la Modernidad”.

la comunidad. Rousseau disuelve, desde la perspectiva de Cassirer, “la unidad entre conciencia moral y la conciencia culta general” (FI 299), quiebra “la supuesta armonía entre los ideales éticos y los ideales teóricos de la época” (FI 299). El pensamiento rousseauiano reclama otra aproximación a los fundamentos de la sociedad civil, denunciando conjuntamente “esa cultura espiritual y social que el siglo XVIII considera como flor de la verdadera humanidad” (FI 299). Pues este optimismo psicológico que ve en el progreso de la cultura intelectual la conquista de nuevas formas de vida comunitaria, “no reclamó [según Cassirer] una renovación política radical, ni creyó en una renovación ética radical” (PJR 86).

Settembrini/Cassirer: - Esta confianza en un progreso “basado en tentativas individuales” (PJR 85) no cree “que el mundo político-social puede redimirse mediante un tratamiento radical” (PJR 87). Frente a la “caída social” la voz de la razón enciclopedista recomienda reformas paulatinas (PJR 87); frente a la presencia del mal la filosofía del siglo XVIII no procura sino paliativos: “El enemigo [afirma D’Alambert] ha penetrado demasiado lejos y, al ser imposible vencerlo o echarlo, sólo resta emprender contra él una guerra de artimañas” (PJR 88) e incluso de “artificios jurídicos” (PJR 97). Pero con ello no se ha logrado quebrar “la forma del Estado despótico, aún cuando limite sus atribuciones” (PJR 97). “La contenida indignación (...) contra los ideales de vida y cultura del siglo XVIII (...) se precipita en [Rousseau] como un abrasador torrente de lava (...) una nueva pasión ética se despierta en él, arrastrando al mismo tiempo una irresistible avalancha de nuevos pensamientos” (PJR 62-63).

En la propuesta palingenésica de los pensadores enciclopedistas Cassirer reconoce a través de la interpretación del pensamiento de Rousseau la posibilidad de una reversión tiránica del mandato libre. La confianza en la perfectibilidad de la naturaleza humana basada en el optimismo psicológico del eudemonismo utilitarista, que presupone la confluencia armónica entre el bienestar individual y colectivo a partir un instinto de “simpatía” al que el hombre puede entregarse pasivamente en el marco de un progreso racional paulatino, no ha logrado penetrar y modificar radicalmente los fundamentos del orden civil. Este racionalismo eudemonista que confía ciegamente en el progreso constante de la “razón” y que apela a una solución de los problemas sociales mediante “reformas” parciales, no queda suficientemente a resguardo de los peligros que acechan a la comunidad política. A pesar de la creencia en la victoria contra el enemigo mediante una “guerra de artimañas” por la contención y limitación de su fuerza y atribuciones no se ha logrado, sin embargo, más que la aplicación de un tratamiento paliativo. La auténtica fuente del “mal social” permanece entonces inalterada. Tras la fuerza del encanto o persecución de un principio falso, de la razón eudemonista y de la fe ciega en el progreso “racional”, persiste la posibilidad de una reversión de la libertad del hombre en el estigma o sujeción a un Estado despótico. En su lectura de la obra de Rousseau, Cassirer sostiene: “el optimismo de Rousseau está revestido por una trágica gravedad (...) Él no ve con buenos ojos abandonarse sin reservas a la pasión (...)” (PJR 101). De la fe *simpatética* en las fuerzas místicas hasta el instinto *simpático* en el progreso natural de la “razón” utilitarista, el filósofo alemán denuncia las nuevas formas de “retorno del mito”. De este modo, contra la teleología del progreso natural de la “razón”, contra la fe en una perfectibilidad basada en el

desarrollo individual, contra el entregarse pasivo a la búsqueda de una felicidad personal que coincidiría merced a un instinto o sentimiento de simpatía y una armonía preestablecida con el interés general, contra las soluciones paulatinas o remedios paliativos al problema social basado en una lógica de reformas estratégicas o guerra de artimañas que no logran quebrar los fundamentos del orden despótico, Cassirer encuentra en el pensamiento de Rousseau una vía alternativa para superar esta nueva recaída u obstáculo en el proceso de liberación de la conciencia práctica.

Al igual que Cassirer, en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, Levinas distingue el universalismo de la época de la Ilustración del “internacionalismo moderno” sosteniendo que “su fundamento no es el interés común, sino la razón universal que hace que los mismos valores eternos sean obligatorios para todo el mundo” (CEAFé 54). La tradición cartesiano-neokantiana descrita por Levinas se entrecruza así con la propia genealogía de Cassirer y su crítica al *enciclopedismo*. El iusnaturalismo utilitarista y eudemonista caracterizado por el pensador alemán coincide con el denominado “internacionalismo moderno” fundado en la “comunidad de intereses”<sup>260</sup> de la reconstrucción levinasiana, y ambos se distinguen del verdadero universalismo del “Siglo de las Luces”. En el mismo sentido, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* las descripciones levinasianas sobre la tradición liberal y la pérdida del contacto vivo con su propio ideal de libertad, su falta de compromiso con la creación de valores espirituales y con el desconocimiento de lo que aquel “ideal exige por esfuerzo” (AFH 18), puede vincularse con la crítica de Cassirer al “intelectualismo” ilustrado y su abandono pasivo al progreso natural de la “razón”. Asimismo, si Cassirer advierte sobre la debilidad del ideal de libertad del enciclopedismo y su concepción del fundamento de la comunidad política que expone a ésta a la reversión del mandato libre en el Estado despótico, Levinas reconoce en los desvíos del ideal liberal de igual modo la posibilidad de su derrota en manos del nuevo ideal germánico del hombre promovido por el nacionalsocialismo (AFH 18). No obstante, resulta necesario proseguir con la interpretación cassireriana de la distinción entre el universalismo de la “comunidad de intereses” y el universalismo de la “Filosofía de la Ilustración” para determinar con precisión el ideal comunitario que penetra, según el filósofo alemán, al pensamiento

---

<sup>260</sup> La descripción de Levinas del “internacionalismo moderno” fundado en la “comunidad de intereses” y su contraposición con el universalismo del “siglo de las Luces” no deja de tener un significado ambiguo. En las líneas que preceden a dicha distinción Levinas se refiere al materialismo francés del siglo dieciocho y su creencia en la posibilidad de “reformular a la gente actuando directamente sobre su psicología. Actuar significa esclarecer” (CEAFé 54). Ello permite vincular la caracterización de Cassirer del “intelectualismo” enciclopedista y de la tradición iusnaturalista liberal, con la descripción levinasiana del “internacionalismo moderno”. Sin embargo, en el mismo apartado en el que se describe el “materialismo” del siglo dieciocho, Levinas se refiere también a los seguidores de Marx (CEAFé 54). La relación entre ambos puede leerse, no obstante, tanto en un sentido de contraposición como de continuidad. En este último caso, los conceptos de “internacionalismo moderno” y “comunidad de intereses” pueden ser adjudicados al propio marxismo. Empero, con el objetivo de evaluar esta posible línea interpretativa resulta necesario comprender previamente el significado que adquiere la relación entre el universalismo del “Siglo de las Luces” y la tradición marxista en las reflexiones de Cassirer y Levinas.

rousseauiano, como así también evaluar la posibilidad de una coincidencia genealógica con las descripciones levinasianas previamente analizadas.

Settembrini/Cassirer: - Rousseau llevará lejos su impugnación contra la tesis de un principio natural de “simpatía” o impulso social originario, la doctrina del *appetitus societatis*, que empujaría y uniría a los hombres entre sí (KR 192-193; FI 287). Él ha tomado en serio las lamentaciones de Pascal sobre el carácter contradictorio de la naturaleza humana e incluso se acerca a Hobbes al que considera “gran político *realista* y en cuanto tal lo prefiere a todos aquellos que han descrito a la sociedad humana con tintes más optimistas” (KR 193). Rousseau no ha evadido el intrincado problema de la teodicea e ha intentado dar explicación a la presencia del mal en el mundo. ¿No se constata en la sociedad de los hombres acaso la presencia real del sufrimiento y la injusticia? Y, sin embargo, Rousseau no pretendió por ello volver hacia el dogma del pecado original ni de la fuerza absoluta de la divinidad anónima e incomprensible; pero tampoco a su vertiente moderna en Hobbes, quien “describe el puro estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos” (FI 287) que finaliza en un pacto de sumisión cuya legitimidad se deriva de la mera voluntad de un dios finito. Sin recaer en el pesimismo de una naturaleza esencialmente corrupta o en la afirmación de un egoísmo activo connatural, el filósofo ginebrino debe indagar las fuentes u origen de la corrupción social.

## VII

Settembrini/Cassirer: - Contra las teorías de un *appetitus societatis*, Rousseau sostiene que “en el estado de naturaleza no puede existir una armonía entre el interés propio y el interés de todos” (FI 288), pues “lejos de que el interés propio y el interés de cada uno coincida con el interés general, ambos se excluyen” (FI 288). En el estado de naturaleza el hombre se encuentra aislado de los demás, quienes le son indiferentes. En este estado el hombre también se halla excluido del pecado original e igualmente del “impulso [natural] al despojo y a la dominación violenta” (FI 288). Sin embargo, en cuanto el hombre forma sociedad la violencia nace y echa raíces alimentada por deseos artificiales. En “los comienzos de la sociedad, que no fueron constituidos conscientemente por la voluntad, sino resultado de fuerzas a las que el hombre sucumbe en lugar de mandarlas, las leyes sociales no son más que un yugo que uno trata de imponer al otro sin pensar en someterse a él” (FI 288).

En “El problema Jean-Jacques Rousseau” (1932), Cassirer analiza el pasaje rousseauiano del estado de naturaleza al estado social a partir del ingreso del hombre en la sociedad como una “caída”. El filósofo ginebrino se asemeja aquí, afirma Cassirer, al Alceste de *El Misántropo* de Molière en su malestar con la sociedad y cultura de la época (PJR 59). Este sentimiento que embarga a Rousseau se refleja en su descripción de los defectos que detecta en la sociedad.

Settembrini/Cassirer: - He allí el cuadro que Rousseau traza de su época en el *Discurso sobre la desigualdad*. “El individuo en cuanto tal, según sale de las manos de la naturaleza, se halla todavía al margen de la oposición entre lo bueno y lo malo” (PJR 94-95). Pero “el amor propio, que entraña el fundamento de toda futura depravación, que hace crecer en el hombre la sed de poder y la vanidad, queda finalmente a cargo de la sociedad. Ella es la que permite a los hombres convertirse en tiranos de la naturaleza y en tiranos de sí mismos, despertando en ellos necesidades y pasiones que el hombre natural desconoce, sin dejar de proporcionarle al mismo tiempo nuevos medios para satisfacer esos deseos al margen de cualquier límite o miramiento. El acuciante empeño de hacer hablar sobre uno mismo, la exasperada manía por descollar entre los demás: todo esto nos mantiene continuamente alejados de nosotros mismos y en cierta medida nos coloca fuera de nosotros” (PJR 95).

La “sociedad caída” es un mundo sometido a los afectos y pasiones, al amor propio por el cual el hombre vive a merced del juicio del otro y extrae el sentimiento de su propia existencia a partir de la opinión de los demás. El abandono a la opinión ajena subyuga tanto las acciones externas como las emociones internas, los pensamientos y juicios, arrojando las almas a un mismo molde. Este rebaño llamado sociedad queda sujeto y disponible a los impulsos del poder y del dominio, de la ambición y del egoísmo. “Amor propio y vanidad, empeño por dominar a los demás y destacar, son los ganchos que sostienen a la sociedad de los hombres” (FI 178). La libertad se invoca contra ley, contra la coacción de las leyes (PJR 127), pero al mismo tiempo éstas se convierten en “un yugo que cada cual quiere imponer al otro sin pensar en someterse él mismo a ese yugo” (PJR 127). La sociedad queda a merced de aquellos que puedan cautivar la ley del cuerpo al someter las pasiones de la mayoría y conducir los afectos y acciones. Pronto el Estado y la sociedad se abandonan a la palestra de poder y de dominio (PJR 82) y la libertad queda finalmente sometida “a la voluntad de uno solo o de un grupo dirigente” (PJR 76) que conquista las voluntades individuales. Nos hallamos nuevamente en la sociedad descrita por Trasímaco en la *República* de Platón donde la justicia encuentra su fundamento en el principio del poder o la fuerza. En dicha comunidad el pacto social fuerza exteriormente a las voluntades “a unirse empleando medios físicos de poder” (FI 289) y la soberanía implica la servidumbre del individuo.

Castorp/Levinas: - “Es el culto del poder y de la grandeza terrestre, la legitimidad por la fuerza de afirmarse como fuerza”, “la ‘moral de los señores’”<sup>261</sup>.

La descripción de Cassirer de la “sociedad caída” o de la alienación social (FI 302, PJR 95) recuerda las palabras de Levinas en “À propos de la mort du Pape Pie XI” de 1939 donde describe la *atmósfera* común del denominado “paganismo” moderno a partir de su “culto al poder y la grandeza terrestre”, la “legitimidad por la fuerza”, la “moral de los señores” (AMP

<sup>261</sup> “c’est le culte de la puissance et de la grandeur terrestre, la légitimité pour la forcé de s’affirmer comme forcé”, “la ‘morale des maîtres’” (AMP 3).



3). Esta manera de vivir y de sentir como modalidad de la trascendencia propia del *paganismo* moderno (AMP 3) puede vincularse con aquel modo de universalidad descrita por Levinas en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* que corresponde a una reversión elemental del “espíritu de libertad” de la tradición occidental: la “expansión por la fuerza” y su creación de “un mundo de amos y esclavos” (AFH 20). En los análisis de Cassirer sobre la filosofía de Rousseau, esta universalidad imperfecta es comprendida como una “sociabilidad caída” vinculada con una orientación impropia del pensamiento ilustrado moderno: aquel que el filósofo ginebrino adjudica al eudemonismo e “intelectualismo” celebrado por la sociedad de su época. En este marco, el pensador alemán reivindica la búsqueda rousseauiana de los fundamentos de una universalidad auténtica con el objetivo de remontar esta pendiente a través de la constitución de un Estado ético.

Settembrini/Cassirer: - Pero “esa entrada o caída en la sociedad es lo que hay que contener y rescatar. El hombre tiene que volver a su estado primordial y a su naturaleza original, no para permanecer en ellos, sino para partir de nuevo desde el comienzo (...) Y esta vez no sucumbirá al poder de los impulsos, sino que tendrá que escoger y dirigir, que echar mano del timón y fijar la ruta y el lugar de arribo. Tiene que saber dónde y por qué va” (PJR 302) en su convocatoria a un retorno al estado de naturaleza.

Cassirer destaca un aspecto fundamental en la convocatoria rousseauiana a un “retorno a la naturaleza”: la vuelta a aquel estado primordial debe tener presente el camino y los objetivos de la misión por cumplir con el fin de evitar sucumbir al poder de los impulsos. Esta precaución que, según el filósofo alemán, orienta el pensamiento de Rousseau revela su carácter prospectivo para las propias indagaciones cassirerianas. Pues el conocimiento de la “naturaleza” del hombre a través del laberinto de la cultura humana debe llevar consigo, de igual modo, un hilo de Ariadna (AF 44) que evite las desviaciones y tentaciones capaces de frustrar la consecución de dicha empresa. Este hilo de Ariadna de la especulación teórica no es sino un ideal práctico-político que fija, al mismo tiempo, el horizonte de la investigación: “Si el espíritu se ve impregnado por una verdadera libertad en el cosmos social del Estado-, [sostiene Cassirer] entonces puede abandonarse confiadamente a la libertad de la investigación” (PJR 74).

## VIII

Settembrini/Cassirer: - Sin embargo, “¿se halla esta alienación en la naturaleza de *cualquier* sociedad?” (PJR 95). Rousseau ha opuesto sabiamente el estado social y el estado de naturaleza para hacer frente al dogma teológico del pecado original y la perspectiva hobbesiana del egoísmo activo del estado de naturaleza, esto es, el de una naturaleza social esencialmente corrupta y el llamado a un principio aglutinante en el “*stat pro ratione voluntas*”. Pero también ha enfrentado el problema de la teodicea sin sucumbir al optimismo de una sociabilidad natural basada en un instinto o *appetitus societatis* que “no quiebra aún la forma del Estado despótico” (PJR 97). Pero “¿qué nos queda, una vez desechada la visión idílica de un impulso originariamente arraigado en el hombre y después de calificar

el relato hobbesiano de la ‘guerra de todos contra todos’ como una paradójica exageración caricaturesca? ¿Sobre qué cabe cimentar la sociedad tras desestimar ambas hipótesis como engendros especulativos? ¿Cuál es la verdadera naturaleza del ‘vínculo social’ que todavía no nos ha revelado ninguna teoría política?” (KR 194)

En tanto la figura de Rousseau deviene reflejo especular del proceso palingenésico de auto-comprensión republicana, Cassirer pretende determinar el *movimiento* del pensamiento rousseauiano antes que su doctrina firme y acabada (PJR 49) con el fin de descubrir la fuerza o, más precisamente, el ideal que guía su obra. Con el objetivo de deslindar la posibilidad de una nueva concepción del hombre signada por la marca del pecado original, Cassirer destaca en Rousseau la distinción entre el estado social y el estado de naturaleza. ¿Pero la consideración rousseauiana sobre la “caída social” no implica la constatación de una naturaleza social esencialmente corrupta? El problema de la “caída social” en Rousseau se resume, para el filósofo alemán, en el siguiente interrogante: “¿Cómo podemos instituir una genuina y auténtica *comunidad* humana, sin incurrir con ello en los males y perversión de la *sociedad* convencional? Ésta es la pregunta que [Rousseau] se formula en el *Contrato social*” (PJR 71). Cassirer considera necesaria la articulación entre las reflexiones rousseauianas del *Discurso sobre la desigualdad* con su diagnóstico de la caída social y la propuesta ético-política del *Contrato social* como expresión de una solución al problema de la crisis comunitaria (PJR 83). En esta particular reapropiación de la obra del filósofo ginebrino, Cassirer esboza una distinción entre la *sociedad* y la *comunidad* como dos formas de integración social.<sup>262</sup> Empero, es preciso reconocer el significado particular de la distinción que Cassirer pretende descubrir en la teoría rousseauiana sobre el Estado a través del antagonismo entre la sociedad convencional inauténtica o caída, la sociedad “empírica”, y la comunidad auténtica liberadora, la sociedad “ideal” (PJR 149-150). En el esquema genealógico y palingenésico del filósofo alemán, la distinción entre sociedad y comunidad tiene como objetivo contraponer dos modos de integración comunitaria y sus formas estatales asociadas, o en otras palabras, dos fuentes de legitimación estatal vinculadas respectivamente al yugo de la alienación o a una fuerza liberadora de la conciencia humana.<sup>263</sup>

<sup>262</sup> La distinción entre “sociedad” y “comunidad” hunde sus raíces en la teoría social hegeliana “aún cuando él mismo no aplique de un modo sistemático este dualismo conceptual” (Honneth 1999: 9). A fines del siglo diecinueve esta distinción analítica encuentra amplia repercusión por la obra *Comunidad y sociedad* de Ferdinand Tönnies e incluso, una década más tarde, por las consideraciones durkheimianas sobre la solidaridad “mecánica” y “orgánica”. El concepto de “comunidad” en contraposición al de “sociedad” será reapropiado y politizado en el periodo de entreguerras, particularmente en Francia y Alemania, por las tendencias críticas del liberalismo o del capitalismo tanto de derecha como de izquierda (Honneth 1999: 10-12).

<sup>263</sup> En su reapropiación kantiana del pensamiento de Rousseau, Cassirer distingue en el proyecto del *Emilio* la crítica a la *societas*, “sociedad actual (...) de la convención, la costumbre y la natural indolencia” (PJR 149), de la reivindicación del ideal de la *humanitas*, afirmando que “hay una enorme diferencia entre el significado *universal* de la humanidad y su sentido *meramente colectivo*” (PJR 150).

El pasaje de la sociedad alienada a la comunidad libre debe encontrar, según Cassirer, un hilo conductor con el fin de determinar el carácter particular de la transformación palingenésica. La “caída social” rousseauiana es interpretada por el filósofo alemán como un “mal moral” ligado a la buena o mala constitución comunitaria, esto es, a la constitución política estatal. Al mismo tiempo, el sujeto de esta transformación es la propia sociedad, nuevo sujeto de imputación que Cassirer releva en la perspectiva rousseauiana: una *culpa* de la sociedad que denuncia y exige su reparación; la responsabilidad es de la sociedad (PJR 90, 96). La metanarrativa palingenésica rousseauiana reconstruida por Cassirer es contemplada entonces bajo el prisma de la filosofía kantiana.

Settembrini/Cassirer: - “¿No cabe pensar una *comunidad* genuinamente humana que pueda prescindir de los impulsos del poder, de la codicia o de la vanidad y esté fundada en un sometimiento común a una ley reconocida *interiormente* como necesaria y obligatoria? Tan pronto como surja y se mantenga *esta* forma de comunidad el mal, en cuanto mal social (...) quedará refrenado y se verá descartado. La hora de la salvación llegará cuando, en el lugar de la actual sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético-política libre en la que, en vez de someterse al arbitrio ajeno, cada cual obedezca a esta voluntad general que reconoce como suya propia” (PJR 95-96). El hombre es un ser perfectible, y “sólo a través suyo puede llegarle finalmente la salvación” (PJR 98); la posibilidad de hacerse dueño de su destino no depende ya del auxilio y redención divinos. En su “retorno a la naturaleza” el filósofo ginebrino ha mantenido su mirada “impertérritamente clavada en el futuro (...) porque encomienda a la sociedad la tarea de construir un nuevo porvenir para la humanidad” (PJR 91). ¡He ahí la fuerza plástica depositada en la comunidad! (PJR 83)

El problema de la liberación comunitaria tras la caída social puede resumirse en esta sentencia: “la libertad moral (...) no puede alcanzarse sin una transformación radical del orden social, un cambio que debe disolver todo lo arbitrario y hacer imperar tan sólo la necesidad interna de la ley” (PJR 75). El camino de la libre vinculación a la ley, como fundamento de la constitución comunitaria del Estado de derecho, se entrecruza y desemboca en el pensamiento acabado de Kant. En este camino de liberación, Rousseau se enfrenta contra los defensores del absolutismo teocrático y del Estado poder, pero también con los defensores del derecho natural del siglo XVI y XVII en su defensa del Estado eudemonista y despótico (PJR 89, 96-97). En él se despierta el espíritu de una auténtica revolución contra el mal que afecta a la sociedad, una auténtica pasión contra la “caída social”, “rechaza cualquier solución parcial” (PJR 88); “el mundo político-social puede redimirse mediante un tratamiento radical” (PJR 87). Anhela así la conversión del mero Estado de emergencia en un Estado de razón, en un *Estado de derecho* (PJR 82, 89).

El Estado de derecho ya no será “una institución cuya misión sea procurar y preservar la felicidad, ni tampoco defender o incrementar el poder” (PJR 89), sino que su tarea fundamental consistirá en “sustituir la desigualdad *física* entre los hombres, que es inevitable, por la igualdad jurídica y moral” (PJR 77). Un nuevo

sentimiento se gesta contra el pesimismo teológico pero también contra el optimismo psicológico (PJR 128-129). La auténtica “bondad” del hombre, contra la presuposición de un egoísmo natural activo, no se basa en la “propensión instintiva de la *simpatía*, sino en la capacidad de *autonomía*” (PJR 129). La fe racional como obediencia al nuevo principio no representa entonces “una *cualidad* originaria del *sentimiento*, sino una orientación y determinación de la *voluntad*: (...) en el reconocimiento de una ley (...) a la que se somete libremente la voluntad individual” (PJR 129). Si el hombre se distingue por el don de la perfectibilidad, ello no significa abandonarse sin más al progreso sino tratar “de guiarlo y *determinar* autónomamente su meta”: “la libertad existe en tanto que se la conquista y es indisoluble de esa conquista continua” (PJR 130).

La ética de Rousseau representa así “la formulación más decisiva de una ética puramente conforme a la ley que se haya hecho antes de Kant” (PJR 119-120). En ella se aviva el puro *ethos* del derecho en el marco de una religión civil (PJR 69, 130). La “fe en la victoria de la razón viene a coincidir para él con la fe en el triunfo de una auténtica ‘constitución cosmopolita’” (PJR 102).

Bajo la lente de la filosofía kantiana el pensamiento de Rousseau revela así su particular significado palingenésico. Según Cassirer, la crítica rousseauiana a la “caída social” y su negación de una comunidad asentada sobre la opresión y la injusticia se articulan con una nueva construcción positiva consumada en su teoría política y educativa (KR 230). Ese “fuera” de la sociedad al que convoca Rousseau es, al mismo tiempo, una apelación “para” la sociedad. Su teoría del “estado de naturaleza” debe ser comprendida, según Cassirer, como una “previsora prospectiva”, un “deber ser” que señala un ideal comunitario (KR 167-169). Rousseau se propone restaurar la naturaleza del Estado señalando su tarea originaria (KR 190). Esta tarea se resume en “la administración del derecho y la instauración de la justicia” (KR 190). El ideal rousseauiano es aquel del *ethos* de la ley y el Estado de derecho. Al mismo tiempo anuncia la ruta del cosmopolitismo kantiano y así Rousseau deviene el “paladín de los derechos de la humanidad” (KR 172). Cassirer reconoce el ideal de Rousseau del “hombre nuevo”, el “hombre natural” en su sentido ético-teleológico, el “verdadero hombre” frente a los encubrimientos y disimulos, se consuma en la meta del “ciudadano” auténtico (KR 181, 198). En él debe despertarse la voz de la conciencia moral frente al lenguaje del sentimentalismo, ideal que Cassirer reconoce en el parlamento de Julia en *La nueva Eloísa* de Rousseau: “ese lenguaje místico y figurado que alimenta el corazón con las quimeras de la imaginación” (KR 219).

Tras el rostro kantiano de Rousseau, Cassirer reconstruye las nuevas etapas de la genealogía de la libertad y el mandato, desde la sujeción del hombre a una naturaleza humana o social caída y la sumisión a la soberanía absoluta del dios finito o inmortal, desde la participación “simpática” social bajo la protección de una soberanía despótica, hasta la relación autónoma del hombre con la ley asentada en el *ethos* del derecho. La distancia con respecto al denominado pensamiento mítico- religioso a través de las fases de la dialéctica progresiva de la conciencia humana parece expresar aquí un grado máximo de tensión. De la participación mística y la fe monoteísta a la fe racional, de la pasividad del tabuismo y la dependencia

teológica a la espontaneidad de la voluntad autónoma, de la realización de los designios de las fuerzas místicas o de la providencia divina a la autodeterminación de la propia voluntad.

Esta dialéctica progresiva de Blondel y Cassirer que va desde las denominadas religiones “evolucionadas”, en su lucha contra la *elementalidad* primitiva, hasta pensamiento ilustrado moderno puede sugerir un acercamiento con los análisis levinasianos de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, en particular, con su consideración sobre la penetración del *leimotiv* judeocristiano de la liberación por la gracia en el ideal de autonomía del liberalismo moderno (AFH 11). Empero, la aventura *odiseica* trazada por Blondel y Cassirer no se desarrolla mediante saltos abruptos y empresas concluyentes sino que se encuentra atravesada por una pugna constante entre fuerzas de conservación y de renovación en un equilibrio inestable (LCC 185). La amenaza de un “retorno del mito” persiste como una posibilidad inherente al desarrollo de la conciencia poniendo en escena nuevos desafíos en el camino palingenésico o de liberación. Sólo a través del despliegue de dicho recorrido será posible evaluar cabalmente los posibles acercamientos y tensiones entre las reflexiones levinasianas y aquellas de Blondel y Cassirer.

## IX

Settembrini/Cassirer: - Pero el ideal rousseauiano de una comunidad basada en el *ethos* del derecho, de un Estado que garantice al hombre su autonomía y le devuelva su libertad, no prevaleció en aquella época. La interpretación de su obra se encamina por vías alternativas. La distinción rousseauiana entre el estado social y el estado de naturaleza ha sido pronto motivo de disputa y confusión. El pasaje del estado natural al estado social es leído no como una definición genética sino como un relato *épico* (FI 300), como expresión histórica del proceso efectivo de corrupción humana. El estado de naturaleza se transforma así en un hecho que se contempla y atrae nostálgicamente (FI 300), como un paraíso perdido. Dos nuevos ídolos acechan el relato rousseauiano del estado natural: el romanticismo y el socialismo.

Rousseau no era “el único ni siquiera el primero que acuñó en el siglo XVIII la consigna del ‘volvamos a la naturaleza’, que fue proclamada por doquier de las más diversas maneras” (PJR 65). Su objetivo era luchar contra la condena del hombre natural por el dogma del pecado original o por la teoría hobbesiana de un egoísmo humano connatural, sin ignorar el problema del mal y la injusticia presente en la sociedad. Y, sin embargo, “desde un primer momento declara sin ambages que (...) no pretende recrear un estado originario de la humanidad cuya existencia pudiera comprobarse históricamente” (PJR 65). Su ataque a la sociedad de su época no tenía como misión “hacer retornar a la humanidad a su primitiva barbarie (...) un plan tan extraño y quimérico” (PJR 70).

Settembrini/Blondel: - Pongámonos en guardia contra estas génesis novelescas tan favorecidas hoy en día (LEMP 281).

Settembrini/Cassirer: - Rousseau nunca abandona uno de los principios sobre el que tanto insiste: "la naturaleza humana no retrocede jamás y no se remonta hacia los tiempos de inocencia e igualdad una vez que los ha abandonado" (PJR 70). O en el mismo sentido, "la naturaleza humana no retrocede y no es posible volver al estado de inocencia y de igualdad, una vez alejados de él" (FI 301). Su respeto por "la conservación de las instituciones existentes" (PJR 71) reposa en la convicción de que "su destrucción no haría más que quitar los paliativos dejando los vicios y sustituir el bandidaje por la corrupción" (PJR 71). Pues si el juicio rousseauiano de la caída social del orden contemporáneo "considerado como engañoso y arbitrario", "nos lleva a la negación y repudio de todo el orden actual, no quiere decir esto que se renuncie en general al orden y que el mundo humano revierta en el caos primitivo. Rousseau está muy lejos de semejante anarquismo teórico y práctico" (FI 300-301).

Castorp/Levinas: - Junto con la tradición cartesiana existe "otro concepto distinto de la espiritualidad que cobra fuerza con los románticos y en los inicios del siglo XX y, en nuestro tiempo, florece esplendorosamente" (CEAFé 55).

Settembrini/Cassirer: - Pero su llamado a la naturaleza por obra de nuevas interpretaciones se ha convertido en "un terreno complejo y resbaladizo" (PJR 71) de equivocidad y confusión del cual Rousseau no es responsable. Ya sea como "retorno a la sencillez y a la felicidad del estado de naturaleza", ya sea como apelación a una libertad sinónimo de arbitrio y desprendimiento de la ley (PJR 71-72), su convocatoria alimenta pronto el surgimiento de falsos principios.

En el denominado "periodo de los genios" y bajo "la atmósfera del *Sturm und Drang*" (PJR 75) Rousseau es exaltado como el protector de una libertad "invocada *contra* la ley; su sentido y su meta consist[irían] en liberar al hombre de la presión y coacción de las leyes" (PJR 75). La lucha rousseauiana contra el enaltecimiento de la razón cultivado por los enciclopedistas franceses es interpretada como un gesto irracionalista (PJR 53-54). El romanticismo invoca el poder del *sentimiento* como fuerza que permite al hombre liberarse del encadenamiento al yugo de la razón y estrechar la posibilidad de una comunidad "libre". En Rousseau se ve al "precursor de un nuevo evangelio del 'sentimiento' que hacía frente a la cultura del entendimiento del siglo XVIII" (PJR 114-115), que proclamaba el *pathos* de un nuevo *sentimiento natural*, una moral del sentimiento (PJR 116-119).

Las formas supremas de la comunidad humana quedan sujetas por este nuevo impulso al simple dominio de las fuerzas e instintos naturales (PJR 122-123), al dominio de los afectos y pasiones (PJR 81). Pero Rousseau lejos está de este irracionalismo u "omnipotencia del corazón" (KR 175) y de cualquier divinización de la naturaleza (KR 224). El propósito de Rousseau no es invitar al hombre a retornar al estado de naturaleza, convirtiéndose así en "la vanguardia de los derechos del sentimiento (...) [o] en el apóstol del sentimentalismo" (KR 172), "[d]el 'derecho del corazón' por encima de toda obligación ética" (PJR 52). Su objetivo no es restaurar

un estado originario sino, por el contrario, una *tarea* originaria (KR 190) en cuyos trazos pudimos percibir hace un momento la fuente de inspiración del pensamiento kantiano.

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” Levinas se refiere a la tradición romántica de lo espiritual y su legado en el siglo veinte frente a la tradición cartesiano-kantiana de la espiritualidad. En el marco de su genealogía progresiva de la conciencia práctica, Cassirer traduce este particular enfrentamiento a partir de la recepción del pensamiento rousseauiano en la época moderna. A la exégesis kantiana de la *tarea* propuesta por Rousseau viene a oponerse como su reverso *elemental* la interpretación romántica de su pensamiento. En *El problema Jean-Jacques Rousseau* y en *Filosofía de la Ilustración* (1932), Cassirer cuestiona la interpretación romántica del pensamiento rousseauiano, su particular reapropiación palingenésica de la “caída social” y de la convocatoria del filósofo ginebrino a un “retorno a la naturaleza”. En ella percibe la posibilidad de una reversión de la conciencia práctica a través de una nueva moral del sentimiento que favorece el retorno de la “tiranía de la afectividad”. Cassirer apunta contra el equívoco y confuso concepto de libertad alimentado por la generación del *Sturm un Drang* y el romanticismo (PJR 71). Frente a la crítica rousseauiana a la sociedad de su época concebida como el auspicio de la “cultura del entendimiento”, la libertad es comprendida por el romanticismo como una emancipación o liberación del individuo “de la forma y el orden de la comunidad” (PJR 72, 123) asentada en la ley y la razón.

En el marco de esta crisis y ruptura con las formas sociales decadentes, contra la “caída social” del pensamiento ilustrado, la consigna del “volvamos a la naturaleza” adquiere en la representación romántica los caracteres de una retrospectiva elegíaca en torno a un estado originario (KR 190) al cual se accede por el lenguaje *elemental* del sentimiento y de la pasión, por un culto al sentimiento (PJR 103, 123). Los deseos de un retorno y recuperación de esta fuente primordial frente al carácter “artificial” de las formas de socialidad dominantes se conjugan con una visión idílica de la naturaleza que no representa ya “un espectáculo que el hombre disfrute como espectador” (PJR 106) sino una atmósfera en el que está inmerso y en el que se ve agitado por sus propios ritmos. De allí surge para Cassirer el simulacro de una “edad de oro y el carácter idílico de una arcádica vida pastoral” (KR 208).

Cassirer reconoce en la recepción de Rousseau por parte del *Sturm un Drang* y en ciertas líneas del romanticismo alemán y francés, el retorno a formas primitivas o míticas de la conciencia práctica. La “divinización de la naturaleza” (KR 224), la reivindicación del sentimiento y la pasión como modos de acceso auténticos al estado natural, la invitación a un abandonarse a aquella fuente primordial, recuerdan algunas notas distintivas de la denominada “participación mística” primitiva recuperadas de los análisis de Durkheim y Lévy-Bruhl. Pero la convocatoria romántica al estado originario no equivale a la experiencia mítica del denominado hombre primitivo descrita anteriormente sino que está signada por la herencia palingenésica del pensamiento *moderno*. La constatación de una crisis del *nomos* comunitario cuya decadencia está asociada a la coerción “de la cortapisas de la convención y la razón” (KR 172) convoca a una *poiesis* restauradora con el objetivo de recuperar y liberar las fuerzas auténticas de la naturaleza. Frente a la denominada cultura del entendimiento, asociada al legado

contractualista moderno y su concepción “artificial” del orden comunitario, la apelación a una “vuelta a la naturaleza” por parte del romanticismo supone ya el nuevo sujeto rousseauiano de imputación: la sociedad humana (PJR 94). Empero, si la perspectiva de Cassirer sobre el ideal de la obra de Rousseau desemboca en la tarea originaria kantiana de una restauración comunitaria basada en el *ethos* y Estado de derecho como en el universalismo cosmopolita, la nueva concepción romántica se dirige hacia fuentes alternativas de legitimación comunitaria.

En el *El mito del Estado*, publicado póstumamente, Cassirer incorpora dos elementos centrales de la tradición romántica en su lucha contra la Ilustración: el renovado interés por la historia y la nueva concepción y valoración del mito (MdE 213). Con relación al primer aspecto, Cassirer señala la falsa acusación de los autores románticos contra el supuesto carácter ahistórico del pensamiento moderno, que había servido de lema y “grito de guerra” contra la Ilustración. Asimismo, destaca una diferencia fundamental en el nuevo acercamiento a la historia del romanticismo: la idealización y espiritualización del pasado (MdE 214). Ello se hace patente en los fundadores de la “escuela histórica del derecho” con su búsqueda de una nueva fuente de legitimación de la ley y el Estado por encima de la voluntad humana a partir de una “necesidad superior metafísica” o un “espíritu natural que actúa y crea inconscientemente” (MdE 216) ligado a la cultura nacional. Dicha orientación puede ser interpretada como una particular reversión mítica del “retorno a la naturaleza” romántico en el ámbito de la teoría política e histórica.

Esta concepción metafísica se complementa con el nuevo valor adscripto al mito. Si éste representaba para los pensadores de la Ilustración, según Cassirer, “una cosa bárbara, (...) una masa tosca y extraña de ideas confusas y supersticiones primarias (...) una simple monstruosidad” (MdE 216), en los filósofos románticos se convierte en cambio en objeto de veneración y reverencia (TMPM 243; MdE 216). La deificación del mito como origen o fuente de la cultura humana se integra con la nueva teoría política e histórica y su búsqueda de una liberación del espíritu natural inconsciente que fundamenta el Estado y la historia,<sup>264</sup> bajo el carácter elegíaco de un retorno al *espíritu del pueblo* contra las formas del contractualismo ilustrado, trazando “el camino que conduciría más tarde a la rehabilitación y glorificación del mito (...) en la política moderna” (MdE 217).<sup>265</sup> Se anuncia así el camino de lo que Sternhell llamó 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

---

<sup>264</sup> En “Kant y Rousseau” (1939) Cassirer sugiere una contraposición entre el ideal rousseauiano del *ethos* estatal y su reapropiación nacionalista, recordando las palabras del filósofo ginebrino en sus *Cartas morales*: “En el fondo de todas las almas existe un principio innato de justicia y de verdad moral anterior a todos los prejuicios nacionalistas” (KR 227).

<sup>265</sup> Cassirer sostiene que la perspectiva romántica del mito se ve, sin embargo, “compensada y eclipsada pronto por la aparición del sistema hegeliano” (MdE 217). La glorificación del mito por parte del romanticismo y su integración con la concepción política e histórica del *Volkgeist* de la “escuela histórica del derecho” encuentra un dique transitorio de contención en la filosofía hegeliana. La interpretación de Cassirer se enfrenta así a la concepción según la cual Hegel es el “padre del nacionalismo alemán” (Avineri 1962: 463).



después” (Sternhell 2009: 332). Cassirer advierte, no obstante, que si bien el romanticismo abre las puertas del “mito nacionalista” permanece aún como un ideal cultural y no político, de tipo conservador y no imperialista, de carácter universalista y no como expresión de un mero particularismo, lo que lo separa de las formas modernas del nacionalismo “totalitario” (MDe 215, 218).

## X

Pero el movimiento de pensamiento que guía la obra de Rousseau, su visión e intención fundamental, puede ser objeto según Cassirer de un camino alternativo de interpretación. Esta nueva vía hermenéutica resulta central en relación con uno de los nudos problemáticos propuestos en la presente tesis: el lugar adscrito al *marxismo* en la tradición europea. La genealogía de Cassirer sobre el desenvolvimiento de la conciencia práctica centrada aquí en la figura especular y prospectiva de Rousseau se enfrenta esta vez a su reconstrucción de la tradición marxista y a su juicio respecto de ella.

Castorp/Levinas: - El marxismo por primera vez en la historia occidental impugna la concepción liberal del espíritu humano y, con él, a la tradición idealista en su conjunto (AFH 12-13).
--

También en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas advierte este punto de inflexión y espacio de tensión entre el espíritu de libertad del “pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos” (AFH 11) y la nueva concepción de libertad del marxismo:

El espíritu humano (...) ya no es la pura razón que forma parte de un reino de los fines. El espíritu es presa de necesidades materiales (...) ‘el ser determina la conciencia’ (...) La libertad absoluta (...) se halla desterrada, por primera vez, de la constitución del espíritu (...) De ahí que el marxismo marche a contrapelo de la cultura europea o que, al menos, quiebre la curva armoniosa de su desarrollo. (AFH 12- 13)

Levinas destaca la importancia atribuida por el marxismo a la situación social concreta del hombre o a las determinaciones materiales de su existencia y la concepción de la “lucha de clases” que refleja sobre “la ciencia, la moral, la estética (...) la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria” (AFH 12). Esta ruptura con el liberalismo propuesta por la tradición marxista supone un desafío para la genealogía del liberalismo republicano en su reconstrucción del desenvolvimiento de la conciencia práctica. Si bien Cassirer no desarrolla una teoría elaborada sobre la tradición marxista es posible deslindar la significación que adquiere ésta para el pensador alemán en su particular comprensión del pensamiento de Rousseau. El filósofo ginebrino puede servir entonces de puente especular para la comprensión y valoración del proyecto palingenésico marxista. Cassirer advierte en la interpretación del pensamiento de Rousseau bajo la égida de las “ideas comunistas” o del “socialismo estatal” una nueva amenaza u obstáculo para el proceso de liberación de la conciencia. El ideal rousseauiano de un Estado basado en el *ethos* del derecho y el universalismo cosmopolita se enfrentan en virtud de esta nueva perspectiva hermenéutica con el desvío hacia teorías que favorecen el resurgimiento del mito, la reversión tiránica de la libertad y el mandato por las fuerzas del encanto y del estigma.

Settembrini/Cassirer: - Pero un nuevo ídolo amenaza con pervertir el sentido del mensaje rousseauiano. El ataque de Rousseau contra la corrupción de la sociedad contemporánea, en *El discurso sobre el origen de la desigualdad*, encuentra su resolución en el *Contrato social*, y la “tarea fundamental del Estado (...) [de] sustituir la desigualdad física entre los hombres, que es inevitable, por la igualdad jurídico y moral” (PJR 77). Entre esta desigualdad física se cuenta para Rousseau “la desigualdad de patrimonio (...) la desigual repartición de los bienes” (PJR 77). Sin embargo, la imagen de un “retorno a la sencillez y a la felicidad del estado de naturaleza” (PJR 71) cuya ambigüedad alimenta *El discurso sobre la desigualdad* en contraposición al estado social, parece reflejar sobre el rostro del Estado la figura de un “dispensador de la felicidad” o garante de la igual cantidad de bienes (PJR 77). Si bien “Rousseau hizo suyo aquel diagnóstico de Tomás Moro, según el cual lo que hasta entonces se había llamado Estado no había sido sino una conspiración de los ricos contra los pobres”, no será “la pobreza en cuanto tal contra la que se subleva Rousseau (...) [sino] la privación moral y política de los derechos, la cual es una consecuencia inevitable de esa pobreza” (PJR 78). “El *Contrato social* no desarrolla en parte alguna ideas propiamente comunistas” (PJR 77). La desigualdad de la propiedad debe asumirse como “se acepta el distinto reparto de las fuerzas físicas, las destrezas y las dotes intelectuales. Aquí cesa el reino de la libertad y comienza el reino del destino” (PJR 77)<sup>266</sup>. El Estado sólo está “llamado a intervenir en la propiedad cuando la desigualdad patrimonial ponga en peligro la igualdad moral de los sujetos jurídicos, al hacer que algunos ciudadanos sufran una plena dependencia económica y sean un juguete en manos de los ricos y los poderosos” (PJR 78). Esta intervención debe efectuarse sólo a través de leyes apropiadas que permitan un equilibrio de las fuerzas económicas (PJR 78) y no como la promoción de un retorno a la inocencia primitiva y la dependencia pasiva respecto a una fuerza dispensadora de felicidad. Pues con la instauración de un tal Estado de bienestar no se habría restaurado sin embargo la naturaleza auténtica del Estado.

Si aceptamos una interpretación semejante de la obra de Rousseau no puede evitarse, de igual modo, otro reproche hecho al filósofo ginebrino a partir de una lectura sesgada de su obra. En él se ve “al precursor y fundador del *socialismo estatal* para quien el individuo queda supeditado a la colectividad al constreñirle a integrarse en una férrea estructura estatal donde carecerá de libertad de acción y de pensamiento” (PJR 52-53). Pues si Rousseau se opone a quienes consideran que la tarea fundamental del Estado es la sustitución de la desigualdad física entre los hombres, lo hace por haber advertido “como un rasgo específico y en cierta medida como un estigma de la sociedad tradicional el haber utilizado por doquier la desigualdad económica para fundar en ella su violento predominio y las más crueles tiranías políticas” (PJR 78).

---

<sup>266</sup> Énfasis del autor.

A través de la figura especular de Rousseau, Cassirer lleva a cabo una particular interpretación del espíritu palingenésico marxista. La interpretación “socialista” del pensamiento del filósofo ginebrino se forja en virtud del entrecruzamiento de una doble lectura equívoca de la obra rousseauiana motivada por un énfasis unívoco en los dos momentos de su pensamiento: por un lado, la aguda crítica del “estado social” y la convocatoria a una “vuelta a la naturaleza” en *El origen de la desigualdad* y, por otro lado, su propuesta positiva de un fundamento estatal en *El contrato social*. La separación entre ambos momentos, según la perspectiva del pensador alemán, obstaculiza la comprensión auténtica del camino de liberación de la “sociedad caída” a través de la revisión de los fundamentos del Estado bajo el *ethos* del derecho. Por un lado, el cuestionamiento de la desigualdad física, de las condiciones materiales de existencia, por parte del socialismo está atravesado por el ideal eudemonista de una búsqueda de felicidad o bienestar. La convocatoria a una “vuelta a la naturaleza” frente a la “caída social” no es más que una promesa de retorno a un estado paradisíaco de igualdad física, de destreza, dotes intelectuales y patrimonio. Pero esta perspectiva eudemonista culmina, siguiendo los lineamientos de Cassirer, en una situación equivalente a la del despotismo ilustrado de los defensores de la “simpatía” universal (PJR 77), aunque ya no asentado en la libre concurrencia y armonía entre interés individual y general propio del “sistema de necesidades” sino en la confianza y participación en un Estado dispensador de bienestar. Bajo el pretexto de esta búsqueda de un estado de sencillez y felicidad contra la desigualdad económica se instala, sin embargo, una férrea estructural estatal y el ejercicio de la tiranía política.

La resolución al problema de la “caída social” supone en Cassirer la separación entre el ámbito del *ser* y aquel del *deber ser*. La desigualdad física, de destrezas y dotes intelectuales que implícitamente están en la base de la desigualdad patrimonial pertenecen al “reino del destino”. La convocatoria a una “vuelta a la naturaleza” como retorno a las fuentes de la comunidad política no significa la restauración de una pretendida igualdad “física” y de patrimonio sino la adecuada corrección de los excesos de la “sociedad civil” cuando éstos pudieran poner en peligro la igualdad jurídica que está en la base del *ethos* del derecho. El filósofo se refiere incluso a la intervención del Estado a partir de una legislación que favorezca el *equilibrio* de las fuerzas económicas frente al ideal de una igualdad patrimonial como misión del Estado, lo que representa un contrapunto con la metanarrativa palingenésica marxista en torno a la “lucha de clases”.

La lectura de la “caída social” rousseauiana como un “mal moral” por parte de Cassirer, ligado al principio iusfilosófico (de Locke a Kant) de la realización política del hombre sobre la base de la “igualdad jurídica” y la condición del hombre como “ciudadano” (Dotti 1983: 185), impide un ahondamiento en el análisis sobre el ámbito socio-económico y su relevancia para el problema de la fundamentación estatal. Aquello que representa la forma económica de una situación histórica determinada queda separado de una problematización genealógica radical de la conciencia práctica. En su filosofía de las formas simbólicas, Cassirer no efectúa un análisis crítico del desenvolvimiento de la “conciencia económico-práctica”. En el mismo sentido, tampoco Blondel lleva a cabo un análisis minucioso de las “representaciones

colectivas socio-económicas”.<sup>267</sup> En este punto se puede advertir la tensión entre la genealogía republicana de Blondel y Cassirer sobre el proceso de liberación de la conciencia, esto es, del “espíritu de libertad” que anima al liberalismo, frente a la tradición marxista que, como sostiene Levinas, parece no sólo oponerse al cristianismo sino a todo el liberalismo *idealista* marchando a contrapelo de la cultura europea o al menos quebrando la curva armoniosa de su desarrollo (AFH 13).

A partir de la interpretación de Cassirer sobre las lecturas equívocas del pensamiento rousseauiano bajo la égida de las ideas “socialistas” (“socialismo de Estado”) y “comunistas”<sup>268</sup> se puede apreciar la separación que éste efectúa entre el “espíritu de libertad” que anima al liberalismo republicano y el ideal palingenésico del marxismo.<sup>269</sup> En este último se concentran algunos rasgos de la reversión tiránica de la libertad y el mandato por las

---

<sup>267</sup> En *Introducción a la Psicología Colectiva*, Blondel parece oponerse a la explicación durkheimiana según la cual el ámbito de la ciencia y de la técnica derivarían de la religión y ésta a su vez nacería de las “representaciones colectivas” de la sociedad. En términos generales, su crítica apunta contra la subsunción de la esfera económico-práctica del hombre, y en especial del ámbito de la técnica y de la ciencia, a la esfera religiosa y social. Para ello, Blondel se remite al denominado mundo primitivo y la coexistencia de dos ámbitos distinguibles: el dominio de la esfera práctica o económica y el dominio de la religión. En dicha distinción, el psicólogo francés parece deslindar un ámbito allende las “representaciones colectivas” religiosas: la relación del hombre con la naturaleza en virtud de la técnica y de la ciencia, consideración que es objeto de amonestación por parte de su colega Maurice Halbwachs (Halbwachs 2002). En el trasfondo de este debate se encuentra en juego no sólo el modo de legitimación de la ciencia moderna sino también la posibilidad o imposibilidad de indagar el desenvolvimiento de las propias “representaciones colectivas” en relación con la esfera práctica o económica.

<sup>268</sup> Puede objetarse que las referencias generales de Cassirer a las ideas “comunistas” o del “socialismo estatal” en *El problema Jean-Jacques Rousseau* o las de Levinas sobre el “marxismo” en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* dejan de lado las complejas discusiones o debates entre los representantes de estas diversas corrientes. Cabe reconocer, sin embargo, que la alusión a los “ideales” o al “espíritu de libertad” que anima y aglutina a dichas tradiciones se efectúa en el marco de una apreciación de sus metanarrativas, motivadas al mismo tiempo por objetivos específicos: en el caso de Cassirer, la búsqueda de una subsunción del pensamiento de Rousseau en el ideal kantiano del Estado de derecho bajo el telón de fondo histórico de un cuestionamiento de los fundamentos del orden republicano en la Alemania de entreguerras, y en el caso de Levinas en la necesidad de convocar a un “frente en común” entre las tradiciones europeas de Occidente contra el surgimiento de la filosofía *elemental* del nacionalsocialismo. La remisión cassireriana al “comunismo” y al “socialismo estatal” parecen apuntar específicamente, no obstante, al comunismo soviético y al movimiento comunista alemán en su cuestionamiento de los fundamentos de la República de Weimar.

<sup>269</sup> Años más tarde, sin embargo, en “Judaism and the Modern Political Myths” Cassirer afirma que los líderes intelectuales y políticos de la Alemania de Weimar, quienes no sólo eran “socialistas” sino en muchos casos resueltos “marxistas”, fueron incapaces de medir la fuerza explosiva de los mitos políticos (JMPM<sub>1</sub> 16), lo que podría abrigar una distinción entre los posibles desvíos del “marxismo” (representado especialmente por el comunismo soviético y el movimiento comunista alemán) y la moderna “técnica del mito” del nacionalsocialismo.

fuerzas del encanto y del estigma: frente a la “caída social”, la promoción de un retorno elegíaco y épico al estado de naturaleza concebido como inmediatez paradisiaca; la subordinación al ideal eudemonista de una búsqueda de sencillez y felicidad bajo la protección de un Estado dispensador de bienestar; la promesa de una “igualdad física” promovida por dicho Estado al cual el hombre se entrega pasivamente. La inexistencia de una reforma radical, esto es, “moral” de la comunidad política facilita, según Cassirer, la instauración de un poder tiránico o de una férrea estructura estatal que mediante el pretexto de descargar al hombre de los males que lo infligen le impide la libertad de acción y de pensamiento.<sup>270</sup>

La convocatoria levinasiana al “espíritu de libertad” que anima a la tradición europea desde el judaísmo al marxismo encuentra aquí un punto de inflexión. La particular interpretación de Cassirer del ideal palingenésico marxista y su concepción de los fundamentos de la comunidad política en contraposición con el *ethos* del derecho del republicanismo cosmopolita, impide la aproximación entre el liberalismo y el marxismo propuesto por Levinas. Este punto de tensión entre las consideraciones levinasianas de entreguerras y aquellas de Cassirer sobre la tradición marxista será retomado en la tercera sección del presente capítulo al considerar la propuesta de liberación del pensador alemán y las posibles réplicas que pueden extraerse de las reflexiones del filósofo francés.

## XI

La genealogía del desenvolvimiento de la conciencia práctica reconstruida a partir de las reflexiones de Blondel y Cassirer encuentra una nueva instancia y desafío en su camino de liberación. Blondel remite a la vía cartesiana francesa de la ciencia positiva decimonónica en su particular determinación y resolución del problema de la “caída social”. Así como Cassirer se refiere al pensamiento de Rousseau como aquel capaz de desatar el nudo gordiano en el que parece hundirse la conciencia humana en torno al problema del pecado original a partir del pasaje del problema teológico al ámbito de la ética y la política, el psicólogo francés señala el camino de la ciencia positiva de Auguste Comte respecto del problema de la regeneración social en el marco de la gran crisis política y moral que afecta a las naciones europeas de su época (Löwith 2007: 96). Blondel recuerda la doble figura que inviste el proyecto palingenésico de Comte: el ambiciona el papel de Aristóteles y de San Pablo (LCHF 295).

En sus famosos *Cursos de filosofía positiva* (1830-1842), Comte se enfrenta con el problema palingenésico de renovación comunitaria convocando a un estudio científico “positivo” de la vida social y moral contra su apropiación por parte de la teología y de la metafísica. Su

---

<sup>270</sup> En su lectura de la obra de Rousseau y contra la reversión tiránica del ideal palingenésico marxista Cassirer se refiere incluso a una cierta “pedagogía del esfuerzo y del dolor” contra el encanto o promesa de una exención de las “privaciones físicas” (PJR 79): “El propio Rousseau ha conocido toda la acritud de la pobreza, pero siempre supo afrontar todas las privaciones físicas con una impasibilidad estoica (...) La tesis fundamental del *Emilio* es no hurtar ninguna dificultad física, es decir, no ahorrar ningún sufrimiento, esfuerzo o privación, en el camino del pupilo al que quiere educarse para alcanzar una autonomía de la voluntad y del carácter” (PJR 79-80).

deducción de la ley fundamental de la civilización a través de tres estadios diferentes, “el teológico o ficticio (que corresponde a la niñez), el metafísico o abstracto (a la juventud) y el científico o positivo (a la madurez)” (Löwith 2007: 93) que habría comenzado con Bacon, Galileo y Descartes, señala la necesidad histórica de una superación de las explicaciones teológicas y metafísicas de la “vida social” (Löwith 2007: 93). Para Comte la ciencia positiva debe asumir su papel de guía en la determinación y resolución del problema palingenésico comunitario.

Sin embargo, Blondel reconoce el nudo problemático que el compromiso cartesiano había legado al pensamiento francés del siglo diecinueve. Si, por un lado, la distinción cartesiana entre el alma y el cuerpo había “tenido el más feliz efecto para el desarrollo de las ciencias de la materia, liberándolas del yugo de la teología y la metafísica” (IPC 24), acarrea, por otro lado, “las más nefastas consecuencias para el espíritu humano, ya que (...) la vida mental, sustraída a la ciencia de la cual depende el mundo físico, queda de este modo y para siempre en dominio de [aquellas]” (IPC 24). La imposibilidad de una unificación del saber como consecuencia del “compromiso cartesiano” impide que el espíritu *positivo* sea parte activa de una auténtica salida al problema de la “caída social” sin la cual ninguna regeneración de la humanidad es posible (IPC 24). Con el objetivo de una restauración del saber como así también de la humanidad, Comte propone la unificación de las ciencias por la aplicación de un mismo método a través de una jerarquía que desde la matemática a “la ‘física social’ o sociología, (...) corona el sistema de las ciencias naturales” (Löwith 2007: 93). El descubrimiento de las leyes naturales de los fenómenos sociales resulta la vía de acceso a la regeneración no sólo comunitaria sino también de la humanidad en su conjunto (Löwith 2007: 27). Empero, la unificación en virtud del método de las ciencias naturales parece suponer, como señala Blondel, que el estudio de la vida mental y social en tanto depende de la vida deba quedar en manos de la ciencia de la vida: la biología (IPC 25).

Hacia fines del siglo diecinueve la línea positivista comtiana daba sus frutos en la propia psicología,<sup>271</sup> a través de la reacción contra la vertiente espiritualista postcousiniana por parte de Hippolyte Taine y Théodule Ribot (Mucchielli 1994: 448). Este último, junto con Charcot, Janet y Richet, fundaban en 1885 la Sociedad de Psicofisiología (Mucchielli 1994: 450). Blondel advirtió igualmente sobre el peligro de la reducción de la psicología y de la vida mental y social al estrecho ámbito de la biología. Como si el “compromiso cartesiano” con respecto a la distinción entre cuerpo y alma trajese consigo la posibilidad de un nuevo obstáculo en el camino de liberación de la conciencia práctica.

---

<sup>271</sup> Farfán Hernández recuerda que en Francia a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en el marco de una crisis de los viejos modelos identitarios, diferentes tendencias filosófico-ideológicas se plantean el problema de la formación social del “yo”. Entre ellas destacan los “ideólogos” surgidos de la psicología sensual de Locke y Condillac, la filosofía de la mente de Cousin y su “psicología ecléctica”, y la frenología de Gall cuyo destino teórico y político queda “ligado al desarrollo de la antropología biológico-racial en Francia” (Farfán Hernández 2012: 75). La ciencia positiva de Comte debe comprenderse en un diálogo crítico con dichas tendencias filosófico-ideológicas en el marco de una lucha por la legitimación del propio campo y orientación disciplinar respecto al problema de la “constitución social” de las nuevas identidades post-revolucionarias.

Castorp/Levinas: - “René Descartes, el más puro intérprete del genio de los franceses, al ampliar la antigua tradición de Platón, dejó una huella imborrable en la comprensión de la espiritualidad de su nación. Recordemos su famosa teoría de la separación de cuerpo y alma. El cuerpo y el alma serían completamente ajenos entre sí. Allí radica lo original de esta teoría” (CEAFé 52).

Settembrini/Blondel: - Pero si queremos comprender el desarrollo del pensamiento de los últimos siglos, en especial el del diecinueve, tenemos que estudiar a Descartes (LCHF 294). La filosofía cartesiana había liberado a las “ciencias de la materia” del yugo de la teología y de la metafísica (IPC 24). Pero su introducción de una distinción radical entre el alma y el cuerpo “acarrearía las más nefastas consecuencias para el espíritu humano” (IPC 24) ya que “la vida mental, sustraída a la ciencia de la cual depende el mundo físico, queda[ba] de este modo y para siempre en dominio de la metafísica y de la teología” (IPC 24). O en otras palabras: “El espacio y la materia queda[ba] para la ciencia. El alma, para los teólogos” (LCHF 294). Pronto las ciencias del alma (la psicología y la sociología) y las ciencias naturales seguirían esta división (LCHF 295).

Pero contra esta nefasta separación se rebela Comte ampliando las pretensiones de la filosofía. Ella no ha de limitarse “a asegurar el desenvolvimiento de la ciencia y de sus aplicaciones. La filosofía aspira en él a abordar de pleno derecho los problemas políticos y religiosos. Comte ambiciona a la vez el papel de Aristóteles y el de San Pablo” (LCHF 295). Comprende que sin la unificación del saber o por falta de él ninguna regeneración de la humanidad es posible (IPC 24). Luego de las grandes conmociones de la Revolución Francesa, del Imperio y de la Restauración, el objetivo de Comte sería el de reorganizar a la sociedad, lo cual no podía suceder sin la unificación de los espíritus (LCHF 295). Pero esta unificación no prosperaría apelando a una naturaleza humana según los caminos de la metafísica y la teología. La unificación o armonía de los espíritus sólo puede alcanzarse por la unificación del conocimiento, “cuando estos últimos sean científicos y de carácter positivo” (LCHF 295).

Para Comte “la vida mental depende de la vida y, por consiguiente, su estudio depende de la ciencia de la vida: la biología” (IPC 25). La ciencia libera a la conciencia de sus ilusiones y anteojeras; “la constitución de una ciencia del hombre basada sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza es la condición única del progreso y de la felicidad humana, de allí la importancia capital de la creación de la sociología, ciencia positiva de la humanidad”. “El mundo mental y físico no es sino un conjunto de fenómenos regulados por leyes y todo conocimiento, sea moral o físico, no es sino un conocimiento de fenómenos y de leyes” (LCHF 295). Las ciencias del hombre y con ello los problemas sobre la “naturaleza humana” se orientan en un sentido positivista.

Castorp/Levinas: - Pero la comprensión cartesiana de lo espiritual “puede degenerar hacia formas cómicas o peligrosas” (CEAFé 64).

Settembrini/Blondel: - La reivindicación del método positivo por parte de Comte no desestimó, no obstante, la complejidad de los fenómenos mentales. Antes de estrechar la psicología cerebral en el plan puramente biológico (IPC 27-28), en “una idea falsa (...) de la determinación de los órganos cerebrales y de sus funciones” (IPC 26), reduciendo la vida mental a un reflejo de la vida biológica (LCHF 296), buscó ayuda en la investigación sociológica (IPC 28). Podemos encontrar más tarde en Taine y Ribot esta orientación positivista de las ciencias del hombre cuya influencia ha sido enorme en los destinos de la psicología francesa (LCHF 296). Por un lado, la subordinación de los fenómenos morales a los fenómenos psíquicos y, por otro lado, la explicación de la vida mental por medio de la biología pero también, y en un sentido no menor, por la sociología.

Al final de su artículo de 1933, Levinas se refiere a la posibilidad de que la comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa así como en la alemana pudiese “degenerar hacia formas cómicas o peligrosas” (CEAFé 64). La posibilidad de una degeneración de la vía cartesiana se expresa en el relato genealógico de Blondel en la vertiente biologicista de la ciencia positiva decimonónica. En su lucha contra el espiritualismo y el predominio de la teología y la metafísica en el estudio de la vida mental y social, la reacción positivista corre el riesgo de entregar nuevamente al hombre a las fuerzas del encanto y del estigma.

El auge del materialismo y del naturalismo a mediados del siglo diecinueve halla en Taine un referente filosófico y en Ribot, su principal animador (Mucchielli 1994: 448). Los procesos complejos de la vida mental pueden deducirse o se encuentran en “germen”, según Ribot, en los procesos biológicos primarios. El principio de la determinación de la moral por la física y la biología parece dominar así la psicología y las ciencias del hombre (Mucchielli 1994: 449-450). No obstante, Ribot otorga un cierto lugar al medio social en la génesis y determinación de la vida mental (LCHF 296; Mucchielli 1994: 460), por lo que se vuelve receptivo de las nuevas tendencias sociológicas representadas por Tarde y Durkheim contra el reduccionismo biologicista del paradigma decimonónico de la psicofisiología. La posibilidad de un reconocimiento de los aspectos sociales como factores que influyen en la vida mental más allá de las determinaciones de la causalidad natural supone ya una vía de liberación de las perspectivas antropológicas y psicológicas fundadas en las teorías biológicas de la raza y de la herencia (Mucchielli 1994: 452).

Pero el riesgo de una degeneración de la vía cartesiana representada por la perspectiva comtiana de una ciencia positiva de la vida mental y social asentada en el método objetivo propio de las ciencias naturales encuentra en el relato de Blondel un punto de inflexión. En su *Introducción a la Psicología colectiva* se refiere a la “psicología cerebral, de la cual, por desgracia, se tuvo, desde el principio, una idea falsa- por culpa de dos fanáticos, Gall y Broussais- de la determinación de los órganos cerebrales y de sus funciones” (IPC 25).<sup>272</sup> Los sistemas frenológicos de Gall y Broussais trataban de encontrar órganos cerebrales

---

<sup>272</sup> Cabe recordar que en 1914 Blondel publica *Psycho-physiologie de Gall. Ses idées directrices* donde analiza los lineamientos principales de la psico-fisiología general de F. J. Gall.



correspondientes a instintos mentales con el concurso de la fisiología (IPC 26)<sup>273</sup>. La cuadragésimo quinta lección de los *Cursos de filosofía positiva* de Comte relativa a la fisiología, afirma Blondel, está profundamente inspirada en Gall (PPG 1). Pero si Comte reconoce inicialmente en Gall al fundador de la psicología positiva, años más tarde en su *Sistema de Política Positiva*, la doctrina y método del fisiólogo alemán serán considerados de interés meramente histórico advirtiendo sobre sus errores y convocando a una ciencia nueva en el examen *positivo* de la evolución colectiva (PPG 2).

La remisión blondeliana a la frenología, como previamente a las teorías psicológicas de la herencia de las facultades mentales y a la fundamentación biológica de los procesos psíquicos, encuentra un lugar central en la reconstrucción genealógica de la conciencia práctica desarrollada hasta aquí. Pues el principio de la “vida biológica” que ocupara el centro de las preocupaciones de la ciencia positiva decimonónica en su estudio de la vida mental y moral define, al mismo tiempo, un modo de comprender la relación entre libertad y mandato y, en un sentido particular, la determinación y resolución del problema palingenésico de la “caída social”. Tras la advertencia de Blondel sobre la posibilidad de una degeneración del espíritu cartesiano en la ciencia positiva del siglo diecinueve se percibe su reconsideración crítica de los caminos adoptados por el positivismo francés de fines de siglo<sup>274</sup> en torno a fenómenos como la criminología, el higienismo y el eugenismo.<sup>275</sup>

Lo que importa destacar aquí, sin embargo, es la confluencia de una concepción científica biologicista de la vida social y moral asentada sobre el principio de la “vida biológica” y la determinación y resolución al problema de la “caída social” bajo el ideal biopolítico que atraviesa fenómenos como la criminología, el higienismo y el eugenismo. Por un lado, la vida social y moral del hombre queda fijada o conminada a determinaciones biológicas o psicofisiológicas innatas o hereditarias cuyo estigma pesa como un *destino*. Por otro lado, la participación del hombre en este entramado social bio-psíquico se determina por los ideales

---

<sup>273</sup> Blondel recuerda que Gall, sin embargo, hace frente a las acusaciones de materialismo y fatalismo de su época, al desestimar que su psicofisiología implique que la materia es la única sustancia, o que se confunda los órganos con las facultades, o el alma con el cerebro (PPG 123-124).

<sup>274</sup> Acerca de la crítica blondeliana a la psico-fisiología de Gall, su colega Henri Wallon recuerda: “nada podía [desde el punto de vista de Blondel] (...) comprometer más la causa de las investigaciones psicoanatómicas que querer calcar arbitrariamente sobre las circunvoluciones cerebrales y sobre la forma del cráneo las facultades [psíquicas], obtenidas por una análisis puramente ideológico del alma” (Wallon 1968: 104).

<sup>275</sup> La determinación de la vida social y moral por el principio de la “vida biológica” se entrecruza en el siglo diecinueve con tres importantes fenómenos: la criminología, el higienismo y el eugenismo. Independientemente de la especificidad de estos fenómenos su función palingenésica puede ser resumida bajo un trazo común: para hacer frente a los problemas comunitarios y en nombre del saneamiento y moralización de la sociedad, los defensores de un programa fuerte de higiene pública reclamaron también la “profilaxis social” para la lucha contra la criminalidad, aplicando castigos tales como la deportación, la aplicación de la pena de muerte y la esterilización masiva bajo la influencia del movimiento eugenésico (Mucchielli 2000: 57).

bio-políticos de la peligrosidad y la defensa social (Mucchielli 2000: 60). Mucchielli recuerda cómo algunos discípulos no religiosos de Auguste Comte, librepensadores y fervientes republicanos, como Hubert Boëns y el director de la revista *La philosophie positive* (fundada en 1867) Émile Littré, proponían modificar los principios sociológicos sobre los cuales se apoyaban los magistrados en virtud de los progresos de la fisiología y la biología y substituir al derecho individual y el principio de la responsabilidad por el derecho social y el principio de la peligrosidad (Mucchielli 2000: 62).

Este desvío de la vía cartesiana por parte de la ciencia positiva decimonónica encuentra resonancias en los análisis levinasianos de entreguerras. La remisión a las teorías eugenésicas de la herencia y de la sangre, como de la identidad entre la vida moral y la vida biológica, puede encontrarse en su descripción de la filosofía del hitlerismo:

Este sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo (...) está en la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve algo más que un *objeto* de la vida espiritual, se vuelve el corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, terminan perdiendo su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre. (AFH 16-17)

Si bien la concepción eugenésica del nacionalsocialismo y su reivindicación bio-política no puede ser derivada de manera unívoca de la concepción científica decimonónica pues responde a una nueva configuración histórico-política, encuentra sin embargo un lazo con lo que Mucchielli ha denominado la “utopía eugenista” de las concepciones científicas y políticas del siglo diecinueve de la cual Francia no constituyó una excepción<sup>276</sup>:

una utopía científicista que reivindica el poder de redefinir la organización social según las “leyes de la naturaleza”, que pretende ser de derecho (deberlo incluso) de tomar el relevo de los sistemas de gobierno tradicionales para remediar una situación considerada de presentar peligros para el porvenir de la especie humana, y que prescribe un cierto número de medidas de selección sociales y físicas, sobre un modo incitativo y/o autoritario, con el objetivo de mejorar la calidad biológica de los humanos. (Mucchielli 2000: 83-84)<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> Mucchielli sostiene que si bien en Francia el eugenismo no conoce el mismo éxito que en otros países occidentales, ello no significa una pretendida “excepción francesa”. Esta suerte de “tesis inmunitaria” ha sido rebatida ya por los estudios sociológicos e históricos (Mucchielli 2000: 60).

<sup>277</sup> En *De la existencia al existente* Levinas se refiere a este principio biopolítico que parece dominar la ciencia biológica del siglo diecinueve en su confluencia con el darwinismo social y su legado tras el cambio de siglo: “Ya en lo que se llama la lucha por la vida (...) está el objetivo de la existencia misma, de la existencia pura y simple (...) La influencia de esta noción acreditada a través del desarrollo de las ciencias biológicas del siglo XIX sobre el conjunto de la filosofía contemporánea es incalculable. En adelante la vida aparece como el prototipo de la relación entre existencia y existente. (...) Que esa pertenencia sea la lucha misma de la vida, he aquí la idea nueva y fundamental” (DEE 25-26).

Se define así el mito palingenésico o utopía biopolítica que funda, según Mucchielli, un cuerpo médico “persuadido de tener que jugar un rol político histórico de cara a la ‘decadencia’ de la sociedad” (Mucchielli 2000: 84).

Las precauciones de Blondel sobre el posible desvío del espíritu cartesiano-comtiano se asemejan a las que Cassirer expresaba sobre las malas interpretaciones de la perspectiva rousseauiano-kantiana. En un sentido general, la lucha contra el “retorno del mito” se muestra aquí como una denuncia contra las teorías que obstaculizan el proceso de liberación de la conciencia práctica. En el contexto blondeliano el mito vuelve a través de la determinación de la vida social y moral por el principio de la “vida biológica”, en la fuerza del *estigma* de la naturaleza bio-psíquica del hombre y en el *encanto* del ideal “bio-político” que penetra el cuerpo médico y las instituciones sociales de fines de siglo. El “retorno mítico” se revela esta vez en la fuerza anónima e indeterminada de una vida biológico-espiritual que comprende la realidad en su conjunto; en la participación irremisible a una identidad intergeneracional ligada a la herencia y a la sangre que encadena al hombre a sus antepasados; en la sujeción a una condición connatural que determina la suerte o infortunio de la propia existencia. Así se determina el nuevo ideal de *participación* mítica tras el desvío de la orientación cartesiana-comtiana en la ciencia positiva del siglo diecinueve.

Pero así como la filosofía kantiana, según Cassirer, impide la apropiación equívoca del movimiento del pensamiento rousseauiano, una nueva orientación viene a salvaguardar el espíritu positivo de Comte: la sociología de Durkheim y más tarde su reapropiación por Lévy-Bruhl. La reacción contra una antropología y psicología asentadas sobre las teorías biológicas de la raza y de la herencia, sobre el fundamento psíquico en el instinto o el reflejo, sobre la disolución de la vida mental y moral en el conjunto de la naturaleza y, de un modo general, en el universo de causalidad biológica (Mucchielli 1994: 452), se encuentra en el origen de la fundación de la sociología como ciencia autónoma en Tarde y Durkheim. El redescubrimiento del “reino social” más allá de los reinos físico y biológico impulsa la fundación de los propios métodos y leyes de la sociología sin renunciar a su pretensión científica (Mucchielli 1994: 452). Esta vez la distinción cartesiana entre el alma y el cuerpo sirve de vehículo e inspiración contra el reduccionismo biologicista en que parecía hundirse el espíritu “positivo” comtiano.<sup>278</sup>

## XII

Castorp/Levinas: - “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 y que (...) ‘la dignidad del hombre está en su pensamiento’” (CEAFé 55).

Settembrini/Blondel: - La sociología “positiva” permite abordar la vida mental del hombre tal “como la revelan la historia y la vida social” (IPC 42). En su comprensión de la humanidad evita reducir el estudio del hombre a las condiciones morfológicas y fisiológicas, cuidándose “de desconocer que según las épocas, los distintos rasgos

<sup>278</sup> Un resumen de las críticas blondelianas a la reducción biologicista en el campo específico de la psicología puede encontrarse en su contribución al *Traité de Psychologie* de Georges Dumas de 1923.

que caracterizan al espíritu humano se acusan más o menos netamente” (IPC 42). En el estudio “de tal o cual mecanismo o función psíquica, es conveniente investigar en los momentos privilegiados de la evolución de la humanidad, dónde este mecanismo o función han actuado preponderantemente” (IPC 42-43). “El hombre en general se vuelve inteligible sólo en función del medio social (...) que lo forma directamente y por cuyo intermedio él soporta la acción del medio cosmológico y vital” (IPC 43).

El descubrimiento de lo “social” como objeto de la ciencia sustrae el estudio del “espíritu humano” del dominio metafísico y teológico. Pero al mismo tiempo la indagación del “hecho social” se vuelve irreductible a la investigación del “hecho biológico”. Esta inspiración positivista de Comte podemos encontrarla en Tarde y Durkheim. Para estos “el hombre es doble. Él es animal y, desde este primer punto de vista, su vida mental refleja su vida fisiológica. Pero también es espíritu, y desde este segundo punto de vista, refleja la sociedad y la civilización que lo rodean. El espíritu se asegura y se desarrolla en el hombre hasta el punto de dominar el animal que hay en él, bajo la acción del medio social y bajo la presión de la colectividad” (IPC 103). Sin embargo, se impone la necesidad para la sociología de comprender la acción o “mandato” social, su funcionamiento, su lógica y su evolución, por medio de una ciencia positiva “cuyo método, rigor y espíritu pretenden ser del mismo orden que los de las ciencias de la materia” (LCHF 297).

A partir de la recepción de dos obras fundamentales de Durkheim y Lévy-Bruhl de 1910 y 1912, respectivamente,<sup>279</sup> Blondel reconoce en la nueva perspectiva sociológica una “verdadera revolución intelectual” (Mucchielli 1994: 460) para la propia psicología. Desde su tesis de doctorado de 1914 sobre la “conciencia mórbida” en la que intenta renovar la perspectiva psicopatológica sobre las enfermedades mentales a partir de los análisis durkheimianos de Lévy-Bruhl,<sup>280</sup> pasando por su participación en el *Traité de psychologie* de Georges Dumas (1923) en cuyas contribuciones se percibe la influencia de la nueva sociología, hasta el proyecto ambicioso de constitución de una psicopsicología expuesto en su *Introducción a la Psicología colectiva* de 1928, Blondel mantiene un diálogo receptivo con la nueva orientación del pensamiento sociológico francés de entreguerras.

En relación con el problema de la “caída social” y de la renovación palingenésica comunitaria, la sociología francesa aporta, desde la perspectiva de Blondel, una nueva vía de liberación de la conciencia práctica. Así como Rousseau había distinguido el “estado de naturaleza” del “estado social” impidiendo el sojuzgamiento de la conciencia bajo el estigma del Pecado

---

<sup>279</sup> Estas obras son *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (Lévy-Bruhl, 1910) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1912). De aquí en adelante, Blondel sostiene un diálogo constante con la sociología francesa y en especial con las obras de Lévy-Bruhl.

<sup>280</sup> Su tesis de filosofía fue publicada originalmente en 1914 como *La conscience morbide. Essai de psycho-pathologie générale* (Álvarez Martínez 1999) y dedicada a sus dos maestros, el médico M. M. Deny y el profesor L. Lévy-Bruhl (LCM 8).

original y del encanto por la soberanía absoluta de la divinidad eterna o finita, el pensamiento de Durkheim descubre el “reino de lo social” imposibilitando la reducción de la vida mental y moral por parte de la ciencia positiva decimonónica al *estigma* de la naturaleza biológica y del *encanto* a la mera vida. Bajo la égida del pensamiento comtiano, la perspectiva de la nueva sociología de Durkheim da cuenta de esta “segunda naturaleza” (Adorno 2015: 63) frente a la cual resulta posible la aplicación del método científico positivo.<sup>281</sup>

Desde antes de la Gran Guerra, Blondel subraya la importancia de un estudio del “hecho social” para la investigación de la vida mental y moral (Mucchielli 1994: 460-461). A partir del reconocimiento de la perspectiva durkheimiana según la cual todo está socializado en el hombre, Blondel sostiene que incluso la actividad voluntaria, aquella actividad considerada el centro rector de la autonomía, está atravesada por la acción de “representaciones colectivas” e “imperativos colectivos” (Mucchielli 1994: 463)<sup>282</sup>. Este descubrimiento del “hecho social” permite a los psicólogos superar la separación entre el espiritualismo postcousiniano y sus teorías de las facultades del alma, y el materialismo científicista decimonónico y su reduccionismo biologicista, “encontrando una manera científica de tratar los hechos dependientes del dominio de la conciencia y de la espiritualidad” (Mucchielli 1994: 464). Blondel debe afrontar sin embargo aquello que Levinas, en su análisis de la comprensión de la espiritualidad en la cultura alemana, reconocía “paradójicamente” en Freud: “la dura batalla por una psiquiatría puramente psicológica en contra de quienes consideran que la locura es una especie de trastorno orgánico” (CEAFé 58). Levinas advierte entonces sobre el predominio adquirido por el positivismo decimonónico de la psicopatología y psicofisiología en la cultura científica francesa, reconociendo al mismo tiempo que no resulta “sorprendente que el psicoanálisis haya tenido pocos adeptos en Francia” (CEAFé 58).<sup>283</sup>

---

<sup>281</sup> Cabe recordar que el propio Durkheim reconoce a Rousseau como un precursor de la sociología. En su estudio *“El contrato”, de Rousseau*, publicado tras su muerte en 1918, Durkheim se refiere a los aportes del filósofo ginebrino sobre las nociones de sociedad y hecho moral (Cataño 2001: 10). Allí destaca la distinción rousseauiana entre “estado de naturaleza” y “estado civil” así como también su particular convocatoria a una “vuelta a la naturaleza”. Durkheim halla en la noción de “sociedad” de Rousseau un antecedente de la nueva concepción sociológica sobre el “reino social”.

<sup>282</sup> Sobre la tensa relación entre voluntad e “imperativos colectivos” en torno al problema de la “autonomía” se volverá en la próxima sección.

<sup>283</sup> En “La réception de Freud en France durant la première moitié du XXe siècle. Le freudisme à l’épreuve de l’esprit latin”, J. Sédat recuerda que en las primeras décadas del siglo veinte la recepción de Freud en Francia había estado signada por la hostilidad y la incompreensión. El autor señala diversos motivos que concurrían en esta reticencia por parte de los intelectuales franceses: el conocimiento fragmentario de la obra del pensador alemán suscitado por la compleja traducción de los conceptos freudianos a la lengua francesa, la manifiesta rivalidad del autor alemán con Pierre Janet, quien ocupara un lugar central en la psicología científica francesa de principios de siglo, el recelo nacionalista (en ocasiones con rasgos antisemitas) de algunos especialistas médicos o psicólogos por la presunta incompatibilidad entre el psicoanálisis y el “espíritu del pueblo” francés, el reproche al “determinismo” o “dogmatismo” del freudismo, la acusación de “charlatanería”, “ausencia de científicidad” o “pansexualismo” de su doctrina, entre otros (Sédat 2011/2: 52-61).

Blondel apuesta por la fundación de una nueva ciencia, la psicología colectiva o psicopsicología, que promueva la investigación de las representaciones y mentalidad colectiva luchando contra la abstracción de un *homo psychologicus* universal fundado en una naturaleza biológica o metafísica. Este proyecto<sup>284</sup> queda plasmado principalmente en su *Introducción a la Psicología colectiva*. En esta obra, Blondel reconoce a los precursores de la nueva orientación: Comte, Durkheim y Tarde. A pesar de sus divergencias y enfrentamientos ellos concuerdan en que el espíritu humano se encuentra penetrado por influencias sociales (IPC 203). Blondel rescata principalmente las nociones de “representación y mentalidad colectiva” de Durkheim y Lévy-Bruhl, sosteniendo que el objetivo de la psicología colectiva es el estudio y descripción de los diferentes sistemas mentales propios de las distintas “representaciones colectivas”. Ello debe efectuarse “desde fuera”, siguiendo la perspectiva durkeimiana, a través de una observación, análisis y reconstitución sistemática y objetiva de este “hecho social” o “segunda naturaleza” (IPC 211-215). Tal aproximación implica asimismo la inclusión del punto de vista histórico, pues la psicología colectiva debe “dedicarse 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 sus sucesión y en su coexistencia”, constituyendo así “una historia objetiva del espíritu humano” (IPC 215- 216).

---

El propio Charles Blondel en *La Psychanalyse* (1924) analiza críticamente la doctrina freudiana. Allí reconoce el entusiasmo que suscita el psicoanálisis en Alemania, Suiza, Austria, Inglaterra y sobre todo Estados Unidos, como también el fuerte rechazo por parte de algunos contemporáneos (PSY VIII). Si bien intenta analizar la nueva doctrina con “serena imparcialidad” frente a las sátiras y apologías (PSY VIII), no duda en amonestar al pensamiento freudiano. Comparando al psicoanálisis con la perimida psicofisiología de Gall y Broussais, Blondel refleja “especularmente” sobre el psicoanálisis sus críticas contra el biologicismo positivista decimonónico: aquella era una novela ridícula contraria a la experiencia y el sentido común que había convocado durante años, no obstante, a discípulos fanatizados en la revelación de facultades imaginarias; el apasionado espíritu de generalización de esta doctrina que se pretendía científica disfracaba una dudosa ontología; la psico-fisiología pertenece a la “historia de la ideas” y no a la “historia de la ciencia” (PSY 247-248).

Unos años más tarde, Blondel dictó una serie de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, invitado por el decano Coriolano Alberini, la última de las cuales estuvo consagrada al psicoanálisis y fue publicada en la *Revista de Filosofía* (Dagfal 2009: 41). En ella retoma sus críticas a Freud finalizando con una acusación contra el atractivo del psicoanálisis y su teoría del inconsciente: su hipótesis de trabajo “tiene la forma imaginada de un *mito*” (BF 122; énfasis del autor), pasible de emplearse en filosofía, en literatura, en arte, pero no en la investigación científica. A pesar del talento estético de Freud y su imaginación exuberante (“un Balzac que ha errado su vocación”), a pesar del valor y poder de su visión estética que le reporta numerosos y notorios adeptos, Blondel invita a los psicólogos a no confundir la doctrina freudiana con el auténtico conocimiento científico, esto es, aquel que participa de la orientación positivista (BF 122).

<sup>284</sup> Como ya fue mencionado anteriormente, este proyecto no pudo institucionalizarse de manera permanente y a fines de la segunda guerra mundial “la primera psicología colectiva francesa [moriría] con aquellos que la habían inventado” (Mucchielli 1994: 470-471).

Sin embargo, ¿puede esta nueva psicología colectiva o psicosociología renunciar al doble carácter del espíritu de Comte quien aspiraba no sólo al papel de Aristóteles sino también a la función de San Pablo? La propia distinción de Rousseau entre “estado natural” y “estado social” y su convocatoria a un “retorno a la naturaleza” tal como fue interpretado por Cassirer, implicaba la separación entre la “sociedad empírica” y la “sociedad ideal”, entre el ámbito del ser y aquel del *deber ser*, y el problema de la “caída social” invitaba no sólo a la descripción y análisis de su carácter específico sino también al encuentro de un posible camino de liberación. Hacia el final de su obra de 1928, Blondel reconoce parcialmente el problema de la determinación del “sentido” que atraviesa las diferentes representaciones y mentalidades colectivas aunque confía en que el avance de la investigación positiva pueda decidir el significado de su “evolución” (IPC 218)<sup>285</sup>. La doctrina psicológica blondeliana permanece fiel al ideal durkheimiano de ciencia: “una disciplina merece el nombre de ciencia sólo si posee un objeto determinado de estudio (...) asimismo un método que le permita describir, clasificar y explicar con rigor los hechos (...) a fin de establecer su legalidad, esto es, las leyes que los gobiernan. Y, finalmente, debe tener en claro que su objetivo es conocer, examinar lo que es, y no lo que debería ser” (Cataño 2001: 9).

Lo expuesto constituye el núcleo problemático de la recepción blondeliana del pensamiento de la sociología francesa. El descubrimiento del “hecho social” como “segunda naturaleza” que determina la vida mental y moral, objeto de la nueva psicología colectiva, parece eludir inicialmente la búsqueda de una posible vía de resolución al problema de la “caída social”, contrariamente a la perspectiva neokantiana de Rousseau sobre el “estado social ideal” propuesta por Cassirer. ¿La ciencia positiva proclamada por Blondel (en su convocatoria a un “retorno a la naturaleza” social) se limita entonces a constatar el devenir del “hecho social” sin consideración por un patrón *ideal*? El estigma de las representaciones e imperativos colectivos y el encanto por el principio del devenir del “reino social” hipostasiado como “cosa social” parecen sujetar entonces al hombre a una “segunda naturaleza” que pesa, en cierto modo, como un nuevo destino, revelando aquello que Levinas define en *De la evasión* como la brutal autoafirmación o identidad del ser (DE 77)<sup>286</sup>: “en el fondo, el devenir no es el revés del ser” (DE 81). Asimismo, la aparición de nuevas formas de representación e imperativos colectivos sólo pueden ser analizados y comprendidos desde “fuera” sin hacer intervenir un criterio de significación o patrón de valoración, con el riesgo siempre latente del relativismo.<sup>287</sup> Se volverá

---

<sup>285</sup> Blondel se refiere en particular a la disputa sobre el sentido de la historia y la evolución de los pueblos de Comte y su concepción de los tres estadios y aquella de Durkheim sobre la evolución de las formas elementales de la vida religiosa.

<sup>286</sup> “Esta categoría de la suficiencia está concebida a partir de la imagen del *ser* tal como nos las ofrecen las cosas. Ellas *son*” (DE 77).

<sup>287</sup> O, como lo sugiere Durkheim, la ciencia positiva puede contribuir a una eventual transformación de la sociedad en tanto que “de sus resultados se pueden extraer lecciones para el futuro, pero su promoción no es función de la ciencia sino de la política, del arte vinculado a la organización y dirección de las voluntades colectivas” (Cataño 2001: 9). Pero ello implica desestimar la función privilegiada que la ciencia comtiana se adjudica en torno al problema del “orden social” como presuponer, de un modo general, una problemática distinción entre saber y sentido, entre verdad y valor.

más adelante a la cuestión del posible carácter prescriptivo de los análisis blondelianos sobre las “representaciones colectivas” desde un punto de vista *positivo*, al analizar su convocatoria para un “retorno” a la comprensión auténtica del “espíritu humano” desde su proyecto de una Psicología colectiva.

### XIII

“Una filosofía crítica de la cultura (...) tiene que huir tanto de la Escila del naturalismo como de la Caribdis de la metafísica” (LCC 80).

Castorp/Levinas: - Se pueden encontrar muchas expresiones de la noción que tienen los alemanes de la espiritualidad “en las llamadas ‘filosofías de la vida’ que tanto se han multiplicado en Alemania. Nietzsche, Simmel, Dilthey, *Scheler* y últimamente, la ‘filosofía existencial’ de *Heidegger*, son diversas formas del ideal de espiritualidad de los alemanes” (CEAFé 58)<sup>288</sup>.

En “‘Espíritu’ y ‘vida’ en la filosofía contemporánea” (1930)<sup>289</sup> Cassirer analiza la nueva orientación metafísica de la filosofía moderna en su lucha contra el positivismo decimonónico. Al comienzo trae a escena el relato rousseauiano del abandono del “estado natural” y su convocatoria a una “vuelta a la naturaleza”, aunque transfigurado esta vez en el lenguaje del romanticismo de Heinrich von Kleist. Tomando como punto de partida el ensayo “Sobre el teatro de las marionetas” de 1810, Cassirer analiza el centro de debate metafísico de la filosofía contemporánea en torno a la relación entre “espíritu” y “vida” y su determinación palingénésica en la lucha contra el “imperio de la Razón”.

Settembrini/Cassirer: - ¿Pero ha superado el pensamiento contemporáneo su imbricación con aquellos falsos ídolos de los que hablé hace un instante? Tomemos como ejemplo el ensayo de Heinrich von Kleist “Sobre el teatro de las marionetas” de 1810 y encontraremos aún resonancias de aquellos antiguos derroteros. En él “se revela la eficacia y creación del arte del poeta épico” (VE 153) cuando Kleist narra la historia de un joven cuya belleza física, pero también de gracia y conducta, pierde sus atractivos al tomar por accidente conciencia de ellos (VE 153). ¡Donde penetra y golpea el rayo de la reflexión, “la belleza necesariamente debe palidecer y desvanecerse”! El hombre que ha sido arrojado del paraíso de la libertad, de una vida que no tiene conciencia de sí, debe “atravesar su órbita señalada para encontrar al final de su camino la vía que nuevamente lleva a su comienzo. Es el sino impuesto por nuestro ‘mundo circular’” (VE 153- 154). Pero aquella belleza perdida sería irrecuperable, según Kleist, por algún esfuerzo consciente, para él “la naturaleza y la conciencia, la belleza y el pensamiento reflexivo pertenecen a esferas diferentes y (...) están en una situación de polar tensión y oposición entre

---

<sup>288</sup> Énfasis del autor.

<sup>289</sup> Este artículo apareció bajo el título “‘Geist’ und ‘Leben’ in der Philosophie der Gegenwart”, en *Die Neue Rundschau*, Berlín y Leipzig, 1930.



sí” (VE 153). Publicado hace más de cien años, sin embargo, ¿no podría imaginarse que el autor de este ensayo pudiese ser un escritor de nuestros días? (VE 154)

Pues nuestra antropología actual, nuestra doctrina filosófica del hombre, este “moderno” pensamiento filosófico arraiga en el suelo del Romanticismo y confía en sus prototipos. Nuevamente asistimos a “la gran antítesis de ‘naturaleza’ y ‘espíritu’, la polaridad de ‘vida’ y ‘conocimiento’ se destaca como el verdadero centro de la especulación filosófica” (VE 154). En Ludwig Klages, por ejemplo, “el espíritu aparece como un poder que en lo más profundo de su ser es anti-divino y hostil a la vida” (VE 155). Separación radical en su ser entre vida y espíritu, entre “esse” y “cogitare”. La libertad deviene entonces un rechazo del espíritu, y el entregarse a la bella inconsciencia de la “vida”.

Cassirer percibe en la *atmósfera* que rodea la nueva orientación metafísica, en el modo de plantear los problemas y buscar las soluciones, en sus conceptos y categorías, un retorno del viejo suelo del Romanticismo (VE 154). La polaridad entre “espíritu” y “vida”, su carácter irreconciliable, alimenta pronto la antigua impugnación romántica contra el “intelectualismo” y su subsecuente llamado a un retorno a la “naturaleza” y la “vida”. Pero la filosofía romántica, afirma Cassirer, habría superado esta contradicción a través de una solución metafísica: “la filosofía de la identidad”. Para Schelling, recuerda el filósofo alemán, si la “naturaleza” permanece secreta y oculta podría solucionarse su enigma, sin embargo, aprendiendo del “espíritu de Odiseo que, maravillosamente astuto, se busca en continua búsqueda de sí mismo” (VE 154): el “idealismo trascendental” vendría a enmendar aquella antítesis irreconciliable. Sin embargo, la filosofía romántica contemporánea ya no admitiría, sostiene Cassirer, esta solución “idealista” a la antítesis entre “espíritu” y “vida” (VE 154). Para Klages, el “espíritu”, la “conciencia”, el “cogitare”, sólo podrían generar una disonancia en la “vida”, en el “esse”, en la “naturaleza” (VE 155). La defensa de un retorno a la pura receptividad y pasividad del *pathos*, de la pasión, de la afección, del sentimiento que viene de las profundidades del alma, de la “participación vital”, recrean el “poder victorioso de la vida” del nuevo romanticismo contemporáneo (FFSIV 30-31)<sup>290</sup>.

Ahora bien, si la teoría de la conciencia de Klages parece resultar impotente para una reconciliación de aquella antítesis, o supera este dualismo mediante un abandono del “espíritu” por las fuerzas *mítico-mágicas* de un ambiguo concepto de “vida”, una nueva orientación antropológica, la de Max Scheler,<sup>291</sup> parecería ofrecer una alternativa que apartándose de la solución “idealista” se alejaría asimismo de la orientación “naturalista”<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> Cassirer no sólo criticará la persistencia de “elementos míticos” en la filosofía vitalista de Ludwig Klages sino también en la de otros representantes del círculo de Stefan George, entre ellos Ernst Kantorowicz, y su particular orientación “mística” (Gusejnova 2008: 113).

<sup>291</sup> Cassirer se limita a analizar las doctrinas básicas de la “antropología” de Scheler tal como éste los desarrolló en sus últimos escritos, particularmente en el *El puesto del hombre en el cosmos* (VE 155).

<sup>292</sup> En el cuarto volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer recuerda la oposición y ruptura de la “antropología filosófica” de Scheler respecto del *positivismo* o filosofía natural (FFSIV 37).

Settembrini/Cassirer: - Y, sin embargo, con Max Scheler y su antropología filosófica “sentimos una especie de redención de aquella telaraña mágico-mítica, en que amenaza enredarnos la teoría de la conciencia de Klages” (VE 155). Pero Scheler no busca conciliar “vida” y “espíritu”, aunque le reconoce a este dualismo un significado y valencia distinta a la metafísica tradicional de Occidente. No cae en una “filosofía de la identidad” monista de “naturaleza especulativa o empírico-científica” (VE 155).

Settembrini/Blondel: - ¿No mencionamos ya el doble extravío metafísico especulativo y científico-naturalista?

Settembrini/Cassirer: - No hay camino para Scheler que conduzca de la vida al espíritu por lo que se denomina evolución, el espíritu no puede reducirse a una “evolución natural de la vida” (VE 156). “La determinación básica de un ser espiritual, según Scheler, es consecuentemente (...) su independencia de la cautividad, de la compulsión, de la dependencia de lo orgánico” (VE 156). Un ser espiritual es libre frente al mundo circundante, es decir, tiene “mundo”, no se pierde en el mundo ambiente como el animal, extático: el espíritu es poder de “objetividad” (VE 156). El hombre “es capaz de la libre contemplación de lo posible” y no vive como el animal sumido en la realidad concreta y presente, atado a la actualidad del momento que lo circunda (VE 157). Se debe prestar especial atención aquí: ¡El espíritu tiene la posibilidad de alzarse respecto a “la realidad concreta de su actual presente” (VE 157) por la fuerza de su oposición al mero impulso de la vida!

Cassirer destaca en la concepción antropológica de Scheler este principio de ruptura o alejamiento del espíritu respecto del curso ininterrumpido de la vida natural por el poder de decir “no” (VE 156, 158). Este “desembarazo existencial”, esta “libertad” de la compulsión y dependencia de lo orgánico, que señalan la esencia propia de lo humano, adquieren un valor positivo y otorgan al hombre un nuevo sentido (VE 156). El desprendimiento o recogimiento del carácter extático de la vida animal, de la atadura a la realidad concreta y presente, invierte la orientación del espíritu al establecer una “distancia” capaz de abrir el campo de lo “posible”, de la *objetividad*, de la constitución del mundo (VE 156-157). He allí lo que define, según la antropología de Scheler, al hombre en tanto hombre. Cassirer parece conducir los análisis de Scheler sobre la relación entre “espíritu” y “vida” a su concepción antropológica del hombre como “animal simbólico”. Remite así a la capacidad simbólica del espíritu humano, al “reino del ‘entre’ de las ‘formas simbólicas’, por la vista de multifacéticos mundos-imágenes que el hombre interpone *entre* él y la realidad (...) en este ‘colocar a cierta distancia’ espiritual” (VE 168). Pero si la filosofía de Scheler sirve de salvaguarda contra la tendencia mítico-mágica de Klages, como del “evolucionismo naturalista” del positivismo decimonónico, la distinción entre *valor* y *potencia* parece comprometer la solución o reconciliación de la antítesis moderna entre “vida” y “espíritu”.

Settembrini/Cassirer: - Scheler invierte la valoración romántica de vida y espíritu y reconoce “la superioridad y soberanía del espíritu en la jerarquía metafísica y en el orden de los valores” (VE 157-158). Pero una distinción parece hacer sucumbir este valioso

descubrimiento. Scheler distingue entre el *valor* superior y la superioridad de la existencia, de la eficacia, del *poder* superior. Su optimismo se vuelve contradictorio cuando extrema el dualismo entre vida y espíritu: el espíritu en tanto valor superior no es “mensurable en términos de poder, de actualidad, de eficacia, con la vida y con meras fuerzas vitales” (VE 158). La fuerza del espíritu, su valor, consiste en su oposición al mero impulso de la vida, el hombre es el ser capaz de “decir ‘no’, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad” (VE 158). Y, sin embargo, ¿de dónde saca el espíritu su fuerza, su energía, su eficacia, para oponerse a la realidad? Para Scheler el espíritu es absolutamente impotente desde su origen, él descrea del “poder inherente de la idea”, de su fuerza interior. Todo su poder no proviene de sí, “debe más bien, de un modo indirecto y único, usurparlo del reino de la vida (...) a través de (...) [un] acto de ascetismo e impulso-sublimación” (VE 158).

Vemos aquí una extraña alianza entre espíritu y vida: “la mutua *compenetración del espíritu*- originariamente *impotente*- con el impulso- originariamente *demoníaco*, esto es, *ciego* para todas las ideas y valores espirituales” (VE 159) He allí la oposición entre vida y espíritu de la metafísica y antropología filosófica contemporánea que, a pesar del valioso aporte de Scheler, retorna a los problemas de la vieja metafísica dualista y el antiguo problema de la unión incomprensible de cuerpo y alma, tan cara a Descartes (VE 161-162). La distinción de Scheler entre vida y espíritu, y entre poder y valor superior, culmina en una antítesis metafísica por la cual quedan enfrentadas “originariamente un espíritu hostil a la vida y una vida ciega a las ideas” (VE 167).

Debemos recuperar, entonces, el poder propio del espíritu que “no es tomado en préstamo de la vida, sino que extrae del fondo de su propio ser” (VE 164). Esta facultad no es otra que la “formación creativa” de aquello que Kant llamó la “imaginación productora” (VE 166).

Los análisis de Scheler sobre la distinción entre “valor” y “potencia”, según la perspectiva de Cassirer, conducirían a los viejos problemas del dualismo metafísico (VE 161)<sup>293</sup>. En su intento de superación del “idealismo” y del “naturalismo”, del monismo especulativo o empírico-científico, el planteo de Scheler se tornaría incapaz de reconocer en el “espíritu” en tanto “valor” supremo, fuente de determinación del hombre en tanto hombre, su particular *potencia*

---

<sup>293</sup> Cassirer considera que a pesar su maestría y poder dialéctico en reconocer la tensión y antítesis entre las regiones del “espíritu” y la “vida”, Scheler termina por *sustancializar* esta oposición (VE 166, 169). En relación con los problemas suscitados por los análisis de Scheler, remite al problema platónico de la vida y la inmanente “tendencia hacia la idea”, como al problema de la existencia en la vida de una “voluntad de lograr su auto-representación, su propia auto-objetivación, su propia ‘visibilidad’” (VE 161), con referencia a Kant y Hegel. En sus análisis sobre el poder inmanente del “espíritu”, Cassirer desliza de este modo una suerte de genealogía del “espíritu” que desde Platón a Hegel desemboca en la nueva orientación de la “filosofía de las formas simbólicas”, en un “frente en común” contra la nueva orientación de pensamiento de la *Lebensphilosophie* (Lofts 1997: 152).

o *vitalidad*, debiendo apelar entonces a un principio externo. El retorno a las condiciones de la *objetivación* como capacidad positiva del espíritu permanecería en la imposibilidad de reconocer su propio fundamento de legitimidad.

Cassirer comienza su artículo con el ensayo de Kleist “Sobre el teatro de marionetas” de 1810 que puede interpretarse como una traducción en clave romántica del relato rousseauiano sobre la salida del “estado natural” y la convocatoria a un “retorno a la naturaleza”. La filosofía de Scheler, alejándose de la atmósfera romántica y enfrentándose con el problema de la relación entre “espíritu” y “vida”, reconoce el aspecto positivo del abandono del mero impulso vital por la reversión del “espíritu” de su compulsión orgánica y la posibilidad de la *objetivación*, de la constitución del mundo. En otras palabras, el paso del círculo orgánico a la actividad formativa (VE 169). Sin embargo, el retorno a la fuente de legitimidad del “espíritu” acaba en una constatación de su “impotencia”, en la inexistencia de un principio “vital” propio, en la afirmación de su dependencia y heteronomía. En oposición a la orientación de Scheler, Cassirer reivindica entonces el centro vital del espíritu: la “formación creativa”. El filósofo alemán remite entonces a los análisis de Kant sobre la “imaginación productora” en tanto función de la razón pura en la *Crítica de la Razón Pura*, en la cual se revela que “la construcción del mundo ‘objetivo’ de la experiencia es dependiente de los poderes formadores originales del espíritu y de las leyes fundamentales de acuerdo con las cuales actúan” (VE 166).<sup>294</sup>

Sin embargo, precisamente en torno al significado de la “imaginación productora” en la *Crítica de la Razón Pura*, Cassirer debe enfrentarse con la nueva orientación metafísica de Heidegger y su interpretación de los fundamentos auténticos de la “razón pura”, como así también del carácter particular de la *auto-determinación* del “espíritu”. Cassirer reconoce que para Heidegger la antítesis entre “vida” y “espíritu” es puesta en un plano diferente, el de la “existencia” [*Existenz*] (FFSIV 200). Ello no significa, sin embargo, una derivación del “espíritu” desde la “naturaleza”, esto es, del fenómeno natural de la *vida*, sino que la “existencia” forma ya parte del “reino del espíritu”. En el “Idealismo” de Heidegger, sostiene Cassirer, el *Dasein* es el *dasein* del “espíritu” (FFSIV 201). Empero, queda por determinar aún el modo en que la nueva orientación filosófica de Heidegger comprende el centro *vital* del espíritu, su fuente de legitimidad y el modo de su articulación. Ello abre, por otra parte, un debate más amplio entre Cassirer y Heidegger y sus modos de comprensión de la “espiritualidad”. La pugna respecto a la interpretación del “Idealismo” kantiano por parte de la “Filosofía de las formas simbólicas” y la “Filosofía existencial” encontró en Davos su principal puesta en escena.

---

<sup>294</sup> El pensador alemán reivindica en el mismo sentido las tesis del “idealismo objetivo” de Hegel frente a los reproches formulados por los representantes de las “filosofías de la vida” que lo acusaban de negar el “derecho de la vida” (VE 169). Cassirer remite al nuevo “concepto de vida”, propio del reino del espíritu, elaborado por Hegel tanto en sus escritos tempranos como en las investigaciones sobre la filosofía de la historia y de la religión y particularmente en su *Fenomenología del Espíritu*: una sustancialidad devenida sujeto en la realización de su “ser-para-sí”, a través del principio dialéctico intrínseco al espíritu, la negación (VE 169-170).

### 6.3. La nueva 'atmósfera' del pensamiento contemporáneo: Cassirer y Heidegger en Davos.

Castorp/Levinas: - Pero "Heidegger, al hablar de la 'realidad espiritual', ya no utiliza la palabra 'conciencia', sino 'existencia' (de allí el nombre de su filosofía 'existencialista') dado que quiere realzar lo concreto y lo dramático del alma" (CEAFé 58).

[Settembrini/Blondel se retira del centro de escena. Junto a Settembrini/Cassirer se iluminará la figura de Naptha/Heidegger colocado, de igual modo, sobre una tarima. Este último, "bajo de estatura (...) realizaba su originalidad con su modo de vestir: una chaqueta como la de los campesinos con anchas solapas, sobre una camisa con cuello a lo militar, y calzones cortos, todo de marrón oscuro" (Löwith 1992: 65). Un grupo de jóvenes ingresan al escenario y se colocan a sus pies.]

Los coloquios de Davos desarrollados entre 1928 y 1931 "fueron concebidos inicialmente como un foro cultural cuya misión era paliar los traumas de la Primera Guerra Mundial propiciando el diálogo cultural entre Francia y Alemania" (Aramayo 2009c: 156). Blondel participó junto con su mentor Lévy-Bruhl en el primer encuentro de 1928.<sup>295</sup> No obstante, un año más tarde, en la primavera de 1929 tuvo "lugar un debate filosófico legendario: aquel que protagonizaron Cassirer y Heidegger" (Aramayo 2009c: 151). Este debate constituyó la conclusión de los segundos cursos universitarios de Davos<sup>296</sup> identificados bajo el tópico general "Hombre y generación" (Coskun 2007: 58).

El encuentro entre Cassirer y Heidegger en Davos simboliza, tal como reconocen intérpretes y especialistas, una pugna entre "dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas" (Aramayo 2009c: 153). Por un lado, la filosofía de la cultura de Cassirer apuesta por una "neo-ilustración" que retoma, actualiza y prosigue el proyecto ilustrado de la modernidad (Aramayo 2009a: 16; 2009b: 154) a través de una defensa de los "derechos del hombre" y de la constitución republicana. Heidegger, en cambio, promueve la nueva ontología existencial que, a través de una impugnación de los ideales ilustrados modernos y la convocatoria a un retorno al problema del ser, convoca a la constitución de un auténtico estado "anticipativo-liberador" (ST

---

<sup>295</sup> Entre otras personalidades estaban Albert Einstein, Gottfried Salomon, Jean Piaget, Marcel Mauss (Kleinberg 2005: 39).

<sup>296</sup> Mientras que Heidegger analizó la *Crítica de la Razón Pura* de Kant y la tarea de la fundación de la metafísica, Cassirer trató tres problemas de la antropología filosófica, el espacio, el lenguaje y la muerte a través de los cuales confronta con la analítica existencial y la ontología de Heidegger (Coskun 2007: 63). Asimismo, Cassirer ofreció una lectura especial sobre "vida" y "espíritu" en la filosofía de Scheler, publicada un año más tarde en *Die Neue Rundschau* (Coskun 2007: 63), bajo el título "'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart" ("Espíritu" y 'vida' en la filosofía contemporánea"), que fue analizado previamente.

§26).<sup>297</sup> Las figuras de Settembrini y Naphta parecen personificar la lucha entre ambos contendientes.<sup>298</sup>

Este encuentro resulta central para la interpretación de la puesta en escena levinasiana propuesta en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” a partir de *La montaña mágica* de Thomas Mann. El debate entre Cassirer y Heidegger concentra simbólicamente aquel punto de enfrentamiento y tensión entre la tradición cartesiano-neokantiana y la pascaliano-romántica descritas por Levinas en 1933. La figura alegórica de Naphta marca la curvatura genealógica de los “rostros del mito” identificados y denunciados por la metanarrativa palingenésica republicana: desde Lutero<sup>299</sup> al pesimismo pascaliano (FFSIV 203; DVRc 74; FP 306; Barash 2012: 445; 2014a: 95-96), del pesimismo al “decisionismo”<sup>300</sup> (FI; Löwith 1992: 52; Barash 2012: 446-447), de éste al romanticismo (PJR;

---

<sup>297</sup> En el próximo capítulo se analizará la orientación filosófico-política del Heidegger de aquellos años desde su obra *El ser y el tiempo* de 1927 hasta su discurso de asunción al rectorado en la Universidad de Friburgo de 1933.

<sup>298</sup> Los ecos de la ficción literaria escenificada en *La montaña mágica* no escaparon, no obstante, a los propios interlocutores de aquel encuentro de 1929 (Aramayo 2009c: 153).

<sup>299</sup> En el cuarto volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer relaciona la analítica del *Dasein*, de su angustia y finitud, con la tendencia religiosa de Lutero y Kierkegaard, opuesta al significado *idealista* (mundo de la “forma” y del “ideal”) de la religión y de la historia; esta última encuentra en la filosofía de Platón y la ética estoica, según el pensador alemán, un antecedente ineludible (FFSIV 203-204, 207). En su reseña de 1937 a *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)* de L. Chestov, Levinas señala este renacimiento del pensamiento de Kierkegaard en la filosofía existencial de entreguerras, por ejemplo en el pensamiento de Jaspers y Heidegger en Alemania. Advierte sobre los peligros de cierta exaltación kierkegaardiana que en nombre de la trágica conciencia europea de posguerra, de su cuestionamiento de la impotencia de la razón y, con ella, del legado griego, abona la reemergencia de un vulgar irracionalismo y nuevas doctrinas de la violencia propias de la época (RLCh; Moyn 2005: 171).

Coskun remite al paralelo entre el debate de Davos y aquel entre Lutero y Erasmo en torno al problema de la gracia divina, la responsabilidad humana y la salvación (Coskun 2007: 60, 65). Hans Blumenberg sugiere, por su parte, que aquel debate puede leído como una represalia secular de la disputa teológica entre Lutero y Zuinglio (Gordon 2012: 2). Löwith vincula, de igual modo, los análisis ontológicos heideggerianos con algunos tópicos del pensamiento religioso de Lutero (Löwith 1992: 51).

En “Martin Heidegger y la ontología” (1932) Levinas señala la crítica de la “filosofía existencial” a la concepción salvífico-temporal de la “liberación por la gracia” en tanto separación de la *existencia concreta y temporal*, y la incorporación de este drama salvífico por parte del ontologismo a la *facticidad*, al “drama de la existencia”: la posibilidad de la existencia auténtica, de la posesión propia del *Dasein*, “no es una victoria del espíritu sobre la existencia concreta y temporal, sino un momento mismo del drama de esa existencia” (MHO 115).

<sup>300</sup> En *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Löwith recuerda cómo los estudiantes de Marburgo parodiaban el “decisionismo” heideggeriano: “Estoy decidido, pero no sé para qué”, afirmaban (Löwith 1992: 52; Safranski 2003: 203). Löwith es el primero en calificar la posición de Heidegger como un “decisionismo” político, vinculando la filosofía de Heidegger con la teoría política de

KR), de allí a las “filosofías de la vida” y la “ontología fundamental” (VE; DVAc; DVRc; Gordon 2012: 114-115<sup>301</sup>).

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

Esta querrela en torno a la filosofía de Kant se extiende más tarde en dos obras fundamentales: *Kant y el problema de la metafísica* (1929) de Heidegger, y su reseña crítica a manos de Cassirer en 1931<sup>302</sup> (Aramayo 2009c: 158). Si bien la reconstrucción de los argumentos de ambos pensadores escapa a los objetivos del presente trabajo, se puede retener no obstante un punto central del debate que pone en tensión la genealogía republicana de la conciencia práctica desplegada hasta aquí: el problema de la “personalidad” y de la “autonomía”. Heidegger expone una polémica interpretación del pensamiento kantiano: la *Crítica de la Razón Pura* enuncia, según la perspectiva heideggeriana, los fundamentos de la personalidad no sólo teórica sino también práctica (Gordon 2012: 126); la obra de Kant no representa asimismo los principios de una “ciencia de las ciencias de la naturaleza”<sup>303</sup> sino los principios de una ontología del *Dasein* (Aramayo 2009c: 157; Gordon 2012: 127). Para el pensador alemán, el “sujeto trascendental” que está en la base de toda experiencia teórico-práctica no es otro que la “imaginación trascendental” como “razón pura finita” (KPM 137). En su análisis ontológico-existencial Heidegger determina el carácter fundamental de la “imaginación trascendental” como *Dasein*, esto es, como “ser finito”. Su lectura desestima igualmente la

---

Carl Schmitt (Barash 2012: 445). Aquellos estudiantes, sostiene por su parte Safranski, habían reconocido el “estilo” propio del discurso heideggeriano pero habían ignorado el espesor y sentido de la “resolución” propuesta por el maestro de Friburgo (Safranski 2003: 203).

<sup>301</sup> Gordon recuerda que para los participantes en el encuentro en Davos de 1929, como para los contemporáneos de Heidegger de la década del veinte, la asociación entre el filósofo alemán y la antropología filosófica (la tradición de las “filosofías de la vida” desarrolladas por Dilthey o Scheler, entre otros) estaba ampliamente difundida (Gordon 2012: 115; Coskun 2007: 69). Ello explica por qué el propio Cassirer en su lectura independiente previa al enfrentamiento con Heidegger en Davos, publicada un año más tarde bajo el título “‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la Filosofía contemporánea”, se enfrenta críticamente con aquella tradición.

<sup>302</sup> “Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger” (1931).

<sup>303</sup> Heidegger acusa al “cientificismo” neokantiano de reducir la *Crítica de la Razón Pura* y el pensamiento kantiano en su conjunto a una teoría del conocimiento de las ciencias físico-matemáticas olvidando la cuestión metafísica central: el problema del ser (Coskun 2007: 66; Gordon 2010: 139-140).

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

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

Naphta/Heidegger: ¿Cuál es la esencia del sí mismo práctico, de la conciencia de sí práctica (KPM 134)? “Kant llama (...) persona al yo moral, al sí-mismo, a la esencia propia del hombre” (KPM 134). La personalidad de la persona es para él “la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella” (KPM 134). Existe una “receptividad” de la ley moral en el respeto, “lo que hace posible el recibir esta ley como una ley moral” (KPM 134). Este “sentimiento” del respeto debe ser comprendido sin embargo en su esencia y en su estructura para determinar cómo puede representar una suerte de conciencia de sí práctica (KPM 135).

El sentimiento es siempre sentimiento hacia...; es un sentir hacia... que es al mismo tiempo un sentir-se. “La manera según la cual el sentir-se hace patente al sí mismo, es decir, lo deja ser, es co-determinada siempre esencialmente por el carácter del objeto hacia el cual el que siente, al sentir-se, experimenta un sentimiento” (KPM 135). El *respeto* como sentimiento es respeto por la ley moral, que sale a nuestro encuentro y co-determina el hacerse patente a sí mismo. Pero la ley moral “que respeta el respeto (...) se la da la razón a sí misma como razón libre” (KPM 135-136). Y en este sentido se puede sostener que “el respeto por la ley es respeto a uno mismo” (KPM 136).

“En el respeto a la ley, yo me someto a ella”, pero siendo la ley dada por la razón a sí misma, se puede decir entonces que me someto a mí mismo (KPM 136). En este sometimiento a mí mismo, el sí mismo puede elevarse “como ser libre que se determina a sí mismo”. “El respeto consiste en ser responsable frente a sí mismo, es el auténtico ser-mismo” (KPM 136). Aunque atiéndase bien: “hay que entender la expresión ‘sentimiento’ en este sentido ontológico-metafísico (...) el respeto como un ‘sentimiento moral’ y el ‘sentimiento de mi existencia’” (KPM 136).

Llegamos así a la esencia del respeto que pone de relieve la constitución del sí mismo práctico. “La entrega inmediata a... que se somete, es la receptividad pura: la libre imposición de la ley es la espontaneidad pura; ambas están en sí unidas originariamente” (KPM 136-137). Kant ha señalado el camino del origen de la razón práctica: la imaginación trascendental como “razón pura finita”. Si atendemos este origen de la razón práctica en la imaginación trascendental podremos “comprender por qué en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí mismo que actúa, sino que se patentizan ambos de una manera más originaria, no objetiva y no temática, como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante” (KPM 137).



“La constitución originaria de la esencia del hombre, [está] ‘enraizada’ en la imaginación trascendental” (KPM 137) cuya esencia originaria permanece aún como una raíz desconocida que debe ser objeto de análisis. Para ello debemos superar el temor que Kant experimentó frente a su propio descubrimiento y que lo llevara a retroceder ante esta raíz desconocida (KPM 137), ante “lo oscuro y ‘extraño’ de la imaginación trascendental” (KPM 144). Si Kant decidió apartarse de esta vía señalada y reducir la imaginación en favor de la supremacía del entendimiento y la razón, ocultando su esencia originaria, debemos retornar a su fundamento ontológico-existencial “en la finitud específica de la naturaleza humana” (KPM 145) y, con ello, a una ontología fundamental.

[“Naptha había hablado en un tono cortante y categórico” (Mann 2006: 543). Aplausos de la juventud]

Settembrini/Cassirer: “Quisiera hacer notar desde el principio que está muy lejos de mi intención el discutir en forma puramente polémica” (OKPM 171).

[Aparece en escena Castorp/Levinas con su cabellera cubierta de polvo blanco, simulando un cabello canoso. Camina lentamente hasta el centro del escenario. Parodia de Settembrini/Cassirer]

Castorp/Levinas: - Soy pacifista, soy pacifista, soy pacifista...<sup>304</sup> [Sale del escenario]

[Risa del público]

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

Settembrini/Cassirer: [Sin perturbarse, prosigue su discurso] Se debe medir, por el contrario, aquello que interesa al conjunto de la investigación y si soporta la prueba ofrecer al autor, o más aún al objetivo perseguido, una mano bondadosa que ignore los errores como algo secundario. Dejo al público que considere y juzgue “según el espíritu ‘del método de la participación en los problemas universales de la razón humana’” (OKPM 171).

<sup>304</sup> Levinas recuerda que durante el célebre encuentro en Davos, los estudiantes organizaron una pequeña velada en la que representaron la controversia entre Heidegger y Cassirer frente a los propios protagonistas (EC 61-62; CRP 203). El filósofo francés afirma: “tuve que jugar el papel de Cassirer, el de Heidegger fue confiado al futuro profesor Bollnow; en esa época tenía una abundante cabellera negra, me habían puesto mucho polvo blanco en el pelo para evocar el noble peinado canoso del maestro” (EC 61-62). “Yo encarnaba a Cassirer, que era constantemente atacado por Heidegger. Y para traducir esta actitud no combativa y un poco desconsolada de Cassirer, yo repetía continuamente: ‘Soy pacifista...’” (CRP 204). En *La teología política de San Pablo*, como señala David Roldán, Jacob Taubes recuerda, no sin desprecio de la atmósfera “anti-cultura” con rasgos “tipo Goering” que impregnó según él el encuentro, aquella velada en la que Levinas en tanto parte del círculo de discípulos que marchaba junto a Heidegger a Davos se había disfrazado de Cassirer y repetido paródicamente una y otra vez, en un alemán imperfecto, “La cultura de Humboldt” (Taubes 1997: 188; Critchley 2004: xvii).

Consideremos la razón desde el punto de vista práctico. La *Crítica de la Razón Práctica* de Kant “muestra que en la idea de libertad no está la intuición de una sustancia suprasensible, sino más bien la certeza de la determinación suprasensible de la razón” (OKPM 180). El hombre es pensado allí como una libre personalidad en un “reino de fines”, al cual la ley ética se le “opone” en la forma de un imperativo. Esta oposición, sin embargo, no implica ni mera dependencia ni heteronomía pues aquella impera como una ley que la libre personalidad se da a sí misma (OKPM 180).

Heidegger ha intentado señalar hace un momento esta dependencia de la “razón práctica” apoyándose “en la teoría kantiana de los ‘móviles de la razón práctica pura’” (OKPM 180). Según su perspectiva, “Kant muestra que el yo no podría adoptar la ley moral de otro modo que como sentimiento de respeto” (OKPM 181). La fundamentación del sujeto moral reposaría así en un sentimiento que arraiga en la imaginación trascendental en tanto razón pura sensible y, en este sentido, en la finitud del hombre (OKPM 181). Sin embargo, esto sólo es posible si se nivela toda facultad y se la reduce al “monismo” de la imaginación y con ello al problema del “ser” y el “tiempo” (OKPM 182). El profesor Heidegger ha querido demostrar que “la imaginación trascendental era para Kant ‘lo inquietante desconocido’ (...) [y que si bien] reconoció el problema de la ‘finitud’ (...) [lo filosóficamente esencial es que] *Kant haya retrocedido ante el fundamento puesto por él mismo al descubrir la subjetividad del sujeto*” (OKPM 186-187).

Pero Kant justamente traza un radical dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible, del “ser” y del “deber ser”, de la “experiencia” y de la “idea”, que han sido emparejados y confundidos. No le niego el derecho al profesor Heidegger de oponerse al dualismo kantiano a partir de la ontología fundamental (OKPM 182). Él ha pretendido dilucidar el problema que preocupaba Kant juzgando que “en todo conocimiento filosófico lo decisivo no es lo que se dice expresamente en las frases, sino lo que éstas presentan como implícito en ellas” (OKPM 183). Y no hay otro modo de interpretación, según Heidegger, que el uso de la violencia aunque sin arbitrariedad incontrolada. “Pero ¿no es acaso arbitraria la interpretación cuando obliga al autor a decir algo que él ha dejado sin decir porque no podía pensarlo? Y el concepto de una razón que fuera ‘una pura espontaneidad receptiva’, una ‘pura razón sensible’ (...) con el significado que Heidegger le da, no podría haber sido pensada nunca por Kant” (OKPM 183). Para Kant una “razón sensible” significa una contradicción ya que precisamente la razón es “la ‘facultad’ de lo suprasensible y lo supratemporal” (OKPM 183).

Está lejos de mí todo tipo de polémica personal (OKPM 191) pero vemos en el profesor Heidegger ya no a un comentarista sino a un “usurpador que con fuerza armada penetra en el sistema kantiano para someterlo y para servirse de su problemática” (OKPM 184). El núcleo del sistema kantiano, el tema de “Kant y la metafísica”, no pueden detenerse en el esquematismo y la teoría de la imaginación trascendental sino que, prosiguiendo hacia la dialéctica trascendental y de allí a la

*Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio*, debe apuntar hacia la teoría de las ideas (OKPM 183-184). El centro de la teoría kantiana no es ver a la humanidad desde el punto de vista del “ser-ahí” sino desde el “substrato inteligible de la humanidad”, de la *idea* de humanidad (OKPM 184). Pero la invitación del profesor Heidegger a una ontología fundamental no hace sino colocar “todos los conceptos de Kant (...) desde el comienzo, en una *atmósfera* espiritual diferente” (OKPM 189)<sup>305</sup>. ¡Atmósfera tan alejada de un pensador de la Ilustración que sin duda “tiende a la luz y a la claridad aún allí donde discurre sobre los más profundos y ocultos ‘fundamentos’ del ser” (OKPM 189-190)!

[Naphtha/Heidegger se retira del centro de escena. Un séquito de jóvenes lo acompañan.]

Cassirer reconoce en Heidegger la virtud de acentuar el significado central de la imaginación productiva y del esquematismo trascendental (DVAc 77, 79) pero recusa su intento de reducir el problema del “sujeto trascendental” y en especial la autonomía del “sujeto práctico” al fundamento ontológico-existencial del *Dasein* y la participación en la “ley moral” a través del *sentimiento* del respeto. Este “monismo ontológico” de la imaginación (Aramayo 2009c: 160), no sólo niega según él la distinción kantiana entre el *ser* y el *deber ser* sino que ignora la prioridad de la *Crítica de la Razón Práctica* en la fundamentación de la autonomía moral.<sup>306</sup> Tras la lectura heideggeriana de Kant, sin embargo, Cassirer parece advertir el retorno de la fuerza *elemental* del mito y, con ello, la posibilidad de un nuevo “asalto a la razón”. Su remisión a la “atmósfera” espiritual de Heidegger como extraña a la orientación del pensamiento kantiano anuncia el temor a una usurpación de la filosofía de Kant (Coskun 2007: 65) por las fuerzas del encanto y del estigma propias del mito. El debate entre ambos pensadores respecto del legado del Idealismo trascendental en sus respectivas filosofías y su discusión relativa al problema del mito serán abordados en el próximo capítulo.

En el marco de una lucha contra el resurgimiento del “mito” en la época contemporánea, Blondel y Cassirer no sólo identifican los diferentes “rostros” del enemigo sino que convocan asimismo a una indagación de las fuentes de la “espiritualidad” humana bajo la orientación del liberalismo *humanista*. Dicha comprensión se expresa en un retorno desdramatizado a la “comprensión de sí” con vistas a descubrir su auténtico significado y proponer consecuentemente un posible camino de liberación.

---

<sup>305</sup> Énfasis del autor.

<sup>306</sup> Cassirer defiende la interdependencia de la filosofía teórica y práctica kantiana, su unidad y organicidad. El problema de la “imaginación trascendental” y de la razón práctica no puede finalizar para él en la *Crítica de la Razón Pura*, y en particular en la analítica trascendental, sino que debe ser completada por la dialéctica trascendental, la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio* (Coskun 2007: 70).

## 7. El 'retorno a sí': Blondel y la comprensión de la 'personalidad'.

Castorp/Levinas: - "El liberalismo de los últimos siglos escamotea el aspecto dramático de [la] liberación". "En vez de liberación por la gracia, hay autonomía, pero el *leimotiv* judeocristiano de la libertad la penetra" (AFH 11).

I

En *Introducción a la Psicología Colectiva* Blondel convoca a la constitución de una ciencia "que tome conciencia de su objeto y del lugar que le corresponde en el conjunto de los estudios psicológicos" (IPC 9) frente al "interés creciente que ha despertado, después del último siglo, el estudio de los procesos psíquicos y sus múltiples relaciones con la vida colectiva" (IPC 11). La misión de la nueva Psicología colectiva es la de asir las leyes que gobiernan la vida mental y moral pudiendo comprender asimismo las nuevas orientaciones o formas de participación colectiva, sin desconocer sin embargo el desarrollo histórico de la mentalidad humana. La experiencia de un "retorno del mito" y de un "querer vivir de los deseos elementales" (IPC 180) en la Europa de entreguerras insta así a una indagación de los fundamentos que rigen o regulan la psicología social. El retorno comprensivo a las fuentes de la "personalidad" bajo el espíritu *positivo* de la ciencia resulta la vía regia de liberación contra las especulaciones y teorías que favorecen o legitiman las fuerzas del encanto y del estigma, la "tiranía de la afectividad".

[Aparece en escena, tras un fondo luminoso, la sombra de la Cruz cristiana. La luz desciende lentamente y poco a poco se destaca sobre ella una silueta humana. Frente a la imagen escénica algunos espectadores se persignan. De pronto, con el cambio de iluminación se descubre el rostro de una mujer y sobre la Cruz el nombre "Madelaine". Confusión en el público. Settembrini/Blondel vuelve al centro de escena.]

Settembrini/Blondel: - He aquí la representación de Madelaine, la enferma de Janet, que ha servido de ocasión para la elaboración de su teoría sobre la vida mental y de la evolución de la humanidad como para su concepción sobre la vida y el éxtasis místico (LCyE 107-108)<sup>307</sup>. "Yo me llamo Madelaine Lebeuc [decía]. Dios me ha dado una vocación especial y me convoca a sufrir por mí y por todos mis hermanos (...) Dios me ha hecho conocer que Él quiere que me uniera al Sacrificio de Jesús Víctima" (Castel 2007: 211).

Vemos allí la experiencia del carácter exógeno que algunos atribuyen a ciertas manifestaciones perturbadoras que se desarrollan en ellos, en este caso la "espontaneidad patética" que uniría a Dios y sus elegidos (LALS 432). "La mística afirma que, en ciertas circunstancias, Dios sugiere a [ellos] sus sentimientos, sus pensamientos y sus actos" (LALS 432). Parece que el carácter normal de la

<sup>307</sup> Blondel remite, en particular, a *De l'angoisse à l'extase* (1926-1928) de Janet, cuya Introducción al Volumen I de 1926 fuese escrita por el mismo.

“espontaneidad patética” no fuese evidente “puesto que ha podido ser discutido” (LALS 433).

¿Pero no son los éxtasis de Madelaine comparables a aquellos presentados por los místicos que honran los religiosos? (LCyE 129) ¿Qué distingue el éxtasis que hace un vacío alrededor de Madelaine y aquel que asegura por ejemplo a Santa Teresa un lugar eminente en la comunión de fieles? (LCyE 131)<sup>308</sup> Si seguimos la teoría de los sentimientos de Janet, sin embargo, no es posible distinguir con precisión tales estados de beatitud. Lo que olvida Janet es que para el creyente Dios existe y puede ser percibido por signos que la Iglesia reconoce y designa como auténticos o aparentes, pero cuyo sentimiento de presencia ofrece siempre para Janet un carácter ilusorio (LCyE 131). “Compartir creencias colectivas, utilizarlas en caso de necesidad para rotular estados mentales, de los que se ha hecho o se ha creído hacer por sí mismo la experiencia, no tienen en sí nada de anormal. A lo más podría decirse que una predisposición caracterizada a los presentimientos cuando se debe más al propio fondo del individuo que a su medio y a sus convicciones, es indicio de una impresionabilidad molesta” (LALS 433).

Pero si no es posible ponerse de acuerdo científicamente sobre la existencia de Dios (LCyE 131) y la posible verosimilitud de la experiencia mística, podemos asegurar sin embargo que las apreciaciones que tengamos de ello no pueden desconocer las representaciones colectivas que sirven de base a dichas experiencias. Ello nos permitirá, de este modo, distinguir aquello que en la personalidad proviene de la sociedad y diferenciar asimismo las diferentes representaciones colectivas y su influjo en la conciencia normal, como separar a esta última de la denominada conciencia mórbida.<sup>309</sup>

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas señala que “el liberalismo de los últimos siglos escamotea el aspecto dramático de [la] liberación” (AFH 11) prometida por el cristianismo. Madelaine deviene aquí figura desdramatizada del relato cristiano sobre la Pasión

---

<sup>308</sup> En su remisión a las visiones místicas de la Edad Media, Blondel recuerda cómo “Juana de Arco vio a arcángeles y santos y les habló (...). Algunos han podido afirmar que Juana había sido instrumento del demonio, pero nadie pretendió decir que ella no había visto ni oído a nadie. Hablar en este caso de alucinación quiere decir olvidar este acuerdo (...) quiere decir desconocer (...) que nuestras percepciones genéricas están hechas (...) sobre todo, de lo que las representaciones colectivas les imponen” (IPC 132).

<sup>309</sup> Sobre la distinción entre “conciencia normal” y “conciencia mórbida”, Blondel se refería en su tesis de doctorado *La conscience morbide* de 1914. De igual modo, el psicólogo advertía años más tarde 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 (PPS 379). En este marco, Blondel distinguía 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 suponía una defensa implícita de la especificidad del campo psico-sociológico y la búsqueda consecuente de su legitimación (PPS 386).

de Cristo y la Cruz liberadora. En *De l'angoisse à l'extase* Janet había dedicado el primer volumen “a [esta] mujer mística y en estado de éxtasis que había tenido oportunidad de observar durante varios años en la Salpêtrière (...), Madelaine, como la llamé<sup>310</sup>, [quien] presentaba contracturas y estigmas similares a las heridas de Cristo y estado de éxtasis [de carácter místico] que Janet pudo observar con detenimiento en su laboratorio” (Carroy [et.al.] 2015). La remisión a la Madelaine de Janet sirve de ocasión, sin embargo, para una explicitación de la concepción blondeliana sobre el influjo de las representaciones colectivas en la vida mental y moral. Si bien Blondel reconoce en el análisis de Janet la posibilidad de una teoría propiamente psicológica de los sentimientos frente a las reducciones psicofisiológicas de la experiencia afectiva (LPS 535), no duda en hacerse eco de las críticas lanzadas desde diferentes puntos del horizonte científico en especial de la sociología (LCyE 130-131). Pues la teoría sobre la clasificación y evolución de las tendencias mentales de Janet parece subestimar el influjo de “lo social” sobre los individuos y, particularmente, desconocer los aportes de la sociología sobre las diferentes formas de representación y mentalidad colectivas. En su recepción de la sociología de Durkheim y Lévy-Bruhl, Blondel intenta subrayar, tal como fue expuesto previamente, la importancia de los imperativos colectivos en la vida mental y moral. En su contribución al *Traité de Psychologie* de Georges Dumas, Blondel destaca la hipótesis durkheimiana sobre el origen social de la personalidad bajo el influjo de las representaciones colectivas (LPe 162), criticando asimismo la insuficiencia de las teorías y estudios de la personalidad humana por partes de los psicólogos de su época.<sup>311</sup>

Settembrini/Blondel: - ¿En qué consiste este misterio o “eterno enigma” (LALS 457) que la experiencia del yo nos propone? ¡Cuántas disputas se libran alrededor del problema de la personalidad! “En cuanto el psicólogo llega al estudio del yo, la Biología lo retiene, la Sociología lo atrae, la Metafísica lo acecha” (LPe 127). Los recientes estudios en el campo de la sociología nos invitan “a considerar el yo no ya aisladamente, sino en el seno del grupo del que forma parte” (LPe 159). “La sociedad impone al yo ciertas restricciones, ineludibles en su fondo e incesantemente variables en sus formas, según el tiempo, la raza, el país, la educación y la familia” (LPe 159-160) Hasta “el sentimiento que tenemos de nuestro yo, [la experiencia afectiva de la personalidad], depende del medio en que vivimos” (LPe 160) y “no hay yo social que abracemos más estrechamente que aquel de que llevamos el uniforme y del que cumplimos los ritos” (LPe 160). Tal es el influjo que la sociedad impone a la propia personalidad que podemos afirmar: “somos aquello que nuestra situación social quiere que seamos, y lo somos inmediatamente: su importancia es nuestra importancia, su carácter es nuestro carácter” (LPe 160).

<sup>310</sup> Su nombre era Pauline Lair Lamotte (1853-1918). Tras diez años de estudio por diferentes psiquiatras aquella paciente queda bajo la observación de Janet en 1903 (Castel 2007: 211-212).

<sup>311</sup> Blondel analiza críticamente las teorías “orgánicas”, “asociacionistas”, “de la síntesis mental” o aquellas “de la continuidad”, juzgando al mismo tiempo las teorías de Kant, Herbert, Hartmann o Renouvier sobre la personalidad como demasiado ideológicas o metafísicas para ser analizadas (LPe 164).

En su *Introducción a la Psicología Colectiva* y en relación con el problema de la “vida afectiva”, Blondel sostiene que los afectos y sus manifestaciones en tanto son expresiones sociales, esto es, experiencias comunicables y no estados individuales impenetrables, devienen en virtud del lenguaje compartido del grupo convenciones e imperativos colectivos. “Así se constituyen para nosotros, en función de la experiencia colectiva, tipos normales de estados afectivos” (IPC 173), “códigos de convenciones sentimentales (...) que decreta su ideal afectivo” (IPC 179). En este contexto, el psicólogo se concentra en los nuevos modos de participación afectiva de la época contemporánea, las nuevas experiencias de participación mística que describe como un “querer vivir de los deseos elementales” (IPC 180).

Settembrini/Blondel: - “Salta a la vista [hasta] el carácter convencional de los temas afectivos” (IPC 180). Y no olvidemos cómo “la exaltación afectiva, el estado de ánimo del patriota que canta la Marsellesa, el del bolchevique cantando la Internacional” (MP 44) o de todos aquellos que creen experimentar nuevas formas místicas de participación, no nos pone en contacto con experiencias sobrenaturales sino que nos recuerda “la imagen aproximada del tipo de representación normal en el primitivo” (MP 44).

Blondel analiza las nuevas orientaciones afectivas como “modos de representación colectiva” similares o análogas a la “participación mística” propia de la mentalidad primitiva, acercamiento que se ve paulatinamente acentuado en sus obras de los años veinte y treinta aunque no sin ciertas reservas o prevenciones. El psicólogo francés reconoce el peligro de una asimilación aventurada entre las antiguas formas de participación tradicionales y aquellas de las sociedades contemporáneas.<sup>312</sup>

## II

La caracterización levinasiana de la tradición cartesiana de lo espiritual, en su artículo de 1933, se refleja entonces sobre la propuesta blondeliana: “Basta que los hombres *conozcan* de manera más racional la realidad social para que la ordenen más inteligentemente” (CEAF 54)<sup>313</sup>; “actuar es *esclarecer*”<sup>314</sup> (CEAF 128)<sup>315</sup>. Y un año más tarde, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, señala: “el liberalismo (...) el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos (...) reemplaza el mundo ciego del sentido común con el mundo (...) bañado de razón y sometido a la razón” (AFH 11). ¿Pero es suficiente este acto de comprensión para

---

<sup>312</sup> En la “Introducción” a esta tesis se relevaron algunos cambios en los análisis de Blondel sobre dicha problemática, desde sus primeras analogías en la década del veinte entre la “mentalidad primitiva” y las nuevas formas modernas de participación, hasta sus precauciones en la década del treinta respecto de dicha equiparación y su convocatoria a estudiar los “mitos contemporáneos” con “ojos nuevos” antes de ser comparados a sus precedentes “primitivos” (MPLB 486).

<sup>313</sup> Énfasis del autor.

<sup>314</sup> “Agir c’est éclairer” (CEAF 128).

<sup>315</sup> Énfasis del autor.

hacer frente al “despertar de sentimientos elementales” (AFH 7) que ponen en cuestión los fundamentos de la civilización europea?

En su contribución al *Traité de Psychologie* de Dumas referente a “Las voliciones”, Blondel reconoce el lugar que el conocimiento de las “representaciones colectivas”, el retorno a sí del proceso de comprensión, tiene en el problema teórico-práctico de la “personalidad”. El psicólogo francés sostiene que tanto en las especulaciones religiosas, filosóficas o científicas existe la convicción de que la actividad del hombre no se reduce meramente al plano de la materia sino que hay un plano distinto, una “segunda naturaleza”. Blondel se refiere a modo de ejemplo al cristianismo y su oposición entre el mundo de la naturaleza y el de la gracia; a Kant y su distinción entre la Razón Pura, en dominio de la materia, y la Razón Práctica, soberana en la conducta; a la escuela sociológica contemporánea y su descubrimiento del reino de las “representaciones colectivas”, “un sistema de normas independientes de los individuos, que se imponen a ellos desde afuera, fuentes de constreñimiento y objetos de respeto” (LVo 397). La ejemplificación blondeliana encuentra puntos de intersección con la convocatoria de Levinas en su artículo de 1934 a las tradiciones europeas de Occidente contra la filosofía elemental del hitlerismo: de la gracia del cristianismo al ideal de autonomía del liberalismo moderno que, como sostuviese un año antes, los “moralistas contemporáneos” como Durkheim y Lévy-Bruhl habrían heredado. La genealogía levinasiana se entrecruza entonces con las palabras de Blondel referentes al problema de la “personalidad”: “Desde este punto de vista, la Gracia de San Pablo, el imperativo de Kant y la representación colectiva del sociólogo son la triple elaboración divergente de una realidad, en lo que podemos saber, propiamente humana” (LVo 397). Blondel reconoce en la caracterización del hombre como animal religioso, animal moral o animal político, tres expresiones de un mismo postulado, esto es, el reconocimiento de un orden que excede las leyes que rigen el mundo físico. La consideración de una “segunda naturaleza” del hombre reaviva así el problema de la determinación de la conciencia práctica, como el problema de la libertad y el mandato, subyacente al estudio de la vida mental y moral por parte de la Psicología colectiva, del que ésta no puede hacer abstracción (LVo 397-398). Pero, como sostiene Blondel, “de nada serviría clamar aquí por el moralismo. Se sobrentiende que en psicología, como en cualquier otra ciencia, ninguna prevención religiosa, moral o social debe venir a turbar la serenidad de la investigación” (LVo 398). Empero, ello no significa rehusarse según él a desconocer este aspecto fundamental de la naturaleza del hombre que es uno de los principales objetos de la psicología. La ciencia positiva debe ocupar, de este modo, el lugar intermedio entre Aristóteles y San Pablo proclamado ya por la religión positiva comtiana. El “retorno a sí” del conocimiento parece revelar entonces su carácter teórico-palingenésico vinculado al problema de renovación comunitaria. Las palabras de Blondel resultan elocuentes:

En lo que atañe particularmente a la actividad voluntaria, se ve fácilmente el interés que tendría la psicología en cambiar de actitud; en laicizar, según sus necesidades, la noción cristiana de la doble naturaleza del hombre; en traducir (...) la distinción kantiana de las dos razones; en ayudarse (...) [de la sociología] puesto que las afirmaciones religiosas y



metafísicas a que hemos aludido han encontrado su expresión positiva, en términos sociológicos. (LVo 399)<sup>316</sup>

Sin embargo, subsiste aún el problema de la aproximación disciplinar y los límites establecidos por la propia ciencia positiva. El reconocimiento del influjo de las representaciones colectivas en la actividad voluntaria, como en el “retorno a sí” del conocimiento de la personalidad, debe enfrentarse a las prevenciones o prejuicios sociales. El propósito de Blondel es el de constituir una ciencia objetiva de la mentalidad humana despojada de “pasiones o prevenciones sociales, morales y políticas” semejante a la de “los matemáticos, los físicos, los químicos o los naturalistas (...) [que] no se preocupan de saber si las teorías son destructoras o negativas, sino sólo si ellas son falsas o ciertas” (IPC 14). La aproximación “positiva” a la mentalidad colectiva no puede eludir, no obstante, el doble legado comtiano: la aspiración al papel de Aristóteles y de San Pablo.

En su análisis de la tradición comtiana, T. Adorno analiza cómo la expresión “positivismo” tiene un sentido ambiguo: por un lado, el término “positivo” parece definir una aproximación científica que se atiene a los hechos, por el otro, remite a una suerte de teoría de los valores. En este último caso, “positivo” supone la adscripción a lo fáctico y presente de un rango más alto que lo meramente posible y no real (Adorno 2015: 59). El positivismo es una convocatoria a los hechos que prescribe, al mismo tiempo, el encadenamiento a la facticidad del presente. En este marco, Adorno sostiene que tras la “religión positivista” de Comte, en su culto de los hechos, subyace la “doctrina de la adaptación”, esto es, la doctrina “según la cual la tarea de pensar social es la de conseguir, mediante la intelección científica, que los hombres se adapten a lo dado socialmente” (Adorno 2015: 60). La ciencia y en particular la sociología no pueden ocultar su carácter “platónico”, es decir, la idea de que el dominio de la sociedad debe corresponder a “aquellos que administran los hechos en tanto hechos, los representantes de la ciencia organizada” (Adorno 2015: 59) quienes reclaman el poder de controlar por completo la realidad social. La comprensión del “hecho social” devela así su particular función “práctica” palingenésica: la “comprensión de sí” supone un dique de contención para todo pensamiento que se ocupe de lo “no real”, de “lo posible”, de aquello que puede poner en peligro la facticidad del presente, exigiendo en nombre de la ciencia que la sociedad se oriente por los hechos, los acepte como un *dato* (Adorno 2015: 60).

El análisis de Adorno sobre la ambigüedad del término “positivo” (su doble valencia teórico-práctica) en el espíritu científico del positivismo comtiano permite advertir algunos rasgos del ideal de Blondel presupuesto en su proyecto de una Psicología colectiva. En *La mentalidad primitiva* (1926) Blondel se propone la tarea cartesiano-comtiana, bajo la guía de Durkheim y Lévy-Bruhl, de “volver a los hechos mismos”, a la “segunda naturaleza” social del hombre, determinando el mecanismo mental de las “representaciones colectivas” propias de la mentalidad primitiva y civilizada. La caracterización, diferenciación y relación problemática entre ambos tipos de mentalidad o sociedad ha sido analizado al comienzo de este capítulo. Si bien Blondel sostiene dos años más tarde que no es posible determinar aún el sentido de la

---

<sup>316</sup> Tras las palabras de Blondel se trasluce la concepción comtiana de los tres estadios de la evolución humana.

evolución histórica de la mentalidad de los pueblos, no deja de destacar “lo lejos” de nosotros que se hallan los primitivos y lo necesario que resulta su estudio para “unir a las dos extremidades de la cadena” (IPC 215), hasta el punto de plantear la diferencia morfológica de ambas sociedades, la distancia tan grande entre ellas en cuanto a su complejidad, “como la existencia de un vertebrado y un molusco” (MP 24). En la conclusión a *La mentalidad primitiva*, el psicólogo francés destaca el carácter práctico de los estudios positivos sobre los dos tipos de mentalidad para el “proceso civilizatorio” de las poblaciones primitivas (MP 118).

Tal como se expuso en el comienzo del presente capítulo, la concepción de la “mentalidad primitiva o mítica” alcanza un ámbito espacio-temporal y una amplitud “significativa” convirtiéndose en expresión de los peligros externos e internos que acechan a la tradición y conciencia civilizada europea. La doctrina de la adaptación, descrita por Adorno, parece adecuada a los requerimientos de la Tercera República francesa en su defensa contra las posibles perturbaciones en el ámbito colonial extra-europeo, como las interiores a las propias fronteras de Francia y Europa. Tras la recepción y adaptación de Blondel del estudio durkheimiano de Lévy-Bruhl sobre la “mentalidad primitiva”, y a pesar de las propias declaraciones del psicólogo francés, es posible advertir en su estudio del “hecho social”, de la “segunda naturaleza” del hombre, la distinción entre la “sociedad caída” ligada a la conciencia *mítica* y el “deber ser” de la tradición *civilizada* europea.<sup>317</sup> Que tal distinción fuese posible en el pensamiento de Blondel, más allá de su convocatoria a la constitución de una historia *objetiva* de la mentalidad humana, ha posibilitado la reconstrucción genealógica de la conciencia práctica y su camino de liberación expuesta hasta aquí.

### **El ‘hecho social’ y la brutal autoafirmación del ser.**

En *De la evasión* (1935) Levinas pone en cuestión el ideal de trascendencia de la tradición *idealista*, en particular, aquella que denomina en 1933 como la tradición cartesiano-kantiana de lo espiritual y, un año más tarde, el liberalismo de los tiempos modernos. En su lucha contra la filosofía *elemental* del ser, sostiene Levinas, el pensamiento occidental no ha logrado acometer el punto central del *ontologismo*: el ideal de suficiencia del ser (DE 77). Su ideal de autonomía sigue preso de la lógica *elemental* del ser: “en el mismo momento en que el idealismo se imagina haberlo superado éste lo invade por todas partes” (DE 115). El filósofo reconoce en el fondo del idealismo la subestimación de la brutal autoafirmación del ser (DE 77, 115), el ideal de suficiencia que sostiene aún su “retorno a sí”:

---

<sup>317</sup> Paralelamente a la “doctrina de la adaptación”, Adorno reconoce en la “religión positivista” comtiana y su derivación a partir de la sociedad de ciertas formas estáticas vinculadas a la ley de los tres estadios, una “tautología gigantesca”: “allí la sociedad [civilizada], en realidad, se idolatraba precisamente a sí misma, tal como Durkheim, de hecho, lo ha probado con toda consecuencia en las sociedades primitivas” (Adorno 2015: 93). En el marco del proyecto blondeliano de una Psicología colectiva asentada en el “espíritu positivo”, su distinción entre las formas de mentalidad o tipo de sociedad civilizadas y primitivas llevan aún las huellas de la “gran tautología” presente en la autoglorificación de la tradición republicana francesa.

La categoría de la suficiencia está concebida a partir de la imagen del *ser* tal como nos la ofrecen las *cosas*.<sup>318</sup> (...) La brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a ninguna otra cosa. El ser es (...) Ella es la expresión de la suficiencia del *hecho* de ser cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podría poner en duda. (DE 77)<sup>319</sup>

Levinas denuncia, de este modo, los presupuestos ontológicos que se encuentran en la base del idealismo occidental. Su remisión a la “identidad del ser” como movimiento de autoafirmación sostenido sobre la imagen del ser que ofrecen las “cosas”, no puede sino espejar su reflejo crítico sobre la concepción del “hecho social” y su trascendencia auto-afirmativa. Los análisis levinasianos de 1935 se aproximan entonces a las reflexiones de Adorno sobre la “doctrina de la adaptación” subyacente a la ciencia *positiva* del “hecho social” guiada, según dicha perspectiva, por el ideal de autolegitimación de sí. En su lucha contra los obstáculos a la libre expansión del “espíritu”, frente a los peligros del encanto y del estigma del “mito”, la concepción del idealismo *positivista* “retorna a sí” en un movimiento de auto-afirmación que “nadie, parece, podría poner en duda” (DE 77).

Las reflexiones de Levinas permiten vislumbrar las resonancias filosófico-políticas de este particular ideal de trascendencia. El movimiento de “retorno a sí” como proceso de autoafirmación anuncia los lineamientos de una lógica sacrificial: “La verdad elemental de que *hay ser*- ser que vale y pesa- se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y de su seriedad”, “el fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado” (DE 79) al ser. El presupuesto ontológico que subyace aún al ideal de autonomía del idealismo *positivista*, en su presunta caracterización objetiva del “hecho social”, se revela como un proceso de brutal adaptación en el que la “comprensión de sí” supone una exigencia de disposición y entrega. Levinas no puede sino recordar tras el movimiento de retorno a la “personalidad” el “ser del yo que la guerra y la posguerra nos han permitido conocer” (DE 79).

Sin embargo, es el propio Blondel quien había señalado previamente los peligros potenciales de su orientación *positivista*. Según el psicólogo, el proceso de “retorno a sí” o la comprensión de la “personalidad” debe evitar el riesgo de lo que denomina, en su contribución al *Traité de psychologie* de Dumas, como “bovarismo”.

Settembrini/Blondel: - En la comprensión del pensamiento mítico debemos resguardarnos asimismo de otro riesgo siempre presente en el camino de la comprensión de la “personalidad” y sus diferencias. “Tenemos natural inclinación a definirnos a nosotros mismos y a otro, es decir, a suministrar a nuestra personalidad una especie de exposición sistemática. (...) este ejercicio (...) no es fácil que resulte bien. No todo es lógico en nosotros; se aproximan allí, a menudo, estados del alma venidos del norte o del mediodía de nuestro carácter, que gritan a la razón, si no a

<sup>318</sup> Énfasis del autor.

<sup>319</sup> Énfasis del autor.

la vida, por estar así reunidos; nuestras tendencias tienen su *odisea*; nuestros sentimientos sus avatares. Para ver claro en nosotros mismos, cuando sólo nos impulsa el deseo de conocernos bien, es extremadamente difícil no transformar en unidad racional la unidad viva que captamos en nosotros, y en consecuencia, no operar todas las eliminaciones, correcciones, modificaciones, agrupaciones o subordinaciones que necesita el problema así planteado. Por lo demás, lo más frecuente es que sintamos necesidad de hacer nuestro inventario bajo la presión de emociones intensas y en ciertos momentos críticos en que se cuestionan los intereses de nuestro yo. Es necesario no disimular que entonces inscribimos allí, especialmente, lo que corresponde a las exigencias de la situación, y que la preocupación de justificar con la razón la buena o mala opinión que nos hemos formado de nosotros mismos, desempeña aquí un papel muy distinto del cuidado de la exactitud” (LPe 160-161).

Blondel vincula la experiencia del “bovarysmo” con el ideal que cada época construye sobre sí:

Cada época se hace del hombre, de la vida humana y de sus condiciones privilegiadas cierto ideal (...) [Pero] por una simulación casi siempre inconsciente, se produce (...) una especie de ósmosis entre lo real y lo irreal, conocida y descrita bajo el nombre de *bovarysmo*, tanto más acentuada cuanto nuestra personalidad, más inconsistente y menos plegada al respeto de la verdad moral, da mayor acogida a los espejismos del sueño y a los caprichos de la imaginación. (LPe 161)

El riesgo de una ósmosis entre lo real y lo ideal parece anunciar el peligro de la “substantialización” de la propia representación colectiva en el acto de la comprensión de sí. En este contexto, el psicólogo francés apunta contra la aceptación acrítica de la noción de autonomía. En su contribución al *Traité de Psychologie* de Dumas referente a “Las voliciones”, Blondel sostiene que el conocimiento y conciencia de la influencia que ejercen los imperativos colectivos, de su universalidad contextualizada, su inflexibilidad y su fuerza permite revelar cómo la voluntad es “mucho menos decisión que obediencia, obediencia consentida (...) pero no obstante obediencia, puesto que la conciencia recibe de afuera su ley” (LVo 439). “La voluntad es así, ante todo obediencia. Su famosa autonomía (...) es una heteronomía que se ignora” (LVo 440).

Settembrini/Blondel: - Hemos aprendido cómo la vida mental y moral, hasta aquello que se juzga más íntimo como nuestros afectos, se encuentra bajo el influjo de las representaciones e imperativos colectivos. Que nuestro camino en la comprensión de sus diferentes expresiones no entronice sin embargo nuestros propios ideales, prejuicios o “prevenciones sociales morales y políticas” (IPC 14). “Si nuestras propias convenciones sentimentales nos permanecen inconscientes, no es esta una prueba de que ellas no existen, que no sufrimos su violencia y que nuestros movimientos afectivos, por un excepcional privilegio, nos ponen, en el seno de nosotros mismos, en contacto con la humanidad en sí” (IPC 180-181).

La crítica blondeliana parece apuntar así contra el ideal de autonomía como experiencia allende toda representación colectiva, como el privilegio de una esfera humana que escaparía al influjo heterónomo de sus imperativos. Entonces, en un análisis que bien puede considerarse un antecedente de las reflexiones levinasianas de *De la evasión* sobre la experiencia de la guerra, la movilización de los sujetos “autónomos” y las consecuencias nefastas del carácter *elemental* del “retorno a sí”, Blondel afirma:

Miremos lo ocurrido algunos años atrás: millones y millones tomaron las armas e hicieron virtualmente el sacrificio de su vida, y millones la sacrificaron efectivamente. En todos ellos, el imperativo colectivo dominó bastante el sentimiento de conservación (...) Sin duda, el temor a la autoridad y el código militar tuvieron parte en esto; pero (...) las penas nunca son bastante rigurosas, la policía nunca es bastante numerosa, cuando deja de tener un cómplice en el corazón del hombre (LVo 440).

Las reflexiones de Blondel sobre el carácter irrisorio de la voluntad como “resistencia” virtual o efectiva frente a los imperativos colectivos alcanza un punto de inflexión máxima cuando en su análisis de la sociedad europea movilizada reconoce la posibilidad de una “contaminación” de la fuente misma de donde procede el mandato razonable, del “corazón” mismo de la voluntad. La crítica blondeliana a la noción de autonomía y los peligros que entraña el desconocimiento del carácter heterónomo de las representaciones colectivas, como de la inconsciente entronización de las propias leyes comunitarias en tanto “ideal” substancializado en el proceso de retorno comprensivo de sí, parece poner en tensión la propia genealogía palingenésica republicana desplegada hasta aquí.

Sin embargo, Blondel no renuncia al valor teórico-práctico del conocimiento “positivo” de la vida mental y moral, de la personalidad humana. Y es que, como se expuso en la sección previa, la doble valencia del espíritu *positivo* comtiano en su carácter cognoscitivo-valorativo o descriptivo-prescriptivo mantiene su legado en el proyecto científico de Blondel. En su *Introducción a la Psicología Colectiva*, el psicólogo reconoce la importancia de la comprensión y la nomenclatura “tan ventajosamente utilizable en la práctica” (IPC 172); y dos años antes, en referencia explícita al problema de la “mentalidad primitiva”, Blondel no duda en afirmar la necesidad de una comprensión de la misma, su interés teórico, tan estrechamente ligado al interés práctico (MP 115, 118). El proceso de comprensión y nomenclatura de la experiencia mítica o primitiva exige ya el procedimiento o mecanismo de reducción de la mentalidad humana y sus múltiples manifestaciones al esquema “civilizado” de la ciencia positiva europea.

#### **El ‘retorno a sí’: Cassirer y la autonomía como ‘tarea’**

Settembrini/Cassirer: - No desestimaremos el papel que las “representaciones colectivas” desempeñan en la vida social y moral. Y es que el hombre en su “reversión del orden natural (...) no puede escapar de su propio logro (...) ya no vive solamente en un universo físico sino en un *universo simbólico*” (AF 47). Admitamos con Durkheim que las categorías con las que aprehendemos la realidad no son producto del pensamiento individual sino del pensamiento social (FFSII 240).

Pero el descubrimiento de la legalidad social como algo inmediatamente *dado* en Durkheim parece transformar la estructura de la sociedad en “causa última ontológico-real de las ‘categorías espirituales’ (...) olvidando que en esta misma forma real ya han intervenido los procesos y formas de la *configuración*” espiritual (FFSII 241). Frente a los desvíos del entendimiento reflexivo resulta imprescindible recordar que “el hombre tiene que haber encontrado primero en sí mismo la clara y firme ley, antes de inquirir e indagar según las leyes del mundo, de los objetos externos” (PJR 74).

Cassirer halla en el principio del simbolismo el hilo de Ariadna que sirve de guía para el descubrimiento del mundo específicamente humano (AF 44). Sin embargo, advierte sobre el peligro de transformar el conocimiento de la legalidad social en estructuras o formas heterogéneas a la propia conciencia. La crítica blondeliana al ideal de autonomía mediante la constatación de un principio heterogéneo al pensamiento puede derivar, según la perspectiva de Cassirer, en una ontologización o substancialización de las representaciones e imperativos colectivos, del “hecho social”, convirtiendo la espontaneidad de la conciencia en un subproducto de la estructura colectiva.

Cassirer señala el peligro de un “retorno” al problema de la personalidad como “conocimiento de sí” sin un ideal práctico que oriente la investigación, pues se corre el riesgo de sucumbir nuevamente a los poderes del encanto y del estigma que se intentan combatir. La crítica a los desvíos del conocimiento científico *positivo* puede interpretarse a la luz del cuestionamiento de la denominada “cultura del entendimiento” que Cassirer recuperaba de la orientación del pensamiento rousseauiano en *El problema Jean-Jacques Rousseau* y en *Filosofía de la Ilustración*: resulta necesario no abandonarse pasivamente a las fuerzas del entendimiento reflexivo, a la razón contemplativa y analítica, sin despertar antes un auténtico “sentimiento” que guíe el camino en la determinación de la personalidad (PJR 103); el progreso del conocimiento teórico no implica *ipso facto* el progreso moral.

[Poco a poco se disipa la luz sobre la Cruz. Sobre el sector opuesto del escenario se ilumina lentamente la silueta de un hombre meditando. Pronto se distingue la personificación de Sócrates.]

Settembrini/Cassirer: - Es necesario poner la actividad productiva bajo la idea y protección de la pura forma y la ley de la pura forma, del imperativo que Platón reconocía en la exigencia del “bien más allá del ser”, esto es, la reivindicación de la “ley justa”, y que Kant traduciría en su filosofía práctica bajo el ideal de “autonomía” (FFSII 308; Barash 2014a: 95; Coskun 2007: 216).

A través de la figura del Sócrates platónico se descubre el hilo conductor de la convocatoria de Cassirer a una indagación o “autoconocimiento” de la personalidad bajo el ideal que guía la experiencia de la conciencia humana entendida como “autoproducción” del sí mismo práctico en su propio quehacer en el marco de la autoliberación de la conciencia bajo el “imperativo” de la pura forma (Coskun 2007: 215-216). La consigna platónica del “bien más allá del ser” orienta la investigación y desemboca, tal como fue visto previamente, en una reivindicación de

la autonomía kantiana signada, no obstante, por la nueva filosofía de la cultura. La nueva forma de pensamiento que desde Platón conduce a la conciencia más allá del mito (FFSII 308) se expresa esta vez bajo el ideal kantiano de la autodeterminación de la voluntad en la conciencia moral.

Settembrini/Cassirer: - “El camino hacia la libertad sigue abierto y puede y debe recorrerse” (PJR 71). Pero para ello no es suficiente el mero refinamiento intelectual sino que es necesario despertar la fuerza del sentimiento moral (PJR 74, 115). La conciencia moral no es una mera “reflexión” sino que surge de un impulso que no es un “instinto” meramente natural, sino “divino” (PJR 134). “La verdadera naturaleza del yo no se manifiesta en el pensar sino en el *querer*, que es donde se revela la plenitud y la hondura del sentimiento de autonomía” (PJR 137)<sup>320</sup>. En su convocatoria a un “retorno a la naturaleza”, Rousseau despierta la *conciencia moral* (PJR 118), el impulso a la *tarea* originaria: “La libertad intelectual no sirve para nada sin la libertad moral, pero ésta no puede alcanzarse sin una transformación radical del orden social, un cambio que debe disolver todo lo arbitrario y hacer imperar tan sólo la necesidad interna de la ley” (PJR 75). “La *tarea* asignada al hombre (...) sólo puede consumarse dentro de la comunidad y con sus fuerzas” (PJR 133). Tras la orientación del pensamiento rousseauiano, Kant halla los fundamentos de la comunidad humana en la consciencia de la libertad y en la idea de derecho, a partir de la *espontaneidad* de la voluntad donde “se apoya la originalidad del yo, el sentido inalienable e irreductible del ‘ser autónomo’” (PJR 133).

Rousseau había descubierto, según Cassirer, el sentido fundamental de la orientación del pensamiento platónico: “en su teoría política Rousseau fue al comienzo un devoto de Platón: la *República* (...) fue uno de sus libros predilectos” (KR 190). Para el filósofo ginebrino el Estado tiene su “naturaleza” que es necesario restaurar, la cual no es sin embargo un “estado originario” sino una “*tarea* originaria”: “este cometido es la administración del derecho y la instauración de la justicia” (KR 190). Es Kant quien traduce “este entusiasmo por la ley como ‘voz universal’” (KR 195) presente en la orientación del pensamiento rousseauiano. El verdadero y auténtico concepto de “vínculo social”, el principio fundamental de cualquier orden social “legítimo” (KR 195, 197), la auténtica salvación contra la “tiranía de la afectividad”, sólo es posible “cuando la ley en cuanto tal asum[a] la guía y dirección, de suerte que en el trato mutuo el uno no somet[a] al otro, sino que, en lugar de semejante servidumbre y obediencia, se d[e] un sometimiento colectivo bajo la ley (...) Sólo a la ley deben los hombre la justicia y la libertad” (KR 195-196).

En el marco de una crisis del *nomos* comunitario y frente a la amenaza de un “retorno del mito” en el periodo de entreguerras, Cassirer expone una particular convocatoria a la auténtica constitución del “sí mismo” social, a la búsqueda de este “principio” de la *comunidad* (KR 199) a partir de una genealogía educativo-moral bajo el ideal republicano. Ello pone en escena uno de los nudos problemáticos propuestos en la presente tesis: el problema de la

---

<sup>320</sup> Énfasis del autor.

“propagación de la idea” o de la universalización de la verdad (AFH 19-20) en el discurso palingenésico republicano del autor alemán.

## 8. El mensaje de salvación: la ‘idea de la constitución republicana’

En este marco de una crisis del *nomos* comunitario, Cassirer convoca a un retorno a las fuentes auténticas de la autonomía liberal y a la expansión de la fuerza liberadora de la “idea republicana”. Las reflexiones del pensador alemán conducen al problema de la “propagación de la idea” del liberalismo republicano, al que Levinas remite en la sección final de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y que coincide con el tercer momento del “mito palingenésico” concerniente al mensaje salvífico o de liberación. El despliegue del discurso de Cassirer sobre la expansión de la idea republicana permitirá medir los alcances de los análisis de Levinas sobre la “razón de ser” o “espíritu de libertad” del liberalismo idealista (AFH 13) frente a la amenaza *elemental* de los movimientos fascistas de entreguerras y, en particular, del nacionalsocialismo.

El 11 de agosto de 1928 Cassirer dicta la conferencia *La idea de la constitución republicana*,<sup>321</sup> discurso conmemorativo por el aniversario de la Constitución de la República de Weimar (Aramayo 2009b: 149). En ella el pensador alemán intenta trazar “el auténtico significado de la conexión entre las ideas kantianas y las ideas de la Revolución francesa” (ICR 48) para un reconocimiento de la fuerza liberadora del ideal republicano. La recuperación de dicho ideal, sin embargo, debe forjarse para él a través de una concepción *simbólica* de los sucesos históricos, esto es, mediante “una mirada hacia lo *inteligible* a partir del mundo intuitivo-sensible (...) [al] mundo de la libertad” (ICR 62) y no mediante la crónica de un determinado desenlace histórico bajo la sucesión causal de los fenómenos (Aramayo 2009a, 15; 2009b: 153-154). Cassirer señala entonces la misión pedagógica de esta visión prospectiva de la historia:

Al tratarse de un asunto tan importante para el género humano la proyectada constitución ha de alcanzar finalmente, en algún momento, aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante una experiencia cada vez más frecuente” [Immanuel Kant, *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en camino hacia lo mejor*]. En estas líneas resplandece del modo más nítido y claro este tipo de consideración simbólica que distingue al Kant ético, al (...) idealista filosófico. Este no se pregunta qué se sigue inmediatamente de una acción en la serie de los sucesos reales sino que se pregunta de qué fundamento ético-intelectual procede; para juzgarlo, no mira su *resultado*, sino su *motivo* ético, la máxima donde se apoya y la orientación fundamental de la voluntad que testimonia. (ICR 64-65)

Cabe destacar que la captación simbólica y orientación ética del “ideal” republicano por parte del filósofo estuvo presente ya, sin embargo, en la metanarrativa genealógica de la conciencia práctica desplegada hasta aquí: no es necesario, afirma Cassirer, “[crear] el *contenido* de esta idea, dado que dicho contenido es un patrimonio heredado de los antiguos, particularmente

---

<sup>321</sup> Esta conferencia sería publicada como un texto independiente un año más tarde, en 1929, unos meses antes del encuentro de Cassirer con Heidegger en Davos.



de la filosofía y la ética estoica” (ICR 56), éste fue capturado más tarde por Grocio, quien funda la teoría iusnaturalista moderna, y readaptado en la obra de Rousseau (ICR 49), quien provocó en Kant una auténtica revolución de pensamiento (ICR 49, 51). No obstante, el particular contexto alemán de entreguerras conduce a Cassirer a considerar insuficiente el retorno a la obra de Rousseau para dar cuenta del origen auténtico de esta exigencia o ideal de los derechos fundamentales e inalienables del individuo, lo que lo lleva a tomar un camino completamente distinto y más arduo para remontarse a la fuente verdadera de aquella exigencia (ICR 50).

Cassirer esboza su genealogía de la “idea republicana” contra la crítica a la República como un orden social inauténtico producto de la determinación de la voluntad general bajo principios racionales ajenos al “alma alemana”.<sup>322</sup> A través de ella intenta mostrar que las “ideas de 1789” tienen un origen auténticamente alemán (Aramayo 2009a: 10). Desde Leibniz a Kant, el espíritu republicano progresa a través de la historia, y la República de Weimar no es más que un episodio de este desarrollo. Su raíz en el pensamiento alemán no soslaya, sin embargo, el carácter universalista de la idea republicana que conduce a los seres racionales hacia su destino auténtico: la constitución de un orden cosmopolita. Cassirer defiende la fuerza genuinamente alemana y universal del ideal republicano contra las concepciones nacionalistas que intentan imponer sus propias leyes y buscan impedir la realización de su carácter universal.

Settembrini/Cassirer: - El hombre como “ser perfectible”, sostiene Kant, guía su “voluntad” conforme a las “ideas o mandatos de la razón” y en esta determinación realiza su libertad y autonomía. La voluntad debe determinarse de acuerdo con dichos mandatos que la llevan más allá del ámbito fenoménico o condicionado del mundo sensible, al conectarlo con leyes incondicionadas de la razón. Estas leyes no son mandatos externos o ajenos al hombre sino que se hallan impresas en él en tanto “ser racional”. Son leyes *a priori* de la razón que vinculan al hombre con “lo inteligible”, con “lo suprasensible” y “lo supratemporal”. Para constituir un orden social racional y auténtico, el hombre debe determinar su existencia de acuerdo con una ley que lo eleve por sobre el ámbito fenoménico: la ley ética o imperativo categórico. Esta ley grabada a fuego en todos los seres racionales determina no aquello que el hombre *es* sino lo que *debe ser*, su destino más propio. Sin embargo, la idea ética como principio de la razón no es suficiente para garantizar la estabilidad del orden comunitario. La coacción moral a la ley ética no es capaz de sofrenar de manera absoluta el peligro del libre arbitrio y la imposición de unas voluntades sobre otras. La necesidad de constituir un orden social auténticamente libre exige por tal motivo la determinación de la voluntad del hombre por la idea

<sup>322</sup> Cabe recordar que el establecimiento de la República de Weimar había sido para sus detractores de derecha una imposición de la *Zivilisation* universalista, racional y desarraigada, sobre la auténtica comunidad alemana. Surgida tras la derrota alemana en la Gran Guerra, la República era percibida por algunos sectores como el resultado de la dominación extranjera (Aramayo 2007: 296).

del *derecho*. Así “es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública (...) es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil” (Kant 1996: 141). El ingreso a la sociedad civil exige la unificación de la voluntad general “bajo una *constitución*, para participar de aquello que es de derecho” (Kant 1996: 140). Esta constitución del Estado es la exteriorización de la idea del derecho merced a la cual la comunidad determina su voluntad y garantiza su autonomía. ¿Pero qué constitución es aquella más propia a la naturaleza inteligible del hombre?

Es preciso recuperar la concepción kantiana según la cual la constitución *republicana* es aquella que se ajusta a la idea de derecho y, de este modo, determina a la comunidad en un orden civil genuino. Esta constitución no surge del arbitrio o del azar sino que se asienta en principios *a priori* de la razón humana. En este sentido, tiene una legitimidad racional y no puede concebirse como el producto de una imposición exógena al ser humano.

Sin embargo, resulta imprescindible revelar los orígenes histórico-trascendentales de este orden republicano atendiendo a la “interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre las estructuras de las ideas y la estructura de la realidad socio-política” (ICR 46). Es posible perseguir el progreso del espíritu republicano “en las ideas iusnaturalistas y políticas del idealismo alemán” (ICR 46). Esta evolución va desde la concepción iusnaturalista del derecho natural hasta la filosofía kantiana y su conexión con la Revolución francesa (ICR 48). El primer pensador en fundar su ética y su teoría jurídico-política a partir del principio de los derechos inalienables del individuo fue Leibniz (ICR 51). Él introdujo “el derecho de las almas racionales que son libres de un modo absolutamente inalienable por naturaleza y sin más” (ICR 52). Esta concepción fue desarrollada sistemáticamente por Christian Wolff quien añadió el derecho a la seguridad personal que le permite a cada individuo no ser estorbado en las acciones tendientes a “su progreso como ser físico y su mejora como ser espiritual” (ICR 54). La obra de Wolff ejerció un influjo importante junto a las ideas de Locke sobre la teoría política inglesa de Blackstone. Esto resulta de vital importancia porque los comentarios de Blackstone tuvieron una gran difusión en Inglaterra y América siendo el modelo teórico para la constitución de los Estados americanos en 1776. Con el autor inglés, “la idea de los derechos fundamentales e inalienables del individuo pasa desde la esfera de la pura teoría a la de la política práctica” (ICR 54). La *Declaración de derechos* americana se asienta sobre la idea de la igualdad e independencia natural del hombre, quien posee derechos originarios inmanentes que no le son arrebatados al ingresar a la sociedad civil y a los que no puede renunciar (ICR 54-55). Las ideas de Wolff y Blackstone son configuradas por los nuevos Estados libres norteamericanos de un modo auténticamente universal (ICR 57). “El individuo en cuanto tal, la humanidad como conjunto constituye el auténtico sujeto jurídico de los derechos inalienables” (ICR 57) superando cualquier posición social y frontera nacional. El círculo se cierra cuando los *Bills of Right*

americanos sirven de modelo para La Declaración de la Asamblea Nacional francesa de 1789 (ICR 55). Esta evolución de la idea republicana se ve afectada, sin embargo, por el decurso posterior de la Revolución francesa. La época del Terror parece sofrenar el ímpetu del espíritu republicano (ICR 58). No obstante, frente a tal devenir histórico surge en Alemania una reacción puramente intelectual, la filosofía kantiana. El filósofo alemán somete a su crítica el devenir de la Revolución, pero mantiene inalterable la “fe racional” en la idea de la propia constitución republicana (ICR 58). Abstrayéndose de las contingencias históricas, Kant puede orientar su pensamiento hacia los principios racionales y afirmar “que en cualquier Estado la constitución debe ser republicana” (ICR 59). Esta idea no determina lo que el hombre *es* sino lo que *debe ser*; le exige que rijan su voluntad por los principios *a priori* de la razón y no por máximas contingentes de la experiencia (ICR 60).

Atiéndase entonces al auténtico mensaje emancipador: “La idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia intelectual alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias (...) [y] debe fortalecer en nosotros la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente dicha idea nos indican también el camino hacia el futuro y que podremos guiar ese futuro si cooperamos por nuestra parte con esas fuerzas” (ICR 65-66).

[Murmullo en el público.]

Cassirer describe así los fundamentos auténticos de la comunidad bajo el ideal republicano, por cuyo proceso de sistematicidad y fundamentación paulatina habría sido posible su expansión “a través del cosmos espiritual” (ICR 57). La idea de la constitución republicana se presenta como una aventura “odiseica” que sin recaer en los antiguos vicios del idealismo metafísico y su “teodicea trágica” y destinal representa, por el contrario, un “drama teodiceico” a través de la compleja interacción entre voluntad y acción, entre teoría y praxis, aventura que sirve asimismo de “pedagogía moral y sociopolítica” (Aramayo 2009a: 33).<sup>323</sup> La “propagación de la idea” mediante la autodeterminación de la voluntad reemplaza la “expansión por la fuerza” y la violencia indeterminada. El liberalismo idealista vuelve sus ojos a la historia y, con ello, a la fuerza *prospectiva* del ideal republicano a través de la contemplación “en una lontananza ideal, para comprenderla y enjuiciarla desde esa lejana atalaya espiritual” (ICR 62).

---

<sup>323</sup> Aramayo interpreta la genealogía o dialéctica progresiva de Cassirer como “un periplo que nos va mostrando cómo las ideas originan acciones políticas y éstas, a su vez, van alimentando nuevos ideales que terminan teniendo consecuencias prácticas fecundas para una nueva teoría moral, que de nuevo tendrá secuelas políticas, y así sucesivamente” (Aramayo 2009a: 12).

“fue el amor al prójimo lo que puso en marcha la maquinaria con la cual la Convención Nacional limpió el mundo de ‘malos ciudadanos’” (Mann 2006: 573).

Settembrini/Cassirer: - No se apresuren aquellos obstinados en recordar “los alevosos crímenes ejecutados por los hombres” (ICR 63) tras la Revolución, pues “al margen de la fuerte simpatía interior de Kant hacia esa gran idea que vio materializada en la Revolución francesa, esta crítica fue íntegra e inexorable cuando se trataba de enjuiciar su posterior decurso (...) Sin embargo, en medio de estos severos juicios condenatorios sobre las secuelas y los hechos particulares de la Revolución francesa, hay algo que para Kant permanece inalterable: la ‘fe racional’ en la idea de la propia constitución republicana” (ICR 58).

[Se escuchan unos pocos aplausos en la sala. Settembrini/Blondel y Cassirer se retiran del escenario.]

[Fin del Acto segundo]

Frente al avance de la filosofía *elemental* del fascismo y su afrenta a la sociedad moderna liberal y con ello a su ideal de autonomía, Cassirer defiende los principios del 89 representados por la Revolución francesa a través de su genealogía de la constitución republicana. El pensador alemán aboga por un “patriotismo constitucional” contra las tendencias antiliberales de corte nacionalista y racista (Aramayo 2009a: 10, 30; 2009b: 150-151; Coskun 2007: 176). “La dignidad igual de todas las almas, independientemente de las condición material o social de las personas” (AFH 10), esto es, de “todos los privilegios o prerrogativas que se deparan al hombre por su linaje, posición social u otras cosas por el estilo” (ICR 53), se expresa en la necesidad de crear un orden universal en un “proceso de igualación” producto de la propagación de la idea (AFH 20) que forja al ciudadano al amparo de las fuerzas del encanto y del estigma modernos. Sin embargo, ¿puede superar la trascendencia propia del ideal republicano, reivindicada por Cassirer, aquella “brutal afirmación del ser” que Levinas denuncia en *De la evasión* y que parece invadir por todas partes a la tradición “idealista” (DE 77, 115)? ¿Está suficientemente a resguardo de la lógica *elemental* del ser en su lucha contra el ontologismo moderno, de su autoafirmación y su modo de universalización: la “expansión de una fuerza” (AFH 20)?

### **La ‘monadología pluralista’ y la *identidad* del ser.**

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, tal como se expuso previamente, Levinas recupera la impugnación del marxismo al “liberalismo idealista” y su concepción de una pura libertad del alma “que se eleva por encima de toda atadura (...) que forma parte de un reino de los fines” (AFH 12), a partir de la reivindicación de un espíritu preso de necesidades materiales, “de una materia y de una sociedad que ya no obedece a la varita mágica de la razón” (AFH 12). Con ello se pone en cuestión, al mismo tiempo, la universalidad de los principios racionales y su propagación armónica a través de las contingencias históricas

y materiales, como la dialéctica liberadora signada por la superación de los obstáculos a la libre expansión del espíritu: “De ahí que el marxismo marche a contrapelo de la cultura europea o que, al menos, quiebre la curva armoniosa de su desarrollo” (AFH 13). Un año más tarde, en *De la evasión*, estas breves consideraciones de Levinas dan lugar a una crítica más amplia al “idealismo” de Occidente en su lucha contra la ontología moderna y, con ello, contra la filosofía *elemental* de los movimientos fascistas. En esta obra, el filósofo francés apunta contra el ideal de trascendencia, “razón de ser” o “espíritu de libertad” que fundamenta el ideal de autonomía de la tradición idealista republicana.

## I

Frente al peligro de las fuerzas “elementales”, el llamado o convocatoria liberal para que el sujeto se repliegue o retorne a las fuentes auténticas supone su *participación* en el “ideal racional” en virtud del cual se garantiza la integridad y la autosuficiencia de la voluntad general. Empero, si ello parece conjurar el “retorno del mito” y su fuerza *elemental*, Levinas señala en su obra de 1935 que el idealismo conserva, sin embargo, el punto central del ontologismo: el ideal de *suficiencia* del ser (DE 77). El sujeto liberal no imagina la insuficiencia de su ser propio más que como una limitación del ser, combatiendo por una armonía entre el mundo y él, por el perfeccionamiento o completitud del ser (DE 77-78). La noción de trascendencia del idealismo liberal ancla al sujeto a esta aspiración a la suficiencia: “la comunión con el ser infinito seguía siendo su única preocupación” (DE 78). Este movimiento de participación racional que conduce al sujeto a alienarse en la voluntad general, lo lleva pronto a quedar “preso en el engranaje incomprensible del orden universal” (DE 78). Si el sujeto liberal ha de garantizar su libre posesión y la expansión del espíritu contra los obstáculos que amenazan la libertad debe quedar a merced de las fuerzas racionales que lo reclaman: “El mundo reconstruido por la filosofía idealista [está] bañado de razón y *sometido* a la razón” (AFH 11)<sup>324</sup>. De modo que el sujeto liberal que queda preso del engranaje universal “no es ya el individuo que todavía no dispone de sí, sino una persona *autónoma* que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, *movilizable*” (DE 78)<sup>325</sup>. Experiencia del “ser del yo” que, según Levinas, ha permitido conocer la guerra y la posguerra (DE 79).

En su *Filosofía de la Ilustración* (1932) Cassirer rescata la noción leibniziana<sup>326</sup> de substancia contra el monismo spinoziano y el dualismo cartesiano. La mónada leibniziana supone, para Cassirer, “un universo pluralista” (FI 47) pues “cada sustancia individual no es sólo una parte o fragmento del universo, sino este universo mismo visto desde un determinado lugar y con un determinado punto de vista” (FI 49). Según el pensador alemán, Leibniz rompe con el principio de identidad en el que lo individual atómico queda “engarzado por subsunción” en lo universal, aportando el concepto de *fuerza* que permite pensar lo particular como el

---

<sup>324</sup> Énfasis del autor.

<sup>325</sup> Énfasis del autor.

<sup>326</sup> Cabe recordar que en su genealogía de la “idea republicana”, Cassirer considera a Leibniz como su precursor.

despliegue o exteriorización infinita de un único “centro vivo de fuerza”: la mónada (FI 48-49). Esta última se define como una unidad dinámica, una “totalidad ‘orgánica’”, en el que lo individual no desaparece en lo universal sino que conquista un “derecho inalienable” (FI 49): el ser un punto de vista o perspectiva de lo universal. De ello se deriva, según la lectura de Cassirer, que “sólo la máxima potenciación, elevación de todas las energías individuales, y no su nivelación, su homogeneización y reducción, puede conducirnos a la verdad del ser” (FI 50). Pero si la noción de *mónada* en tanto modelo de un “universo pluralista” parece proveer una clave para pensar un orden político republicano respetuoso del derecho individual y comunitario contra la disolución de la singularidad, esta noción se asienta no obstante sobre un principio que Cassirer no permite soslayar: el de *armonía*. Pues “conducirnos a la verdad del ser, [es conducirnos] a la suprema armonía” (FI 50). En el universo republicano y pluralista “la armonía (...) constituye el punto de partida y meta del sistema” (FI 50). En *De la evasión* y en el marco de un cuestionamiento de los fundamentos del idealismo occidental, Levinas señala: “La necesidad de una existencia universal o infinita que admita la realización de los compositibles supone en el fondo del yo la paz realizada, es decir, la aceptación del ser” (DE 83). La defensa de Cassirer de la “mónada pluralista” como fundamento del orden político, social e histórico del ideal republicano,<sup>327</sup> no ha logrado según esta perspectiva superar el ideal de suficiencia del ser y su brutal autoafirmación (DE 77).

El retorno a las fuentes auténticas bajo la orientación e inspiración del ideal, mediante la “fe racional” en la idea de la constitución republicana (ICR 58) y su presuposición del principio de “armonía” como punto de partida y meta del sistema, no ataca el centro del ontologismo moderno: la dialéctica sacrificial derivada de una aspiración a la conservación y la autosuficiencia, su “ideal de paz y de equilibrio” (DE 77). En su conferencia *La idea de la constitución republicana*, Cassirer retoma las palabras de Kant en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* sobre “la conquista de una constitución política perfecta interior y a tal fin también exterior” (ICR 58-59), donde se revela este principio de autoconservación: “ya se comienza a despertar este sentimiento de modo simultáneo en todos aquellos miembros interesados por la *conservación* del conjunto” (ICR 59)<sup>328</sup>. Las reflexiones levinasianas en *De la evasión* sobre la brutal autoafirmación del ser y el “ideal de paz y de equilibrio” subyacente aún al idealismo occidental, parecen retomar las críticas de su maestro Blondel al ideal de autonomía y la posibilidad de una “elementalización” de la fuente misma o “corazón” de la voluntad libre. El ejemplo aducido por el psicólogo francés apuntaba contra la lógica sacrificial que había posibilitado la movilización total en la Gran Guerra. Bajo dicha perspectiva, las palabras de Cassirer sobre el ideal republicano adquieren entonces un aspecto dramático: “la chispa [del ideal] que, al encontrar aquí una materia inflamable prendida durante siglos, enciende una gran llama mundial” (ICR 58). La aventura *odiseica* de la conciencia práctica en su lucha contra las fuerzas *elementales* y la propagación de la idea de libertad parece revelar sus rasgos “elementales”: Odiseo debe sacrificar a su tripulación en su

---

<sup>327</sup> La reivindicación de Cassirer de la “mónada pluralista” leibniziana como fundamento del ideal republicano se asienta sobre una lectura kantiano-hegeliana que inspira su filosofía de las formas simbólicas, su “espíritu de libertad” y su particular dialéctica.

<sup>328</sup> Énfasis del autor.

camino de liberación aunque ya no en virtud de la violencia indeterminada del *destino* de los dioses sino de la “justa” violencia voluntaria. Sacrificio voluntario que debe despertarse como una chispa sobre terreno inflamable ante toda amenaza que ponga en peligro el ideal y constitución republicana.

## II

Sin embargo, la crítica levinasiana al presupuesto sacrificial en el corazón mismo de la voluntad libre en su convocatoria a un retorno a la auténtica constitución comunitaria, se conjuga con una puesta en cuestión de la distinción cassireriana entre el ámbito del “ser” y aquel del “deber ser”. La recuperación de la tradición marxista en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* contra “la pura razón que forma parte de un reino de los fines” (AFH 12) encuentra en los análisis de *De la evasión* un segundo punto de inflexión que conduce al nudo problemático de la “cuestión marxista” y que permite volver críticamente sobre las reflexiones cassirerianas sobre el mundo “práctico-económico”. En *La idea de la constitución republicana* Cassirer sostiene:

La exigencia de los derechos inalienables [que subyace al ideal republicano] surgió en la esfera de las ideas y allí permaneció durante largo tiempo hasta que consumó su apertura hacia al reino de la experiencia, hacia el reino de la historia efectiva. Pero ahora esta realidad histórica y este resultado histórico son reinsertados de nuevo en lo ideal por parte de la filosofía alemana, cuando son proyectados del reino del *ser* al del *deber ser*, cuando en el lugar del hecho histórico se introduce un *imperativo* ético (ICR 60).

Esta reconducción del ámbito del *ser* al del *deber ser*, del reino de los hechos empíricos a su carácter inteligible, no sólo supone una orientación hacia la *forma* de la ley o el simbolismo (ICR 65) sino también una salvaguarda contra el “mito” comunista. En la genealogía de la conciencia práctica reconstruida previamente Cassirer había manifestado el “desvío” del ideal comunista y su concepción palingenésica “eudemonista”. En ella distinguía entre el reino de la necesidad y aquel de la libertad a través del reconocimiento de las diferencias “naturales”, “el distinto reparto de las fuerzas físicas, las destrezas y las dotes intelectuales” (PJR 77), que dan lugar a la diferencia de fortuna. Empero, en su descripción del desarrollo histórico-simbólico del ideal republicano, Cassirer integra a los derechos fundamentales e inalienables del individuo, “el derecho de la seguridad personal”, esto es, el derecho a la conservación de la vida y progreso físico y espiritual bajo “la influencia de Locke” (ICR 54). La integración de la teoría del “derecho natural” de Locke en el periplo de conversión del ámbito del *ser* al del *deber ser* permite relevar la ruptura de la genealogía de Cassirer sobre el desenvolvimiento de la conciencia práctica respecto de la tradición marxista. No obstante, el derecho a la preservación de la propia vida y de la posesión no representan en la concepción del filósofo un “estado de naturaleza” sustancial sino un *a priori* funcional<sup>329</sup> en la base del Estado de

---

<sup>329</sup> “Neo-ilustración” de Cassirer que, fiel a la crítica kantiana a las viejas concepciones metafísico-dogmáticas, impide una *sustancialización* de la teoría lockeana del “derecho natural” reconduciéndola, sin embargo, a su significado *funcional* (Aramayo 2009c: 161; 2010: 299).

derecho. Independientemente de su *contenido*, este *a priori* funciona como una “ficción heurística” (Aramayo 2009c: 164) que debe orientar la práctica, pura “forma” que escapa al mundo de los hechos empíricos (reino del destino) al participar del “ámbito inteligible”.

En consonancia con sus reflexiones sobre el marxismo en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, tradición que marcha “a contrapelo de la cultura europea o (...) [quiebra] la curva armoniosa de su desarrollo” (AFH 13), Levinas sugiere un año más tarde una posible vinculación entre el idealismo occidental y el “conservadurismo inquieto” (DE 76) del pensamiento burgués.<sup>330</sup> El ideal de integridad y autosuficiencia que penetra el “idealismo” occidental contra la amenaza de las fuerzas *elementales* y que lleva al sujeto liberal a la alienación en la voluntad general se entrecruza al comienzo de *De la evasión* con el ideal de seguridad de la “filosofía burguesa”:

Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía (...) Ella dirige su culto al esfuerzo, a la iniciativa y al descubrimiento que se orienta menos a reconciliar el hombre consigo mismo que a asegurarle lo desconocido del tiempo y de las cosas. El burgués (...) se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee. Es esencialmente conservador, pero vive un *conservadurismo inquieto*. Se preocupa de los asuntos y de la ciencia como de una defensa contra las cosas y lo imprevisible que ellas encubren. Su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad (...) Lo que posee se convierte en un capital cargado de intereses o en una seguridad contra los riesgos y, así domesticado, su porvenir se integra en su pasado. (DE 76-77)<sup>331</sup>

Estos sugerentes análisis de Levinas sobre el pensamiento o filosofía del hombre burgués preceden inmediatamente a su crítica a la filosofía occidental, en especial a la incapacidad de ésta para poner en cuestión los presupuestos del “ontologismo” (DE 77). Es preciso evaluar si las reflexiones levinasianas no pueden servir acaso para reinterpretar la reversión cassireriana del *ser* al *deber ser* con relación al mundo económico-social. En su pretensión de combatir el desvío mítico del “comunismo”, Cassirer defiende la existencia de una desigualdad de patrimonio como parte del “reino del destino” (PJR 77). Ante el posible “desgarramiento” de la personalidad autónoma o del “sujeto moral” en virtud de la constatación de una “oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria” (AFH 12) por parte de la tradición marxista, integra los fundamentos del “derecho natural” de Locke a la genealogía republicana del “reino de la libertad” y, con ello, al Estado de derecho, el cual garantiza al hombre su *igual pertenencia* a la “comunidad de ciudadanos”. La misión del Estado es proteger esta igualdad civil evitando, al mismo tiempo, la plena dependencia económica mediante un “equilibrio de

---

<sup>330</sup> Si en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas convoca a un “frente en común” entre la tradición liberal moderna y la tradición marxista, en *De la evasión* asume sin embargo una perspectiva crítica respecto al “idealismo liberal”, adoptando incluso al comienzo de su artículo una cierta perspectiva y terminología “marxista”.

<sup>331</sup> Énfasis del autor.



fuerzas" (PJR 78). Pero los análisis levinasianos precedentes parecen poner en cuestión esta curva armoniosa de la genealogía republicana. Como si de repente, Levinas introdujera la perspectiva o "espíritu de libertad" que anima al marxismo y al que hiciera referencia en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*: "La ciencia, la moral, la estética, no son moral, ciencia ni estética en sí, sino que traducen a cada momento la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria" (AFH 12). De modo que el movimiento de retorno del sujeto autónomo a sus fuentes legítimas a través de la "fe racional" y la propagación de la idea republicana descrita por Cassirer podría ser interpretado como expresión de la "moral burguesa". La "razón de ser" del idealismo liberal quedaría definido entonces como un "conservadurismo inquieto":

El burgués (...) [sostiene Levinas] se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee (DE 76); contra el porvenir que introduce cosas desconocidas en los problemas resueltos en los que vive, le pide garantías al presente (DE 76-77); su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad (DE 76).

En este breve fragmento se enuncia el doble vector del "conservadurismo inquieto" de la filosofía burguesa y de su particular *retorno* a las fuentes: no un movimiento de reposo gozoso en lo de sí (DE 76) sino de "inquietud", esto es, movimiento de integración e imperialismo, "domesticación" de los riesgos que garantice su presente de posesión. Este movimiento de trascendencia auto-conservadora parece definir así la "razón de ser" del pensamiento burgués. ¿Pero el "instinto" de conservación subyacente a la filosofía burguesa puede ser superado por la filosofía occidental en su búsqueda de ir "más allá" del ser y de su fuerza elemental? Levinas afirma: "la filosofía occidental nunca ha ido más allá (...) su ideal de paz y de equilibrio suponía la suficiencia del ser" (DE 77). He aquí una posible interpretación de la reversión cassireriana del ámbito del *ser* al del *deber ser* respecto al "derecho natural" defendido por Locke: el instinto de conservación propio del "estado de naturaleza" se trueca en orientación *ideal* pero en ella sigue presente, no obstante, la fuerza de un presupuesto, el de la "suficiencia del ser" (DE 77): "Cuestionada, esa persona adquiere la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide (...) La verdad elemental de que *hay ser*- ser que vale y pesa- se revela con una profundidad que da la medida de su brutalidad y su seriedad" (DE 78-79).

Las reflexiones de Levinas sobre el "ideal de paz y de equilibrio" de la tradición idealista o de la filosofía occidental se anudan con sus análisis sobre el pensamiento burgués<sup>332</sup> y su aspiración a la suficiencia, finalizando con una dramática constatación: el posible triunfo de la brutalidad y seriedad del ser y su identidad "cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podría poner en duda" (DE 77). ¿Se reconoce allí la dialéctica sacrificial tras "la conquista de una constitución política perfecta interior y a tal fin también exterior" (ICR 58-59) que no habría renunciado al ideal o aspiración a la autosuficiencia, despertando de modo simultáneo un sentimiento *elemental* en todos aquellos miembros interesados por la conservación del

---

<sup>332</sup> "Usando léxico marxista, estigmatiza 'el espíritu burgués y su filosofía', el 'conservadurismo' del 'capitalista', y su 'imperialismo'. Denuncia igualmente un cierto modo de ser que se caracteriza por la aspiración a la 'paz interior', a la 'seguridad' y a la 'tranquilidad de conciencia'" (Hansel 2006: 165).

conjunto (ICR 59)?<sup>333</sup> No es posible determinar en qué medida los análisis de Levinas pudiesen servir para un cuestionamiento de la genealogía republicana defendida por Cassirer trazando, al mismo tiempo, una suerte de “contrahistoria de la libertad”<sup>334</sup> que vincule (sin presuponer una derivación necesaria) el pensamiento burgués, el liberalismo idealista y el triunfo del “ontologismo” al que un año antes Levinas asociara con la “filosofía elemental” del nazismo.

Sin embargo, los análisis levinasianos expuestos en *De la evasión* pueden ser interpretados, de un modo general, como un cuestionamiento del “mensaje salvífico” propuesto por Cassirer, en virtud de una indagación de los fundamentos del “idealismo” occidental. En dichos análisis, el filósofo francés parece sugerir aquello que décadas más tarde sostiene en su *Post scriptum a Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*: que “el famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (AFH 23) no estuviese suficientemente a resguardo de las fuerzas elementales del nacionalsocialismo, preguntándose asimismo “si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano” (AFH 23-24).

## 9. Conclusión parcial.

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas reivindica la lucha del liberalismo de los tiempos modernos contra el *sentimiento* elemental despertado por el hitlerismo y su afrenta a la civilización occidental. En sus artículos de los años treinta, esta tradición queda vinculada a la orientación cartesiano-kantiana de lo espiritual y se enmarca dentro de la tradición *humanista* europea desde el judaísmo al marxismo. Este particular acercamiento al “espíritu de libertad” del liberalismo en el marco de un “frente humanista” llevó a algunos intérpretes a plantear la siguiente hipótesis de trabajo sobre el sentido, orientación y legado de las reflexiones del filósofo francés: el llamado de Levinas a un “frente en común” de la tradición europea contra la “filosofía del hitlerismo” puede comprenderse como una particular “fenomenología de la libertad” o aventura *odiseica* del espíritu frente al resurgimiento de los sentimientos *elementales* animados en la época moderna. Dicha fenomenología del espíritu se halla, según esta hipótesis, bajo la égida del liberalismo y su defensa del ideal de autonomía.

Partiendo de una interpretación y “puesta en escena” de la representación alegórica recuperada por Levinas de la obra *La montaña mágica* de Thomas Mann sobre el enfrentamiento y resistencia de Settembrini, personificado por Charles Blondel y Ernst Cassirer, contra la fuerza seductora de Peeperkorn, en tanto símbolo del “campo magnético” del fascismo, fue posible poner a prueba aquella hipótesis de trabajo, a partir de la confrontación de los análisis levinasianos sobre el “sentimiento elemental” hitleriano y la

---

<sup>333</sup> Cabe recordar que la instauración de la constitución republicana de Weimar supuso el sofocamiento de los levantamientos de trabajadores más radicales tras la Revolución de noviembre, como el movimiento espartaquista, por parte del gobierno socialdemócrata en un “frente en común” contra la amenaza comunista, recurriendo incluso a las fuerzas armadas y a formaciones paramilitares de derecha (*Freikorps*) en defensa de la República (Weitz 2007: 28). En su reconstrucción simbólico-ideal de la “idea republicana” Cassirer omite estos “hechos empíricos” que no afectan el núcleo de su reivindicación idealista.

<sup>334</sup> Término que remite a las reflexiones de Domenico Losurdo en *Contrahistoria del liberalismo* (2005).

particular metanarrativa palingenésica desplegada por aquellos. A partir de la metáfora de la “*conmoción de la razón*” en la época contemporánea que determina su particular modo de comprender la amenaza del “pensamiento mítico”, el discurso de estos pensadores traza una peculiar genealogía de los males que afectan el mundo moderno. Esta genealogía se halla atravesada por una dialéctica *progresiva* de la historia, en una configuración *odiseica* del desenvolvimiento del espíritu en su lucha contra las fuerzas elementales que acaba en una convocatoria al retorno a las fuentes auténticas del liberalismo republicano. En virtud de la exposición de dicha genealogía pudo determinarse cómo la identificación de los peligros que amenazaban entonces al liberalismo republicano bajo el signo del “mito” llevó a Blondel y a Cassirer por caminos próximos a los del joven filósofo. El diagnóstico e identificación del peligro que se cierne sobre Europa encuentra puntos de contacto con los análisis levinasianos no sólo en cuanto al reconocimiento de sus fuentes, los “rostros del mito”, sino también sobre la manera de articular la experiencia de este peligro con la interpretación del proceso salvífico. Del judaísmo al liberalismo, con excepción del marxismo, el discurso palingenésico republicano de Blondel y Cassirer sigue las sendas de un posible “frente en común” cercano a la convocatoria levinasiana de 1934 al “espíritu de libertad” que anima la civilización occidental. Asimismo, la dialéctica progresiva de la *conciencia* práctica promovida por ambos pensadores parece encontrar resonancias favorables en los análisis levinasianos de los años treinta sobre la “razón de ser” de la tradición occidental.

Sin embargo, la convocatoria de Blondel y Cassirer a una “comprensión” comunitaria del hecho social o la conciencia colectiva, a la “mónada” o “monadología pluralista” como fundamento del proceso de liberación, revela el carácter problemático de la universalización de la verdad o “propagación de la idea” republicana, en su enfrentamiento a la universalización propia del hitlerismo identificada como la “expansión de una fuerza”. En *De la evasión* Levinas denuncia al idealismo occidental y su incapacidad de poner en cuestión los fundamentos del *ontologismo*, en especial, el brutal proceso de identidad o autoidentificación del ser. Ello espeja su reflejo crítico sobre las propias reflexiones de Blondel y Cassirer y, de un modo general, sobre el liberalismo republicano de entreguerras quien no sólo no habría sido capaz de enfrentar la “sangrienta *barbarie* del nacionalsocialismo” (AFH 23)<sup>335</sup> sino tampoco acometer los fundamentos subyacentes de su lógica *elemental*. Crítica que se hace eco al mismo tiempo de la impugnación del marxismo a la concepción idealista del “espíritu humano” trazando los lineamientos para una comprensión de lo espiritual que “marche a contrapelo de la cultura europea o que, al menos, quiebre la curva armoniosa de su desarrollo” (AFH 13).

---

<sup>335</sup> Énfasis del autor.

## Capítulo 3

### Levinas y el *ontologismo*: Martin Heidegger

#### 1. Presentación. Un diálogo entre Castorp/Levinas y Chauchat /Heidegger

En la alegoría expuesta en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, extraída de la novela *La montaña mágica* de Thomas Mann, Levinas recupera la figura de Claudia Chauchat, el personaje que cautiva al protagonista de la obra, Hans Castorp, y de quien recibe un revés amoroso tras su partida y retorno al sanatorio de Davos bajo la compañía de “la oscura fuerza de Peeperkorn” (CEAFé 62)<sup>336</sup>. Esta imagen alegórica puede ser interpretada a la luz de los acontecimientos de la Europa de entreguerras y, particularmente, en relación con la propia posición de Levinas en el marco de la atmósfera palingenésica que impregnaba la cultura filosófico-política de la época. Así el personaje de Chauchat es identificado en mi reconstrucción de la puesta en escena levinasiana con la figura de Martin Heidegger, mientras que el propio Levinas representa al personaje de Hans Castorp. La figura de Peeperkorn, tal como fue expuesto previamente, personifica el “campo magnético” del fascismo.

Si bien en el capítulo previo se reconocía la identificación por parte de intérpretes y especialistas de los personajes de Settembrini y Naphta con los de Cassirer y Heidegger en el marco del debate en Davos de 1929, la identificación de la figura de Heidegger con el personaje de Claudia Chauchat permite incorporar un elemento adicional que pone de relieve la posición del propio Levinas en la puesta en escena. El vínculo amoroso entre Castorp y Chauchat, el posterior alejamiento de ésta y su regreso a la montaña junto con el personaje de Peeperkorn, sigue el desplazamiento dramático del pensamiento de Levinas desde su inicial fascinación por el *ontologismo* heideggeriano, previa a 1933, hasta su posterior separación crítica tras los compromisos asumidos por el filósofo alemán con el régimen nacionalsocialista. Este alejamiento del maestro de Friburgo tras el ascenso del nazismo al poder, como el posterior análisis crítico levinasiano sobre la “filosofía del hitlerismo” a partir del armazón conceptual fenomenológico, ha conducido a algunos intérpretes a sostener aquella hipótesis específica de trabajo que servirá de guía en el presente capítulo: las reflexiones del filósofo francés sobre la “filosofía del hitlerismo” pueden ser leídas como la aplicación de una particular “estrategia especular” mediante la cual Levinas al analizar “fenomenológicamente” el acontecimiento nacionalsocialista deja resonar los acordes insospechados entre la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo* y los sentimientos *elementales* promovidos por el hitlerismo.

---

<sup>336</sup> Énfasis del autor.

No obstante, en el marco de una comprensión del proceso de atracción inicial y posterior alejamiento por parte de Levinas de la “atmósfera” heideggeriana, será necesario exponer el propio discurso de renovación teórico-comunitaria propuesto por Heidegger, con vistas a comprender el decurso de esta trama amorosa. En primer lugar, se analizarán las primeras impresiones de Levinas sobre el clima de renovación de Friburgo, descrita por el filósofo francés a comienzos de la década del treinta como la “*ciudad de la Fenomenología*” (FHF 90). En segundo lugar, se indagarán los lineamientos generales de su temprana aproximación a la filosofía de Martin Heidegger, en el marco de la particular articulación palingenésica del pensador alemán respecto a la crisis filosófico-política de la tradición europea y su convocatoria a una renovación ontológica o existencial. En tercer lugar, se pondrá en escena la crítica de Ernst Cassirer a la nueva comprensión de la existencia por parte de la ontología fundamental, como también la defensa levinasiana de la moderna orientación fenomenológica. En cuarto lugar, se analizará la particular interpretación heideggeriana de la “salvación” filosófico-política de la comunidad alemana, expuesta en su *Discurso de rectorado* de 1933, y la subsecuente revisión crítica por parte de Levinas de la “hermenéutica existencial” tras la adhesión del pensador alemán al nuevo régimen nazi. En quinto lugar, y en el marco de la preocupación del filósofo francés por el ascenso del nazismo al poder, se evaluará la posible existencia de una “estrategia especular” en los análisis levinasianos de los años treinta que permitiría, por un lado, hacer resonar los acordes insospechados entre la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo* y los sentimientos *elementales* promovidos por el hitlerismo<sup>337</sup> y, por otro lado, revelar el sentido de la interpretación levinasiana del movimiento nacionalsocialista, o más precisamente, de la “filosofía del hitlerismo”. Finalmente, se articulará una breve conclusión en la que se evaluará la pertinencia de la hipótesis específica de trabajo que sirviera de guía en el presente capítulo.

## 2. Friburgo o Davos: el romanticismo de ‘lo concreto’

“Mynheer Peeperkorn (...) es el afortunado rival de Castorp, pero Castorp se siente casi feliz al renunciar a Claudia y reconocer, junto con los demás habitantes de la montaña, el dominio de esa fuerza orgánica” (CEAFé 62).

### I

Alentado por su colega Gabrielle Peiffer, quien leería a Husserl en el Instituto de Filosofía de Estrasburgo, Levinas tuvo una primera aproximación a la fenomenología husserliana en la década del veinte (EC 58-59). Entre 1928 y 1929, Levinas asistió a una serie de cursos a cargo

---

<sup>337</sup> Si bien la relación entre Heidegger y el nazismo dio lugar a una amplia tradición crítica y a una constante revisión filosófico-histórica del significado de sus obras, el objetivo del presente capítulo no consiste en una reconstrucción de la “cuestión Heidegger”. Los análisis de Levinas pueden servir, no obstante, como una primera aproximación crítica a dicho nudo problemático, como un antecedente ineludible respecto a la compleja relación entre los análisis ontológicos heideggerianos y sus posibles resonancias o entrecruzamientos políticos con la filosofía “elemental” del fascismo y, especialmente, del nacionalsocialismo.

de Husserl en la Universidad de Friburgo donde conocería a Martin Heidegger.<sup>338</sup> Allí Levinas encontró la manera peculiar “en que la vía de Husserl se proseguía y transfiguraba en Heidegger” (EC 60). El encuentro con aquél que en palabras de Levinas representaba su discípulo más original (FHF 100), lo llevó poco tiempo más tarde a la publicación de su tesis de doctorado *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de 1930. La polémica sobre la recepción de la fenomenología husserliana por parte de Levinas no tardó en llegar. El director de la tesis Jean Hering como el propio Husserl, en una carta a E. Parl Welch tres años más tarde, reconocieron el explícito ascendente heideggeriano en la tesis de doctorado de Levinas, quien parecía igualar la fenomenología de Husserl con la de Heidegger quitándole, según las palabras del primero, su auténtico significado (Dreizik 2014: 89). En aquellos años no sólo podía apreciarse el influjo que ejercía sobre él la ontología heideggeriana tanto en su visita a Friburgo como en los años inmediatamente posteriores, sino que su acercamiento a la fenomenología quedaba muy pronto signado por la “atmósfera” del pensamiento heideggeriano.

En sus conversaciones con F. Poirié, Levinas destaca como rasgo central de la nueva aproximación fenomenológica la necesidad de un retorno a la conciencia: frente a una conciencia entregada al objeto, “volvemos hacia la conciencia- hacia lo vivido olvidado que es ‘intencional’ (...) y que, siempre idea de algo, abre un horizonte de significaciones- descubrimos la concreción o la verdad en donde este objeto abstracto se aloja” (EC 59). Con una audaz analogía Levinas se refiere a este retorno desde el objeto a las condiciones de posibilidad de la objetividad: “a veces lo formulo diciendo que hay que pasar del objeto a la puesta en escena (...) esclarecer la objetividad por su fenomenología, como el escenógrafo, que pasa de un acto a un acontecimiento concreto y está obligado a aportar toda la plenitud de apariencia en que este acontecimiento, finalmente, aparecerá o será verdaderamente visible” (EC 59). El pasaje del objeto a las condiciones de posibilidad de la objetividad y su particular determinación fenomenológica en la intencionalidad de la subjetividad, dotan de una significación escenográfica peculiar a aquello puesto en obra. Como si el retorno y manera de comprender este “detrás de escena”, este particular “entender y bien describir las

---

<sup>338</sup> Levinas asistió durante dos semestres a Friburgo (verano de 1928, invierno de 1928-1929) a los seminarios de Husserl, en la transición entre las últimas lecciones del maestro y el arribo de su sucesor, Martin Heidegger. En 1929, el filósofo francés participó de las conferencias de Husserl en París, expuestas días más tarde en Estrasburgo, a las que asistieron otras personalidades como Lévy-Bruhl, Marcel, Koyré, Meyerson, entre otros. Las “Conferencias de París” fueron dictadas del 23 al 25 de febrero de 1929 y llevaron por título “Introducción a la fenomenología trascendental”. Ellas sirvieron de base para la redacción de las *Meditaciones cartesianas*, “obra que aspiraba a ser una introducción sistemática y definitiva a la fenomenología trascendental” (Zirión 1988: viii) y que fue publicada en francés dos años más tarde con traducción de G. Pfeiffer y Levinas: Husserl, Edmund (1931), *Méditations cartésiennes*. Trad. Pfeiffer, Levinas. París: Colin. En 1929, Levinas publica en la *Revue philosophique* “Sobre ‘Ideas’ de Edmund Husserl” donde expone algunos de los conceptos esenciales del único volumen publicado hasta entonces de *Ideas*. Hacia el final de su artículo, el filósofo francés destaca los primeros esbozos husserlianos de la teoría de la *Einfühlung* (empatía) como así también el desarrollo de este tema en sus obras inéditas, entre las que se puede contar las *Méditations cartésiennes* (LRR 182-183; SIEH 39, 87; Zirión 1988: viii).

intenciones secretas de la intencionalidad” (EC 59), determinarían finalmente el destino que los actores, siguiendo la analogía levinasiana, deberían correr en el mundo escénico. Si Blondel y Cassirer señalaban la necesidad de un pasaje desde el mundo objetivo hacia una indagación de las fuentes de la objetividad, ya sea a través de la filosofía de las formas simbólicas o la psicología colectiva, determinando una particular puesta en escena de la aventura odiseica de la conciencia práctica, resulta preciso indagar el modo en que la fenomenología heideggeriana de aquellos años, cuyo impacto o fascinación afecta profundamente los análisis levinasianos, determina su particular “representación” escénica durante el periodo de entreguerras. En particular, el modo en que la filosofía heideggeriana esboza su metanarrativa palingenésica no sólo como renovación del pensamiento filosófico europeo sino también, tal como se expondrá más adelante, como un llamado filosófico-político frente a la crisis del *nomos* comunitario y la necesidad de una vía de liberación.

En su artículo “Friburgo, Husserl y la fenomenología” de 1931, Levinas recuerda su llegada a Friburgo y la atmósfera de renovación que impregnaba por entonces a la “ciudad de la fenomenología” (FHF 90).<sup>339</sup>

#### ACTO TERCERO

“Aquí comienza el verdadero ascenso a la montaña, por un camino pedregoso, salvaje y amenazador” (Mann 2006: 9).

[Cambio en la “atmósfera” escénica. Se reproduce un clima de agitación.]

Castorp/Levinas: - “Salvajemente romántica’, la Selva Negra rodea la ciudad de Friburgo, se desliza en su interior y reaparece en su centro mismo. (...) Así la Cultura, alcanzando una universalidad verdaderamente perfecta, se hace extensiva aún hasta aquello que niega y que hace que la Naturaleza misma ofrezca todo cuanto puede ofrecer. La ciudad es pequeña, pulcra y alegre. (...) Sin embargo, es la Universidad la que aporta el impulso vital y el ritmo de la pequeña ciudad universitaria alemana” (FHF 89).

La llegada a la Universidad de Friburgo, a su impulso y ritmo *vital*, parece capturar el alma del joven Levinas. Allí inicia la aventura de la fenomenología como un “eterno debutante en filosofía” o, en todo caso, como “un joven abordando un gran maestro” (EC 59) que, más allá de los debates eternos, necesitara reencontrar los comienzos primeros de la filosofía, sus dudas originales (EC 59). La tensión entre el impulso vital del renacimiento fenomenológico y la posibilidad de “ofender la conciencia científica de su fundador Edmund Husserl” (FHF 90) se hace patente en el breve artículo de 1931. Pero la convocatoria de la fenomenología a un “retorno a las cosas mismas” no representa, en palabras de Levinas, el sueño irracionalista de un ingenuo realismo o de un misticismo naturalista. Ella exige, por el contrario, la seriedad de

---

<sup>339</sup> Años más tarde, tanto en “La ruina de la representación” como en sus conversaciones con P. Nemo, F. Poirié, entre otros, Levinas recuerda y resignifica su arribo a Friburgo y su experiencia de este apogeo de la fenomenología.

una ciencia que penetre la fuente misma del fenómeno, en tanto éste tenga un papel y función en la vida individual y efectiva (FHF 90). El retorno a la “concretitud” de la vida no representa más que una indagación y reflexión de los fundamentos que sostienen el mundo fenoménico, en especial, el mundo “práctico-efectivo”.

El desvío fenomenológico se anuncia entonces como una reacción contra la desnaturalización del fenómeno mediante “construcciones abstractas”: “Una interpretación filosófica *construida*, impuesta desde fuera, traiciona su sentido. La *construcción* deforma el fenómeno”<sup>340</sup> (FHF 90-91). El mundo “práctico-efectivo” debe ser reconducido mediante la labor fenomenológica a su fundamento filosófico: “cuando lo re-situamos en la vida consciente, en lo individual e indivisible de nuestra *existencia concreta*” (FHF 91)<sup>341</sup>. La ambigua expresión levinasiana transmite la tensión inherente al problema de la asimilación entre la filosofía de Husserl y la de Heidegger, que un año antes llevaba a Levinas a acusar al primero de cierto “intelectualismo”: “En el mismo momento en el que se admite la representación como base de todos los actos de conciencia, la historicidad de la conciencia queda comprometida y la intuición adquiere un carácter *intelectualista*” (TFI 191)<sup>342</sup>. El filósofo francés repite “el cargo de intelectualismo imputado por Heidegger al pensamiento de Husserl” (Dreizik 2014: 90) pero que también Heidegger lanzara contra el “idealismo neokantiano” en su debate con Cassirer.<sup>343</sup> Tras la imputación levinasiana al “intelectualismo” husserliano se aprecia, sin embargo, la pugna entre la tradición trascendental idealista y la nueva orientación de la “filosofía existencial” como de las denominadas “filosofías de la vida”, que marca el pensamiento filosófico-político en las primeras décadas del siglo veinte.

En su artículo de 1931, Levinas advierte que la convocatoria fenomenológica a un retorno a las fuentes auténticas del mundo práctico-efectivo exige “determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia propia de la conciencia” (FHF 94). Pero ésta ya no es concebida por los fenomenólogos como “replegada sobre sí misma” sino como “tendida hacia el mundo”,

---

<sup>340</sup> El término “desde fuera” puede remitir tanto al método durkheimiano heredado y adaptado por Charles Blondel, como la referencia a una “filosofía *construida*” aludir asimismo a la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, en tanto interpretación filosófica del fenómeno que presupone la “construcción” representacional, o de otro modo, el principio del simbolismo.

<sup>341</sup> Énfasis del autor.

<sup>342</sup> Énfasis del autor.

<sup>343</sup> Retomando los análisis de Robert Legros, Dreizik reconoce la presencia de dos tesis contradictorias en *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*: “la primera, según la cual la concepción husserliana de la intencionalidad permanece manchada de intelectualismo- es decir que la acusación de intelectualismo dirigida a Husserl por Heidegger está justificada-; y la segunda, según la cual la intencionalidad husserliana que conduce a Heidegger implica un antiintelectualismo, o dicho de otro modo, que Husserl anuncia a Heidegger pues él supera el intelectualismo” (Dreizik 2014: 90). Esta última tesis resulta explícita en su artículo “Martin Heidegger y la ontología” de 1932, donde analiza “la idea de intencionalidad elaborada por Husserl y pensada hasta sus últimas consecuencias por Heidegger” (MHO 102).



trascendencia propia de la intencionalidad, pero también “inherente al mundo”,<sup>344</sup> trascendencia *participativa* frente al “intelectualismo” propio de la actitud teórica. La fenomenología se erige así como reconocimiento de una conciencia anclada al mundo práctico-efectivo, a la “situación concreta”, a la riqueza que tiene la vida concreta (FHF 95, 97): reivindicación de la inherencia de los sentimientos, de la presencia en el espacio concreto, de lo “usual”, de lo “estético”, de lo “sagrado”, de todo aquello “falseado y empobrecido por las tendencias naturalistas de nuestro tiempo” (FHF 97). Del positivismo al neokantismo, el mundo parece despojado por la ciencia de su espesor “metafísico”, la fenomenología viene a “reencontrar el mundo perdido de nuestra vida concreta” (FHF 97).

Castorp/Levinas: - “Los fenomenólogos alzan sus gritos de guerra: ‘¡Abajo las construcciones!, ¡Vayamos a las cosas mismas!’” (FHF 98). “Trabajar es la consigna cotidiana de Friburgo” (FHF 97). La “embriaguez del trabajo se mezcla con el gozo y el entusiasmo (...) ‘Los espíritus se despiertan. ¡Qué alegría de vivir!’” (FHF 99).

El espíritu romántico de Friburgo, el nuevo impulso y ritmo vital de la fenomenología, convoca a los jóvenes alemanes y de todo el mundo interesados en abandonar las viejas “construcciones abstractas” a participar de un “nuevo ideal de vida (...) casi una nueva religión” (FHF 98).

[Heidegger retorna al centro de escena. Sus palabras forman parte de su obra *Introducción a la filosofía* que reúne los análisis de su curso en la Universidad de Friburgo durante el primer semestre de 1928-1929, impartido para estudiantes no sólo de filosofía sino también de otras especialidades.<sup>345</sup>]

Chauchat/Heidegger: - “Hay una gran verdad en la exigencia que la filosofía antigua planteaba (...) conócete a ti mismo, es decir, conoce lo que eres y sé aquello como lo que te has conocido. Este autoconocimiento en tanto que conocimiento de la humanidad en el hombre, es decir, en tanto que conocimiento de la esencia del hombre es filosofía, y está tan lejos de la psicología (...) y la moral que, ciertamente, no podría estarlo más” (IF 26).

[Aplausos de la juventud]

## II

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933) Levinas recupera la atmósfera romántica de Friburgo en su análisis de la comprensión de la espiritualidad en la cultura alemana, en especial, en sus reflexiones sobre la tradición

<sup>344</sup> Como recuerda Dreizik, la tesis levinasiana de 1930 según la cual la vía iniciada por Husserl prosigue en Heidegger implica “que ‘pensada hasta el final’ la intencionalidad concebida por Husserl conduce al ‘ser en el mundo’ (*In-der-Welt-Sein*) heideggeriano” (Dreizik 2014: 90).

<sup>345</sup> En este curso, como recuerda el traductor Jiménez Redondo, Heidegger expone los conceptos más difíciles de *El ser y el tiempo* (Jiménez Redondo 1999: 14-15).

pascaliano- romántica. En tanto reacción contra el denominado “positivismo francés” para el cual la vida espiritual separada de la vida biológica alcanza su apogeo en el “pensamiento puro, superior a la imaginación, a los sentidos, a las pasiones” (CEAFé 53) y que se refleja “en la obra teórica del matemático o del físico” (CEAFé 53), la fenomenología alemana parte por el contrario “de la existencia espiritual concreta” (CEAFé 55), intentando acceder a “la esfera de lo vital, junto con todo lo que la expresa en la vida psicológica, [y que] constituye la esencia fundamental del alma” (CEAFé 55-56). El “intelectualismo” propio de la comprensión cartesiano-neokantiana de lo espiritual y su privilegio del “pensamiento puro” contrasta entonces con el abordaje fenomenológico alemán del mundo práctico-efectivo, cuyos fundamentos orientan la investigación hacia la “vida concreta”, esto es, hacia un espíritu *anclado* en la existencia (CEAFé 55-56).

Los motivos pascaliano-románticos, descritos por Levinas, impregnan la comprensión alemana de la esfera de lo espiritual: “El hombre es ese ‘yo’ concreto, preocupado por su destino, angustiado ante la muerte: la mira a los ojos o huye de ella. Esa angustia y las experiencias que nos brindan los sentidos y las emociones son la tragedia de la existencia humana (...) constituyen un solo complejo dramático. En ese drama se manifiesta la espiritualidad” (CEAFé 56).<sup>346</sup> Este gusto por el “drama interior”, o por “la riqueza de las profundidades del alma” (CEAFé 56), determina la puesta en escena del trabajo escenográfico de la fenomenología alemana, su particular estilo de representación. Los fenomenólogos modernos de Alemania, sostiene Levinas, llevan a cabo una rehabilitación de todos aquellos datos “elementales” de la conciencia, las impresiones, las sensaciones, las querencias, relegados a un nivel inferior por la tradición cartesiana de lo espiritual, a través de su incorporación a la intencionalidad de la conciencia (CEAFé 57). Desde entonces el “espíritu concreto”, a cuya investigación invita la fenomenología alemana, se puebla de “fuerzas oscuras, pero no ciegas” (CEAFé 56). El retorno a las fuentes del mundo práctico-efectivo convoca a una “comprensión existencial” del espíritu *concreto*, de su significación y de su auténtica determinación. La fenomenología como ciencia-comprensivo-existencial del mundo fenoménico no supone un mero conocimiento teórico-especulativo sino una ciencia teórico-práctica<sup>347</sup> que señala al mismo tiempo una “tarea”, tarea que queda definida por la particular organización de la escenificación fenomenológica.

En aquellos años, la figura de Heidegger se transformaba en el principal director de la escena filosófica alemana ejerciendo “una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria” (CEAFé 58). Levinas destaca así la renovación heideggeriana de la comprensión de lo espiritual: “Heidegger, al hablar de la ‘realidad espiritual’, ya no utiliza la palabra ‘conciencia’, sino ‘existencia’ (...) dado que quiere realzar lo concreto y lo dramático del alma” (CEAFé 58). La comprensión cartesiano-neokantiana de lo espiritual, analizada en el capítulo previo, debe ceder su lugar a la nueva comprensión pascaliano-romántica de la filosofía

---

<sup>346</sup> La “atmósfera heideggeriana” determina cada una de las palabras de esta breve descripción de la comprensión alemana de lo espiritual hecha por Levinas.

<sup>347</sup> Heidegger se refiere a “la original co-pertenencia de teoría y praxis” (IF 186). Asimismo sostiene que la trascendencia de la comprensión ya está implicada en la existencia, esto es, pertenece a la esencia de la existencia humana, lo que denomina “comprensión existencial originaria” (IF 227).

existencial. En el marco de una crisis del *nomos* comunitario durante el periodo de entreguerras y de sus posibles caminos de liberación, resulta preciso indagar el modo en que los análisis heideggerianos recuperados por el joven Levinas conforman su particular metanarrativa palingenésica. Ello permitirá poner en juego a su vez algunos de los nudos problemáticos escogidos en la presente tesis, como determinar aquello que conduciría al filósofo francés desde su inicial atracción por el pensamiento de Heidegger hasta su posterior alejamiento crítico.

### 3. “Martin Heidegger y la ontología”: el ‘mito palingenésico’ en *El ser y el tiempo*

En su artículo “Martin Heidegger y la ontología”<sup>348</sup> (1932) Levinas releva las principales categorías y tesis de la nueva ontología fundamental de Heidegger, en especial de su obra *El ser y el tiempo* de 1927. En este estudio, como sostiene Hansel, el joven filósofo actúa todavía de intérprete y de discípulo (Hansel 2014: 158) a través de la divulgación de la doctrina heideggeriana principalmente en Francia. El pensamiento de Heidegger viene a poner en cuestión, según el análisis levinasiano, la concepción idealista del sujeto, a superar la “actitud gnoseológica” del neokantismo, a desterrar la relación privilegiada de carácter representacional entre sujeto y objeto (MHO 94). En torno al problema de la comprensión de la subjetividad, de la personalidad, de la esencia de la existencia humana se abren así, según relata en aquellos años, “dos posibilidades (...) la gnoseológica y la ontológica” (MHO 96).

Levinas se pregunta entonces por la “forma original de la trascendencia del alma” (MHO 96), más allá del “intelectualismo” idealista: “la noción de ser y su relación con el tiempo, constituye el problema fundamental de la filosofía heideggeriana- el problema ontológico-” (MHO 97). La pregunta por la subjetividad se determina por el problema del ser y el tiempo, en particular, el “conocimiento de sí mismo” mediante la comprensión existencial del *Dasein*. No se trata ya de indagar los fundamentos de la conciencia sino, por el contrario, “abandonar la noción tradicional de conciencia como punto de partida, y también la decisión de buscar en el acontecimiento fundamental del ser- de la existencia del *Dasein*- la base de la conciencia misma” (MHO 101). El filósofo francés repite así el famoso *dictum* heideggeriano: “*la esencia del hombre es, al mismo tiempo, su existencia*. Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su *manera de ser*, su *manera de ser ahí*, de ‘temporalizarse’” (MHO 100). Levinas resume asimismo las principales tesis de la analítica existencial: la definición ontológica del *Dasein* como ex-sistencia<sup>349</sup> y “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), la “facticidad” (*Faktizität*) del *Dasein* o el hecho de “ser arrojado” en general, la estructura intencional como “cuidado” (*Sorge*), la trascendencia del *Dasein* en el “mundo entorno” (en el “ser a la mano” del “útil”) y

---

<sup>348</sup> “Martin Heidegger y la ontología” forma parte de una compilación de artículos de Levinas publicada en 1949 bajo el título *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Este estudio es una reproducción parcial, modificada y abreviada, de un artículo aparecido en 1932 (mayo- junio) en la *Revue Philosophique*.

<sup>349</sup> Levinas repite las palabras de Heidegger en su obra *El ser y el tiempo* (§ 9): “El hombre existe de tal manera que en su existencia le va su propia existencia” (MHO 102).

en el mundo “junto a otros” (en el “ser con”), la identificación entre la estructura del cuidado, la comprensión y la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), entre otras (MHO 103, 105, 108, 112-113).

En este nuevo marco categorial, Levinas reconoce el carácter *dramático* de la tarea fenomenológica: “*La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana (...)* Para Heidegger la comprensión del ser no es un acto puramente teórico sino (...) un acontecimiento fundamental donde está comprometido todo su *destino*” (MHO 98)<sup>350</sup>. El *ontologismo* se anuncia así como una tarea práctico-comprensivo-afectiva de la propia existencia, la cual no se presenta de suyo en la cotidianeidad sino que exige “el tránsito de la comprensión implícita y no auténtica a la comprensión explícita y auténtica, con sus esperanzas y sus fracasos, [lo que] constituye el drama de la existencia humana” (MHO 99). La puesta en escena heideggeriana convoca a los jóvenes fenomenólogos a vivir la tarea dramático-existencial de un retorno a las fuentes primeras o fundamentos ontológicos de la subjetividad, pasando “de la comprensión implícita del ser a la comprensión explícita (...) una tarea de dominio y de dominación en el seno de la ingenua familiaridad con la existencia que quizá hará saltar la seguridad misma de esta familiaridad” (MHO 99).

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

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

En el drama existencial del “ser en el mundo” las posibilidades abiertas para el *Dasein* no son “posibilidades lógicas que se ofrecen a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias” (AFH 12) sino que “el hombre está *siempre* arrojado en medio de posibilidades respecto de las cuales *siempre* ya está comprometido, *siempre* ha aceptado o rehusado” (MHO 110); la existencia humana se define mediante esta “facticidad” (*Faktizität*) (Agamben 2007: 390). El hombre no *tiene* sus posibilidades sino que *es* sus posibilidades, “la base de la

---

<sup>350</sup> Énfasis del autor.

existencia sólo puede ser, por tanto, un poder aceptar o rehusar sus propias posibilidades: una posibilidad fundamental de retornar sobre sí mismo” (MHO 110). Levinas recupera así el término heideggeriano de *Geworfenheit* que traduce como “derelicción”: “El *Dasein* siempre está *arrojado* (*rivé* o *voué*)<sup>351</sup> en medio de sus posibilidades” (MHO 112). Pero ello no significa, sostiene el filósofo francés, una complacencia en lo de sí pues “el *Dasein* existe en su predisposición más allá de la situación impuesta” (MHO 113). Levinas recurre al concepto heideggeriano de *Entwurf* o proyecto esbozado, en el que el *Dasein* “sin librarse de la fatalidad de la derelicción (...) está más allá de sí gracias a su comprensión” (MHO 113). En este particular anudamiento entre *Geworfenheit* y *Entwurf* que, según Levinas, “muestra bien la oposición de la derelicción al proyecto” (MHO 113), se estructura el nuevo ideal de autonomía del ontologismo fundamental que constituye la base de la puesta en escena heideggeriana y su particular metanarrativa palingenésica. Asimismo revela la oposición fundamental “entre el *Eigentlichkeit*, la ‘autenticidad’, y la *Uneigentlichkeit*, la ‘inautenticidad’, ‘modos cardinales del ser-ahí’” (Bourdieu 1991: 81).

En torno al problema de la “crisis del *nomos* comunitario”, la analítica existenciaría propone su propia lectura de la “caída social” o el “modo de ser” inauténtico. Levinas señala el fenómeno de la “caída” (*Verfallen*) como tercer carácter de la existencia, junto a la *derelicción* y el *proyecto* (*Geworfenheit* y *Entwurf*), recordando la advertencia heideggeriana de despejar de aquella noción toda impronta moral o teológica<sup>352</sup>. La “caída” se comprende como un modo de ser del *Dasein* en que este huye del carácter auténtico de su existencia, recayendo en la vida cotidiana o cotidianidad (*Alltäglichkeit*) (MHO 114). Levinas retoma así los análisis sobre la analítica del *Dasein* caído y sumergido en la *vida cotidiana*, su “impropiedad original”, sobre el imperio del “uno” o del “Se”, de la “charlatanería”, la “verborrea”, el “tiempo de los relojes”, la alienación en la función profesional o el rol social,<sup>353</sup> etc. (MHO 114; Agamben 2007: 394).

[Se escucha un murmullo tras escena. El sonido aumenta. Ingresan al escenario una multitud de personas. Recreación del movimiento agitado de la ciudad.<sup>354</sup> Sonido rítmico de

<sup>351</sup> En la versión abreviada del estudio “Martin Heidegger y la ontología” publicada más tarde en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Levinas sustituye, tal como recuerda Dreizik, el término “*rivé*” por una de sus traducciones usuales al francés, la de Henry Corbin a los fragmentos de *El ser y el tiempo*: el término “*voué*”.

<sup>352</sup> Levinas recupera las palabras de Heidegger sobre el carácter no “moralizador” de la exégesis ontológica: “la exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del ‘ser ahí’ cotidiano bajo un punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una ‘filosofía de la cultura’” (ST §34, 186). Sobre este punto, se volverá más adelante, al analizar las reflexiones levinasianas tras su “desencantamiento” de la filosofía heideggeriana y su intento de determinar el carácter peculiar de la ontología fundamental y su comprensión de la “caída social”.

<sup>353</sup> Cabe retener esta afirmación de Levinas en su artículo de 1932 al analizar más adelante la crítica heideggeriana al “mundo del trabajo”.

<sup>354</sup> Los análisis heideggerianos sobre la “sociedad del uno” se enmarcan en aquella atmósfera crítica contra la *Zivilisation* cosmopolita y el desprecio de la ciudad como centro de corrupción, frente a la *völkish Kultur* y el “campo eterno” como espacio sacralizado, que fue común al pensamiento *romántico*

martillos, máquinas de escribir y timbres de relojes. Chauchat/Heidegger sube a una pequeña escalinata. Golpe intempestivo de una puerta.<sup>355</sup> La luz se centra sobre el protagonista. El movimiento prosigue en escena, pero con un eco menor. Chauchat/Heidegger inicia su discurso. Se reproducen fragmentos de la obra *El ser y el tiempo* de 1927.]

Chauchat/Heidegger: - “El ‘estado de caído’ ‘en’ el ‘mundo’ mienta el absorberse en el ‘ser uno con otro’, en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos la ‘impropiedad’ del ‘ser ahí’” (ST § 38, 195). En las “habladurías” la frase corriente, con su transmisión y repetición mecánica, como la del periódico y la revista, es la garantía de lo real; por las habladurías la “avidéz de novedades” hace saltar nuevamente a algo nuevo que lleva al hombre a “ser en todas partes y en ninguna”; y ambas “curan con su ambigüedad de que lo genuinamente creado y nuevo resulte viejo al aparecer para la publicidad” (ST § 37, 193-194). En un torbellino que ansía la novedad y se entrega a las habladurías, la multitud se mueve alienada y absorbida bajo el dominio ambiguo de los otros. Los hombres están sometidos a la dirección de un todo que no es nadie o cuya personalidad es indeterminada. De modo que en la cotidianidad el hombre está “bajo el *señorío* de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser” (ST § 27, 143). La sociedad del “uno” obedece a la dictadura del “cualquiera”, se somete a “la forma de movimiento de derrumbamiento en la falta de base”, la carencia de arraigo y “se suma en el torbellino de la impropiedad” (ST § 38, 198).

La sociedad inauténtica del “uno” se vincula con un modo positivo del “procurar por”, es decir, con un modo positivo de relación político-social, el “*procurar por* sustitutivo dominador” (ST §26, 138). La sociedad alienada, carente de arraigo, entregada a la comodidad y liberada de toda responsabilidad, en su movimiento desenfrenado puesto al servicio de los intereses y de la moda, sólo puede permanecer en ese estado bajo una conducción que tome sobre sí la responsabilidad del *Dasein*, se ponga en su lugar y lo sustituya (ST §26, 138). Semejante dirección que asiste y descarga al existente de su *ser-ahí* (ST §27, 144) lo vuelve dependiente y dominado (ST §26, 138).

El “estado de caído” propio de la cotidianidad absorbe asimismo la relación del *Dasein* con el “mundo circundante” y su relación con los otros. La sociedad del “uno” se caracteriza por la distanciaci3n, el aplanamiento, el término medio, la

---

de la derecha alemana durante el periodo de entreguerras (Herf 1990: 85-86; Losurdo 2001: 183). Este t3pico *modernista* alcanza su c3nit en su discurso de 1934 “¿Por qu3 permanecemos en provincia?”, en el que el fil3sofo alem3n contrapone el “arraigo” a la tierra del campesino frente al traj3n *cotidiano* del hombre de las grandes ciudades.

<sup>355</sup> “La puerta de cristalera volvi3 a dar un portazo (...) Hans Castorp se estremeci3 (...) Es la se1ora Chauchat (...) Una mujer fascinante” (Mann 2006: 112: 113).

cuantificación y la desconfianza. La inexistencia de un vínculo comunitario auténtico mantiene al hombre en los modos deficientes del “procurar por”: “el ‘uno sin otro, el ‘pasar de lado junto a otro’, el ‘no importarle nada uno al otro’” (ST §26, 138), definen el modo de ser de la cotidianidad. Esta indiferencia respecto al otro sólo es posible en un “ser ‘sin miramientos’ [que] ‘cuenta’ los otros sin que seriamente ‘cuenta con’ ellos, ni siquiera ‘tenga que ver’ con ellos” (ST §26, 142). Rotos los lazos comunitarios genuinos, la sociedad se entrega al afán masificador del “uno”, en el que “todo lo original es aplanado (...) [donde todo] se vuelve vulgar” pues se somete al “término medio” (ST §27, 144) indiferente de toda distinción. Los sujetos son tratados como “números”, y sólo se vinculan por el ocuparse de la misma cosa (ST §26, 139). Esta unión superficial se alimenta pronto de desconfianza, manteniendo a los hombres en los modos del “ser reservado”, la “simulación” y “la hipocresía” (ST §26, 140).

[Breve silencio. Énfaticamente] ¡El mundo está desquiciado! (RFIV, § 7 y 38, 168 y 174). Pero “estamos hastiados [ya] del progreso. Queremos detenernos. ¡Alto! Y aquí el límite original de la historia no es lo eterno supratemporal y vacío, sino la constancia del arraigamiento” (RFII § 108, 38). La sociedad perdida en el “uno” reclama entonces una misión espiritual: “¡El hombre debe recobrase a sí mismo!” (RFII § 1, 13).

Frente a la “caída social”, al “estado de caído”, la filosofía se ve conminada a detenerse (*epoché*) y “remontar la pendiente (...) [esa] tendencia hacia la comprensión auténtica de sí mismo” (MHO 116). Levinas anuncia así la convocatoria palingenésica heideggeriana a un “retorno a sí”: la “llamada que oye el *Dasein* caído y disperso en las cosas que, para Heidegger, equivale al fenómeno original de la ‘conciencia moral’ (*Gewissen*)” (MHO 116).

Chauchat/Heidegger: - “Perdiéndose en la publicidad del uno y de sus habladurías *deja de oír* (...) es necesario que pueda ante todo hallarse a sí mismo, a quien ha dejado de oír por *oír al* uno. (...) La posibilidad de semejante ruptura reside en el ser invocado directamente. (...) Mientras que este oír es esclavo del ruido de la múltiple ambigüedad de las habladurías cotidianamente ‘nuevas’ (...) *Lo que da a comprender vocando de tal forma es la conciencia* (...) una ‘voz de la conciencia’ (...) [que] en la tendencia a la vocación a abrir [adquiere] la nota del choque, de la sacudida intermitente (...) Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo” (ST §55, 295). “No hunde al fenómeno en la imprecisión de una ‘voz misteriosa’, sino que indica que el comprender lo ‘vocado’ no debe aferrarse a esperar una comunicación ni nada semejante” (ST §56, 298). “La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí” (ST §57, 299). “El comprender la invocación se desemboza como un ‘querer tener conciencia’. Mas en este fenómeno hay aquel buscado hacer existencialmente la elección de un ‘ser sí mismo’ que llamamos, de acuerdo con su estructura existencial, el ‘estado de resuelto’” (ST §54, 294).

Esta “conciencia moral” (*Gewissen*), prosigue Levinas en su reconstrucción de la analítica existencial, está determinada por un particular “temple de ánimo” (*Stimmung*), pues toda

comprensión se efectúa siempre en una disposición afectiva (MHO 118). Es en la *angustia* donde el *Dasein* se comprende de manera auténtica “en tanto es devuelto a la posibilidad *desnuda* de su existencia” (MHO 119)<sup>356</sup>. Auténtica conversión de la “conciencia moral”, la angustia hace que la existencia retorne a sí misma, salvándola de la dispersión en el mundo y revelándole de manera aguda su existir como “ser-en-el-mundo” (MHO 120)<sup>357</sup>. En la sexta jornada de *El lenguaje y la muerte. Un “seminario sobre el lugar de la negatividad”*, Agamben enfatiza cómo la Voz (*Stimme*) que llama al *Dasein* es un “querer-tener-conciencia” previo a toda particular “conciencia-de”, más originaria que la experiencia de la *Stimmung* y que acuerda (*stimmt*) al *Dasein* en el terror del abismo. Esta Voz del auto-proyectarse en la angustia se vincula con el más propio “ser-culpable”, de modo que a través de ella se arranca al *Dasein* del “ser caído”, por la negatividad de la “culpabilidad” y la vocación del ser “acordado” por esa Voz, pudiendo asumir sus propias posibilidades y, en especial, aquella más propia e insuperable: la muerte (Agamben 2003: 97- 99).

[Se escucha una fuerte explosión en el escenario. La sala queda en silencio. En esa atmósfera de conmoción, prosigue Chauchat/Heidegger su discurso. Se reproducen fragmentos de las obras *El ser y el tiempo* de 1927, el *Debate en Davos* con Cassirer y *¿Qué es metafísica?* de 1929].

Chauchat/Heidegger: - El *Dasein* es “la unidad originaria y la estructura inmanente del ‘estar en relación’ (*Bezogenheit*) (...) que, en cierta manera, está encadenado a un cuerpo y que se ve así ligado al ser en cuya vinculación se halla, no en el sentido de un espíritu que vería con desprecio tal situación, sino (...) [como] arrojado en medio del ser” (DVAh 94). El carácter esencial del hombre es su finitud enraizada corporalmente. El hombre está “arrojado” (*Geworfenheit*) en el ser y se encuentra a sí mismo en un peculiar estado de ánimo que lo coloca o hace patente su “ahí”. El ser enraizado corporalmente “es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo [*Getimmtheit*]” (ST §29, 151) que determina su ser y lo abre a un peculiar “comprender”. Los hombres conducidos por los intereses y por la moda, merced a un orden que los descarga de su ser, se comprenden regular y permanentemente por su mundo, cerrándoseles las puertas de una auténtica comprensión. El hombre caído bajo la dictadura del “uno” se “fuga” así ante sí mismo. Pero esta fuga no implica una huida del mundo sino, por el contrario, un desvío de sí hacia el mundo, un absorberse en él. Este desvío sólo es “privación” de un temple fundamental que suele mantenerse reprimido: la angustia originaria. La angustia deja en suspenso (QM 27) el absorberse en el mundo de la cotidianeidad. Verdadera *epojé* que “‘angustia’ y corta la respiración” (ST §40, 206) y que sitúa al hombre ante la dureza de su destino: “la finitud más propia y profunda” (QM 37). Este angustiarse no surge de una reflexión sino que, en tanto fundamental temple de ánimo, se despierta y arroja al hombre a “su ‘poder ser en el mundo’ propio” (ST §40, 208), pues le hace patente “el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí

<sup>356</sup> Énfasis del autor.

<sup>357</sup> Énfasis del autor.



mismo" (ST §40, 208). Esta libertad supone el "no estar en su casa" (ST §40, 208), el no "estar familiarizado con" (ST §40, 209), el no estar absorbido en la cotidianidad. La "angustia en el fondo de su ser" (ST §40, 210) enfrenta al hombre a la responsabilidad que implica el peso de toda su existencia y ante la cual deberá decir su sí o su no. En la angustia se le hace patente "la propiedad y la impropiiedad como posibilidades de su ser" (ST §40, 211), y de él dependerá asumir o rechazar el camino señalado.

[Breve silencio] Pero atiéndase bien, la angustia puede adquirir un carácter auténtico cuando asume aquello que el hombre es propiamente. ¿Pero cómo ha de caracterizarse el ser propio de éste? En tanto el hombre se caracteriza por su finitud enraizada corporalmente, le es inherente un fin a su "poder ser", a su existencia. El fin propio del hombre, en tanto *Dasein* o "ser finito", es el "ser relativamente a la muerte" (ST §46, 256). Este "ser relativamente a la muerte" propio, no implica ni un efectivo dejar de vivir, ni tampoco un "pensar en la muerte", (...) [es decir] en 'cuándo y cómo se realizará la posibilidad'" (ST §53, 285). En este último caso, la inminencia de la muerte se debilita cuando se trata de disponer de ella a través del cálculo. La posibilidad de la muerte debe comprenderse sin debilitarla, debe "*aguantársela* en cuanto posibilidad" (ST §53, 285). Es necesario "precursar" la muerte como "posibilidad de comprender el más peculiar y extremo 'poder ser', o sea, como posibilidad de una *existencia propia*" (ST §53, 286). En este precursar la muerte, donde se "cualifica" como "ser relativamente a la muerte" (ST §62, 333), el hombre comprende "que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo" (ST §53, 287) poniéndose "*en libertad para ello*" (ST §53, 288). Con esto "rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada" (ST §53, 288), a la seguridad y comodidad de la cotidianidad caída, manteniéndose en la angustia originaria que se halla no en el hombre temeroso sino "en el *Dasein* que en el fondo es temerario" (QM 36). Así se abre "la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia" (ST §53, 290).

[Tras un breve silencio en la sala, se escucha a la multitud retirarse lentamente del escenario. Sus pasos marcan un ritmo regular, que pronto adquiere un carácter "marcial".<sup>358</sup> Se percibe el sonido rítmico de las agujas de los relojes; se suma el martillar regular sobre una superficie de acero; las máquinas de escribir aceleran su ritmo; se escucha la respiración agitada de la multitud. Finalmente, una nueva explosión hace retornar el silencio en el escenario.]

En el "ser para la muerte" auténtico, el *Dasein* encuentra la determinación de aquella Voz de la conciencia, Voz que custodia aquel "poder mágico" que convierte lo negativo en ser, mostrando que la nada solamente es "el velo del ser" (Agamben 2003: 98). La filosofía tiene

<sup>358</sup> Karl Löwith ironiza sobre el "Discurso del rectorado", aunque dicha ironía puede extenderse a los análisis heideggerianos previos, "afirmando que una vez terminado, el oyente dudaba acerca de si debía abrir los *Fragments* de los presocráticos o alistarse en las S.A." (Rossi 2004: 141; Löwith 1992: 54).

como misión desembozar este *drama* no por el conocimiento contemplativo sino, afirma Levinas, por la aventura propia “de una existencia concreta ya ‘embarcada’ como diría Pascal, siempre caída, una posibilidad finita en el sentido más fuerte y más trágico de este término” (MHO 117). En su debate de 1929 con Cassirer, Heidegger afirmaba:

La cuestión de la esencia del hombre sólo cobra sentido y justificación cuando está motivada por el problema crucial de la propia filosofía, cuya misión es hacer salir al hombre de sí mismo y retrotraerle al conjunto del ser para ponerle de manifiesto, a despecho de toda su libertad, la futilidad de su *Dasein*, una futilidad que no es dar pábulo al pesimismo y a la melancolía, sino que debe hacernos comprender que sólo hay un auténtico obrar allí donde se da resistencia, y que la filosofía tiene por tarea arrancar al hombre de la indolencia que utiliza simplemente las obras del espíritu, para arrojarle a la dureza de su *destino*. (DVAh 96-97)<sup>359</sup>

En *El ser y el tiempo* Heidegger vincula este modo de ser auténtico al que la filosofía debía ayudar a retrotraer con un modo positivo del “procurar por”, esto es, el “procurar por anticipativo-liberador” (ST §26) y con el “ser con” propio de la generación, en el “gestarse-con” de un pueblo (ST §74), aunque sólo unos años más tarde aquellas afirmaciones logran revelar su peculiar significado y determinación.

#### 4. Un ‘retorno del mito’: Cassirer contra la *ontología fundamental*

[Settembrini/Cassirer ingresa nuevamente al escenario. Su discurso retoma el debate con Heidegger en Davos.]

Settembrini/Cassirer: - “La filosofía ha de conseguir que el hombre se vuelva tan libre como pueda llegar a serlo. Al hacerlo así, la filosofía sin duda libera al hombre radicalmente en cierto sentido de la angustia como mera disposición afectiva. Creo que también para Heidegger (...) la libertad sólo puede encontrarse propiamente por el camino de una liberación *progresiva* (...) Yo querría que el sentido, la meta; constituyera de hecho la liberación, tomando al pie de la letra este aserto [de Schiller en *El ideal y la vida*]: ‘Apartad lejos de vosotros la angustia de la tierra’. Tal es la posición del idealismo que yo he profesado siempre” (DVAc 91)<sup>360</sup>. Opóngase a “la concepción religiosa cristiana, según la cual la vida es, en la muerte, reenviada a sí misma y puesta frente a su soledad y finitud ([como en] Lutero) y, de otro lado, la concepción del paganismo antiguo, para el que el pensamiento sobrepasa la muerte, y el acto de filosofar no es otra cosa que el ‘aprendizaje de la muerte’ ([como en] Platón). Una vez más se trata de reconocer el sentido auténticamente espiritual y extramundano de la existencia humana, distinguiéndolo claramente de la caída en el mundo y del abandono en el mundo. El hombre es, sin duda, finito, pero al mismo tiempo es ese ser finito que conoce su finitud y que, en ese saber que, de suyo, ya no es finito, se eleva por encima de su finitud” (DVRc 74).

<sup>359</sup> Énfasis del autor.

<sup>360</sup> Énfasis del autor.

Tanto en las conferencias que precedieron el debate con Heidegger en Davos, como en el propio encuentro final con aquél, Cassirer analiza la ontología del *Dasein* como una perspectiva que no sería absolutamente incompatible con su filosofía. Del mismo modo, reconoce en el análisis heideggeriano de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, que se halla en el centro de su disputa interpretativa, la virtud de acentuar el significado central de la imaginación productiva y del esquematismo trascendental, frente a quienes las consideran como externas a la “simetría” y “arquitectónica” de aquella obra (DVAc 77, 79; OKPM 174-175). Pero este “reconocimiento” está sujeto a una particular condición: la ontología del *Dasein* y la reinterpretación de la metafísica kantiana sólo son el *terminus a quo* de la cuestión práctica de la “personalidad” (DVAc 79). De modo que el mundo humano y la existencia cotidiana del *Dasein* no son sino “su punto de partida (*terminus a quo*) (...) pero que no alcanzan su meta (*terminus ad quem*) sino en el reino autónomo y libre del espíritu, único ámbito donde pueden desplegar su auténtico sentido” (DVRc 72-73). Si bien Heidegger reconoce que la existencia del *Dasein* debe trascender su “estado de caído” propio de la cotidianidad, Cassirer apunta no obstante contra las tesis centrales de la ontología existencial. Con relación al papel de la imaginación productiva y su lugar en la filosofía kantiana, Cassirer afirma: “Estamos de acuerdo en un punto, y es el de que la imaginación productiva parece tener para Kant un significado central. Mi trabajo sobre lo simbólico me ha llevado a ese parecer” (DVAc 78). A la reconducción del problema “ontológico-metafísico” de la imaginación trascendental, según la perspectiva de Heidegger, a los principios del simbolismo, por parte de Cassirer, se suma su ubicación en relación con el conjunto de la obra de Kant.

Settembrini/Cassirer: - “Si se considera el conjunto de la obra de Kant [por ejemplo], se dejan traslucir grandes problemas. Uno de estos problemas es el de la libertad, que para mí siempre ha sido el problema central de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Kant dice que esta pregunta no se deja concebir. (...) Pero me gustaría contrarrestar esto con la propia ética kantiana: el imperativo categórico debe ser tal que la ley propuesta no valga sólo para los hombres, sino para todos los seres racionales en general. Aquí es donde aparece ese noble tránsito. (...) Lo ético en cuanto tal conduce más allá de mundo de los fenómenos. (...) Se trata del tránsito al *mundus intelligibilis*” (DVAc 78). Es cierto que “el hombre no puede saltar desde su finitud hacia su infinitud extensa en sentido realista. Pero él puede y ha de acometer la *metábasis* que, desde la inmediatez de su existencia, le conduce hacia la región de la pura forma (...) El auténtico reino de los espíritus es precisamente el mundo espiritual creado por el hombre mismo. Que haya podido crear semejante mundo es el sello de su infinitud” (DVAc 90).

Nuevamente el tránsito de la analítica a la dialéctica en la *Crítica de la Razón Pura* debe completarse con la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio*. Pero en este “reconocimiento” de Cassirer de la posibilidad de reconducir los análisis heideggerianos a la filosofía de las formas simbólicas resulta preciso destacar un aspecto central: si la ontología de Heidegger en su descripción de los fundamentos de la existencia humana da cuenta del *terminus a quo* de la personalidad, ¿no puede ser pensada aquella, entonces, como una

peculiar comprensión del pensamiento “mítico”, en tanto configuración primitiva de la conciencia práctica, en el mundo moderno? Ello no sólo apunta a los análisis del *Dasein* en la cotidianidad sino también a los propios fundamentos del *Dasein* y por ende al carácter metodológico de la fenomenología heideggeriana: ¿no representa la “facticidad” del *Dasein* el punto de partida (*terminus a quo*) de la personalidad?; ¿no puede homologarse la “hermenéutica de la facticidad” con una comprensión parcial, o todavía impropia,<sup>361</sup> del “pensamiento mítico” moderno<sup>362</sup>? Contra toda posible identificación entre el pensamiento primitivo y la “facticidad” del *Dasein* se pronuncia Heidegger en el §11 de su obra *El ser y el tiempo*, al intentar deslindar la analítica existencial de los estudios referentes a la “conciencia mítica” (Gordon 2005: 147).

Settembrini/Cassirer: - Así como el “pensamiento mítico” es una posibilidad inherente a las diferentes formas simbólicas representando, no obstante, el *terminus a quo* del desenvolvimiento de la conciencia general, del mismo modo “el mundo humano y, por ende, la esencia del hombre, tienen sin duda su punto de partida (*terminus a quo*), su fundamento original, (...) en la existencia cotidiana, pero que no alcanzan su meta (*terminus ad quem*) sino en el reino autónomo y libre del espíritu, único ámbito en donde pueden desplegar su auténtico sentido” (DVRc 71-72).

Chauchat/Naptha/Heidegger: -“Ha hecho E. Cassirer del ‘ser ahí’ mítico el tema de una exégesis filosófica (...) subsiste la cuestión de si los fundamentos de la exégesis son suficientes para ‘ver a través’ de ellos” (ST §11 63-64). Es preciso destacar que “la exégesis del ‘ser ahí’ en su cotidianidad no se identifica con la descripción de una fase primitiva del ‘ser ahí’, cuya noción pueda procurar empíricamente la antropología. *Cotidianidad no es lo mismo que primitividad*. La cotidianidad es un modo de ser del ‘ser ahí’ también cuando y justo cuando el ‘ser ahí’ se mueve dentro de una cultura altamente desarrollada y diferenciada. (...) El orientarse el análisis del ‘ser ahí’ por la ‘vida de los pueblos primitivos’ puede tener positiva significación metódica en cuanto que los ‘fenómenos primitivos’ están frecuentemente menos complicados y encubiertos por obra de una ya amplia auto-interpretación del respectivos ‘ser ahí’ (...) Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve (...) dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano ‘ser ahí’ en general (...) Como las ciencias positivas ni *pueden* ni deben aguardar el trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como un ‘progreso’,

---

<sup>361</sup> En el coloquio final en Davos, Cassirer apunta críticamente contra el método heideggeriano al sostener: “El ser de la vieja metafísica deja de ser [en Kant], por utilizar mi terminología, el ser de una sustancia, para convertirse en el ser que procede de una pluralidad de determinaciones y significados funcionales. Me parece que aquí se cifra la diferencia sustancial de mi posición frente a la de Heidegger” (DVAc 100). En otras palabras, Cassirer sugiere el carácter “pre-crítico” de la ontología existencial.

<sup>362</sup> Esta posibilidad interpretativa de Cassirer debe insertarse, no obstante, en el marco de su genealogía odiseica de la conciencia práctica y del “retorno del mito” desarrollados en el capítulo previo.

sino como una ‘reiteración’ y depuración de lo descubierto *ónticamente* por la que quepa ‘ver a través’ ontológicamente” (ST §11, 63)<sup>363</sup>.

Por lo pronto, recuerdo que el propio Cassirer aludió oportunamente en su segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas* al horizonte fenomenológico abierto por Husserl, y hace unos años en diciembre de 1923 en una conferencia en la Sección Hamburguesa de la Sociedad Kantiana, sobre *Problemas y métodos de la investigación fenomenológica*, “puso ya de manifiesto un acuerdo de la necesidad de una analítica existencial” (ST §11, 64).

El debate entre Cassirer y Heidegger en Davos puede extenderse, de este modo, a su disputa en torno a la denominada “conciencia mítica”. Tras la publicación del segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, dedicada al pensamiento mítico, los análisis de Cassirer fueron motivo de consideraciones críticas por parte de Heidegger. Éstas son expuestas principalmente en su obra *El ser y el tiempo* de 1927, en el Apéndice a *Kant y el problema de la metafísica* titulado “Das mythische Denken” de 1928<sup>364</sup>, y en su *Introducción a la filosofía*, que recogiera los cursos en la Universidad de Friburgo del semestre de 1928-1929 (Barash 2008a: 122-123). Mientras que Cassirer deja entrever un cierto vínculo entre la ontología del *Dasein* y las formas “míticas” de experiencia, Heidegger por su parte acusa a Cassirer de permanecer en una comprensión impropia de la “personalidad” que impregna su acercamiento al “mundo mítico”. La filosofía de Cassirer permanece, desde esta última perspectiva, como una filosofía de las “visiones del mundo” (*Weltbild*) moderna (Barash 2008a: 116-117), como un acceso óntico a los fundamentos de la subjetividad que le impide acceder a la estructura ontológica desembozada por la filosofía existencial. La asunción de una “conciencia general” por parte de Cassirer, bajo el legado neo-kantiano, tras los diversos modos simbólicos de la constitución de la experiencia, se mantiene para Heidegger en una comprensión vulgar del ser y el tiempo (Barash 2008a: 119, 122)<sup>365</sup>: “La interpretación esencial del mito como posibilidad de la existencia humana permanece arbitraria y sin orientación mientras no se fundamente sobre una ontología radical de la existencia, [comprendida] a la luz del problema del ser en general”<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> Énfasis del autor.

<sup>364</sup> La reseña de Heidegger al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer aparece en 1928 bajo el título “Das mythische Denken”, en *Deutsche Literaturzeitung* 5, columnas 1000-1012.

<sup>365</sup> En su encuentro con Cassirer en Davos, Heidegger apunta críticamente contra la inadecuada interpretación del mito como expresión de una determinada “actitud de conciencia” (Barash 2008a: 131).

<sup>366</sup> “L’interprétation essentielle du mythe comme possibilité de l’existence humaine reste aléatoire et errante tant qu’elle ne peut se fonder sur une ontologie radical de l’existence, à la lumière du problème de l’être en général” (REC 95; Barash 2008a: 123).

La estrategia heideggeriana invierte en espejo el gesto de “reconocimiento” de Cassirer: la interpretación óptica de la filosofía de las formas simbólicas respecto del “mundo mítico” debe reconducirse a la ontología existencial del *Dasein* y sus “modos de ser” en el mundo (Barash 2008a: 125; IF §41, 380; REC 97)<sup>367</sup>. En su encuentro con Cassirer en Davos, Heidegger denuncia la distinción cassireriana entre los conceptos de *terminus a quo* y *terminus ad quem*, al preguntarse: “¿Es tan sólo una manera heurística de plantear la cuestión o atañe a la esencia de la filosofía misma el que tenga un *terminus a quo* que haya que ser problematizado y tenga un *terminus ad quem* que deba guardar alguna correlación con el *terminus a quo*?” (DVAh 93).

J. Barash advierte en el rechazo heideggeriano al “reconocimiento” de Cassirer, como en el intento de este último de escapar de la “atmósfera heideggeriana”, la mutua incompatibilidad de sus presuposiciones concernientes a la historicidad humana (Barash 2008a: 125). Frente a la metanarrativa palingenésica de Cassirer y su odisea neo-kantiano-hegeliana de la conciencia práctica, que guiara en el capítulo previo su análisis de la progresión y retorno del pensamiento mítico, Heidegger se centra por el contrario en el proceso de “conversión” ontológica universal que oscila entre dos modos de “ser en el mundo”, identificados con dos posibilidades de la existencia, el de la propiedad y el de la impropiedad.<sup>368</sup> Del mismo modo, el problema de la esencia de la “personalidad práctica” se define por fuera del marco de análisis de la conciencia simbólica y la distinción entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, mediante la comprensión de la finitud del ser moral y “la función interna de la ley misma para el *Dasein*” (DVAh 82), esto es, de la legalidad como un “elemento constitutivo del *Dasein* y de la personalidad” (DVAh 82).

## 5. Levinas y el ‘misticismo’ de la fenomenología

Con el trasfondo de la querrela abierta entre las “filosofías de la libertad y la autonomía” y las “variantes historicistas y las denominadas filosofías de la vida” (Dreizik 2014: 91), el *ontologismo* heideggeriano y su crítica al idealismo occidental fue pronto acusado de

---

<sup>367</sup> En el mismo sentido, Heidegger señala en su reseña al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* la falta de esclarecimiento por parte de Cassirer de los fundamentos de la “imaginación” mítica (REC 98-99), lo que reenvía a su interpretación *ontológica* de la imaginación trascendental kantiana en *Kant y el problema de la metafísica*.

<sup>368</sup> Mientras el principio de conmensurabilidad del “pensamiento mítico” en Cassirer se alcanza en virtud de su inclusión en la conciencia general, en el marco de las formas simbólicas descritas por la filosofía de la cultura, el principio de conmensurabilidad en Heidegger implica la subsunción de toda “diferencia cultural” en la universalidad del *Dasein* y sus “modos de ser” en el mundo, a partir de la “hermenéutica de la facticidad” y su análisis del “ser en general” (Barash 2008a: 117, 124). El primer paso para el desconocimiento de la “diferencia cultural” es paradójicamente el del reconocimiento del carácter existencial *incomensurable* del “modo de ser” mítico a través de la explicación científica y el subsecuente interés privilegiado de la “analítica del *Dasein*”, medio a través del cual puede interpretarse en última instancia el denominado “pensamiento mítico”: “La existencia mítica no tiene ciencia alguna, pero no porque los hombres fueran tan ‘cortos’ o tontos que no fueran capaces de tenerla, sino porque la forma de ser-en-el-mundo que la ciencia implica, no es posible de ninguna manera en la existencia mítica” (IF §41, 381).

promover cierta tendencia mística o irracionalista. En “Friburgo, Husserl y la fenomenología” (1931) Levinas sostiene que la fenomenología en su búsqueda de una unión “para la vida”, en su reconducción del fenómeno a la vida consciente de la “existencia concreta”, en su análisis de la “existencia humana efectiva”, no implica ningún *misticismo de lo concreto* (FHF 90-91). El punto de discusión se concentra entonces en la comprensión de la trascendencia del hombre respecto de sí mismo, de aquello supremamente “concreto” que los fenomenólogos llaman la intencionalidad (FHF 94). Esta trascendencia del hombre “remachada” al mundo, cuya especificidad de acceso a través del “sentimiento” constituye su “inherencia al mundo”, en el que la “angustia” aparece como una intención privilegiada y una “actitud soberanamente metafísica” (FHF 94-95), y donde la presencia en el espacio se ve determinada por un complejo de intenciones que lo aferran a una “atmósfera” práctico-concreta (FHF 94-95), no puede sino recordar algunas notas distintivas del denominado “pensamiento mítico” analizado en el capítulo previo.<sup>369</sup>

Pero la recuperación de la “vida concreta” del hombre por parte de la fenomenología, afirma Levinas, no resulta incompatible con una aproximación científica a los fundamentos del fenómeno, tampoco deriva en un desprecio de las ciencias del “pensamiento puro”, ni implica asimismo un abandono a especulaciones azarosas o místicas (FHF 97). El objetivo del método fenomenológico, por el contrario, es “destruir ese mundo falseado y empobrecido por las tendencias naturalistas de nuestro tiempo, las cuales tienen ciertamente sus derechos, pero también sus límites” (FHF 97). Sin embargo, la pregunta por el ideal o la “atmósfera” en que hunde sus raíces la fenomenología, en su particular reivindicación de la “vida concreta”, no deja de despertar la sospecha de un vínculo o parentesco con las tendencias *vitalistas* que, desde fines del siglo diecinueve, se alzan contra el “positivismo” y su “empobrecimiento” de la experiencia humana en nombre de una nueva comprensión de lo “espiritual”.<sup>370</sup> La descripción levinasiana del método fenomenológico se halla tensionada por una ambigua valencia o significación: los fenomenólogos buscan cumplir el sueño de Husserl de una filosofía *científica* a través de una embriaguez de trabajo mezclada con el gozo y el entusiasmo; filosofía que se presenta antes que como una nueva teoría, como un nuevo ideal de vida, casi una nueva *religión* a la que los mejores espíritus se ven atraídos o caen *fascinados* (FHF 98-100).

En su reseña crítica a “Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem” de H. E. Eisenhuth (1931-1932), y en el marco de una consideración del problema de *lo irracional* y la

---

<sup>369</sup> Se hace referencia especialmente a los análisis de la “conciencia mítica” o del “pensamiento primitivo” de Cassirer y Blondel que fueran objeto de estudio en el capítulo previo. En “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, Levinas intenta alejar toda acusación de “misticismo vitalista” (o *misticismo de lo concreto*) contra la labor fenomenológica, al distinguir la “nueva religión” de los fenomenólogos de aquellos falsos profetas como Spengler (FHF 99).

<sup>370</sup> La remisión levinasiana a la lucha de la fenomenología contra las tendencias “naturalistas”, tal como es expuesta en el artículo de referencia, parece reproducir el complejo identificador heideggeriano que aglutina indistintamente tanto al positivismo anti-metafísico decimonónico, como también a todas aquellas tradiciones que más tarde en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” Levinas reúne bajo la “comprensión cartesiano-neokantiana de lo espiritual”.

religión por parte de este autor heideggeriano, Levinas define sucintamente el nuevo ideal de “auto-nomía” o “retorno a sí” del maestro de Friburgo: esta nueva orientación convoca a un abandono del plan de la “conciencia” propio de las “teorías del conocimiento”, su oposición entre sujeto y objeto y su ideal de “conocimiento” (*connaissance*) de sí, para remontarse a la “comprensión” (*compréhension*) de uno mismo en tanto “cuidado” (*souci*) de la propia existencia finita, abandonada y librada a la muerte, lo cual no es una visión contemplativa (RHEE 385). Frente al sujeto “flotante” (*flottant*) de la filosofía tradicional, esto es, la conciencia pura de los “filósofos trascendentales”, Levinas reivindica el sentido ontológico del *drama* de la existencia en el que la muerte devuelve al sujeto a sí mismo, hace de él un “yo” (*moi*) (RHEE 385). Esta nueva concepción ontológica escapa y supera la oposición entre racionalismo e irracionalismo, oposición que sólo cobra sentido en el plan de la “conciencia”, por un “retorno a la existencia”, dotando de una nueva orientación al problema de la “religión” (RHEE 386). La fenomenología alemana y especialmente la “hermenéutica existencial” de Heidegger en tanto nuevo ideal de vida, casi una nueva *religión* (FHF 98), se ubica más allá de la distinción entre racionalismo e irracionalismo, su “modo de comprensión” de lo *espiritual* convoca a una revisión de estas categorías tradicionales.

Aún en 1933 el filósofo francés parece enfrentar los cargos contra la fenomenología y su nuevo modo de “comprensión de la espiritualidad”. La defensa de esta nueva orientación filosófica se trasluce en las reseñas críticas sobre la “Filosofía alemana” en el tomo CXVI de la *Revue philosophique* de 1933, a cargo de A. Koyré y Levinas.<sup>371</sup> En la reseña a *Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen* de Hans Driesch, se examina el “grito de alarma” lanzado por este último contra el predominio del “vitalismo” en Alemania:

La filosofía alemana, dice el autor, atraviesa una crisis peligrosa, porque “nosotros vivimos en un tiempo donde el interés por la filosofía se ha intensificado y donde el espíritu de esfuerzo filosófico minucioso ha disminuido”. El peligro se agrava por el hecho que una mística de lo irracional domina toda la producción filosófica alemana, dice Driesch, ese vitalista que ha hecho tanto por el vitalismo en Alemania.<sup>372</sup>

---

<sup>371</sup> En el Índice de contenidos del tomo CXVI de la *Revue Philosophique* (julio a diciembre de 1933), se anuncian las reseñas críticas sobre la “Filosofía alemana” por parte de Alexandre Koyré/Emmanuel Levinas. Las tres primeras reseñas van seguidas por la firma de Koyré, mientras que las tres últimas carecen de firma. Siguiendo la especificación del índice se pueden atribuir dichas reseñas a Levinas o al menos presumir su colaboración. Se puede aducir asimismo que los análisis que figuran en estas reseñas no son incompatibles con las propias reflexiones de Levinas de aquellos años. Entre dichas reseñas se encuentran la dedicada a *Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen* de Hans Driesch y a *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. (Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee)* de Rudolf Zoher.

<sup>372</sup> “La philosophie allemande, dit l’auteur, traverse une crise dangereuse, car ‘nous vivons dans un temps où l’interêt pour la philosophie s’est accru et où l’esprit de l’effort philosophique consciencieux a baissé’. Le danger s’aggrave du fait qu’un mystique de l’irrationnel domine toute la production philosophique allemande, dit Driesch, ce vitaliste qui a tant fait pour le vitalisme en Allemagne” (RHD 290).



El propio Driesch asume su responsabilidad frente al avance de esta “mística de lo irracional” en la filosofía alemana, a través del mensaje de su obra: “Quiere poner en guardia. Reconocer la existencia de los fenómenos que desbordan la razón, no es renunciar a conocer su legalidad con claridad y distinción”<sup>373</sup>. Si bien el pensador alemán apunta contra Scheler, Litt y Spranger, la reseña advierte que la imputación de Driesch se dirige de manera implícita, no obstante, contra la fenomenología alemana, en particular, contra el método fenomenológico de Heidegger. El llamado de Driesch a la prudencia y la razón (RHD 290) se anuncia como una reivindicación del “derecho de la razón cartesiana en la esfera de lo irracional”<sup>374</sup>, una reflexión sobre la filosofía alemana que no deja de tener a los ojos del autor de la reseña cierto carácter perturbador<sup>375</sup>: [Driesch afirma que] “‘Todo vuelve en el fondo a una glorificación de las pasiones. Se ha dado rienda suelta a sí mismo y quisiera ver desbordarse todo para no permanecer en un *espléndido aislamiento*; entonces se transforma el estallido de las pasiones en una filosofía desbordada en la cual la sabiduría se fue verdaderamente al diablo’”<sup>376</sup>.

El autor de la reseña, sin embargo, acusa a Driesch de desconocer el auténtico mensaje de la fenomenología, la recuperación de la “complejidad multicolor de la existencia concreta de la persona humana comprometida en la historia y en el drama del tiempo”<sup>377</sup>. Estas palabras pueden remitir así a los análisis levinasianos que dos años antes hiciera a propósito del método fenomenológico en “Friburgo, Husserl y la fenomenología”. La búsqueda de la filosofía alemana de la “existencia concreta de la vida humana” no sólo resulta “muy nuevo y muy legítimo, sino también muy importante si se la pone, como Heidegger, al servicio de la ontología”<sup>378</sup>.

Por otro lado, la reseña a la obra de Rudolf Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. (Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee)*, releva la crítica del pensador alemán al “ontologismo” (*ontologisme*) de Schuppe y Husserl. Para Zocher, la concepción de la intencionalidad de la conciencia defendida por ambos pensadores reposa sobre una idea de “inmanencia” pre-crítica (RRZ 293). Bajo el legado kantiano y neo-kantiano, el autor defiende una convicción central: “La convicción de que el ser tiene sus condiciones

---

<sup>373</sup> “Il veut mettre en garde. Reconnaître l’existence des phénomènes qui débordent la raison, ce n’est pas renoncer à en connaître la légalité avec clarté et distinction” (RHD 290)

<sup>374</sup> “Le droit de la raison cartésienne dans la sphère de l’irrationnel” (RHD 290)

<sup>375</sup> “Et il y a quelque chose de troublant dans cette réflexion sur la philosophie allemande” (RHD 290).

<sup>376</sup> “‘Tout revient au fond à une glorification des passions. On est déchaîné soi-même et l’on voudrait tout voir se déchaîner pour ne pas rester dans une *splendid isolation*; alors on transforme le déchaînement des passions en une philosophie déchaînée dont la Sophia s’en alla véritablement au diable’” (RHD 290).

<sup>377</sup> “complexité multicolore de l’existence concrète de la personne humaine engagée dans l’histoire et le drame du temps” (RHD 291).

<sup>378</sup> “très nouvelle et très légitime, mais aussi très importante si on la met, comme Heidegger, au service de l’ontologie” (RHD 291).

que *no son del ser*. El fundamento del ser no es él mismo una existencia<sup>379</sup>. Zocher distingue así la esfera de lo real y la de lo irreal que funda a la primera. El autor se opone a la tesis de que la conciencia es la base del ser pues esta tesis no penetra los fundamentos ontológicos de la conciencia misma. Aún más, esta concepción adscrita por Zocher a Schuppe y Husserl, no lograría liberarse a pesar de sus esfuerzos (en especial del segundo) de una idea de conciencia confundida todavía con el ser. Empero, la crítica de Zocher al “ontologismo” de Husserl apunta sobre todo a la reversión ontológica husserliana del idealismo trascendental, ya que la idea crítica de la conciencia degenera según él en un concepto específicamente ontológico: “La idea trascendental de la inmanencia está ciertamente contenida allí, pero es puesta bajo la modificación de un ontologismo intuicionista y constituye su destrucción”<sup>380</sup>. Zocher revela el conflicto oculto entre dos concepciones en pugna: por una parte la concepción de la inmanencia como ser y la filosofía como ontología, y, por otro lado, la inmanencia como fundamento irreal de todo ser y la filosofía como disciplina trascendental. El autor alemán advierte este conflicto subyacente a la obra husserliana y, al mismo tiempo, reconoce en ella la progresiva sumisión de la segunda concepción a la primera (RRZ 294).

La remisión a la disputa en torno al problema de la “inmanencia” y la “conciencia” trae nuevamente a escena la pugna entre el neokantismo y la ontología existencial que hallaba en 1929 su máxima expresión simbólica en el encuentro en Davos entre Heidegger y Cassirer. En defensa de la fenomenología, el autor de la reseña traza el decurso y continuidad entre la filosofía de Husserl y la de Heidegger, como expresión de una profundización de la concepción trascendental y no, por el contrario, como una antinomia. Así la tendencia “ontologista” de Husserl sólo sería la expresión de este sentimiento de la filosofía moderna respecto del valor y peso de la propia existencia del hombre. La doctrina trascendental impediría concebir la existencia concreta bajo la forma de una cosa, permitiendo respetar la especificidad de la existencia y ver en ella, en algún sentido, lo “irreal”. De este modo, la filosofía husserliana representaría una síntesis del ontologismo y los aspectos más profundos de la filosofía trascendental. El autor de la reseña concluye: “Una filosofía alemana- nacida en gran parte de Husserl, la más influyente de nuestro tiempo y que Zocher ni siquiera cita- la de Heidegger, preconiza precisamente este nuevo ontologismo”<sup>381</sup>.

La presunta incompatibilidad entre el método trascendental y la ontología existencial halla su resolución en el “ontologismo” heideggeriano, que alcanza el corazón o fondo de la filosofía trascendental al superar la “reificación” de la conciencia en la inmanencia sustancial o “cosificación”: “Heidegger, preconiza precisamente este nuevo ontologismo que engloba todo aquello que hay de más profundo en la filosofía trascendental y que lucha, también, contra la

---

<sup>379</sup> “la conviction que l’être a des conditions qui ne sont pas de l’être. Le fondement de l’être n’est pas lui-même une existence” (RRZ 293).

<sup>380</sup> “L’idée transcendente de l’immanence y est certes contenue, mais elle est posée sous la modification d’un ontologisme intuitioniste de haute puissance et qui en constitue la destruction” (RRZ 293).

<sup>381</sup> “Un philosophie allemande- née en grande partie de Husserl, la plus influente de notre temps et que Zocher ne cite même pas, celle de Heidegger, préconise précisément ce nouvel ontologisme” (RRZ 294).

reificación de la conciencia sin dejar de ser por ello eminentemente ontológica<sup>382</sup>. La reseña refuerza así el gesto de “reconocimiento” heideggeriano respecto de la filosofía trascendental, esto es, su subsunción o “conversión” a la ontología existencial. En el párrafo final de dicha reseña, el autor tiende su mano no obstante al neokantismo en el umbral de su ocaso: “a pesar del eclipse que en este momento el movimiento fenomenológico hace sufrir al neokantismo, el neokantismo constituye todavía un alimento intelectual incluso para jóvenes pensadores”<sup>383</sup>.

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933) y en el marco de su análisis de la comprensión de la espiritualidad en la cultura alemana, Levinas destaca la diversas manifestaciones de las llamadas “filosofías de la vida” que se multiplicaron en Alemania en el cambio de siglo: Nietzsche, Simmel, Dilthey, Scheler y, finalmente, la “filosofía existencial” de Heidegger (CEAFe 58). El filósofo francés destaca la importancia de la nueva orientación heideggeriana que ejerce en aquella época, según sus palabras, “una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria” (CEAFe 58), y que al hablar de la “realidad espiritual” ya no remite a la “conciencia” sino a la “existencia”, tratando de resaltar el carácter concreto y dramático del alma (CEAFe 58). Pero inmediatamente, Levinas no puede desatender las resonancias políticas de los postulados “vitalistas” en la Alemania de entreguerras:

Es inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de la espiritualidad. No se fían de la razón, porque contradice su propia vitalidad; no obedecen a la razón que dice ‘sí’, cuando toda su existencia grita ‘no’ (...) creen que la verdad no es una contemplación objetiva de ideas eternas, sino el horrendo grito de una existencia que lucha por ella misma. Es fácil perderse, desequilibrarse cuando uno cree estar oyendo una voz mística en las profundidades de su alma. (CEAFee: 59)<sup>384</sup>

Sin embargo, en el umbral del ascenso del nazismo en Alemania, Levinas pide no confundir aquella filosofía con su recepción política por parte de los partidos extremistas. Para el filósofo francés, ello no es más que “una desviación del ideal alemán” (CEAFe 59) o, en todo caso, una degeneración hacia formas cómicas o peligrosas respecto de una concepción considerada noble (CEAFe 64). En 1933, no obstante, la toma del poder por parte del “hitlerismo” y la

---

<sup>382</sup> “Heidegger, préconise précisément ce nouvel ontologisme qui englobe tout ce qu’il y a de plus profond dans la philosophie transcendente et qui lutte, lui aussi, contre la réification de la conscience, sans cesser pour cela d’être éminemment ontologique” (RRZ 294-295).

<sup>383</sup> “malgré l’éclipse que fait subir en ce moment au néo-kantisme le mouvement phénoménologique, le néo-kantisme constitue une nourriture intellectuelle même pour des jeunes penseurs” (RRZ 295).

<sup>384</sup> “Il est difficile de ne pas remarquer que les partis politiques extrémistes, puissants en Allemagne aujourd’hui, sont fascinés par cette notion de spiritualité. Il ne se fient pas à la raison, car elle s’oppose à leur vitalité; ils n’écourent pas la raison qui dit ‘oui’ au moment où toute leur existence dit ‘non’ (...) croient que la douleur et que la vérité ne sort pas de l’observation impartiale des idées éternelles, mais qu’elle est un cri effrayant de l’existence en lutte pour sa survie. Il est facile de s’oublier soi-même et de perdre l’équilibre en imaginant entendre la voix mystique du fond de son âme” (CEAF 132).

adhesión al nuevo régimen de aquel que fuera considerado por Levinas como el discípulo más original de Husserl y cuyo nombre es la gloria de Alemania, Martin Heidegger (FHF 100), deviene un auténtico “revés amoroso” que pone en duda la cautela levinasiana de separar la filosofía existencial heideggeriana de sus “desviaciones políticas”.

## 6. El ‘retorno a sí’ y el mensaje de salvación en el *Discurso del Rectorado*

“Naptha era tan revolucionario como Settembrini, aunque lo era en un sentido conservador. Era, pues, un revolucionario del pensamiento conservador” (Mann 2006: 668).

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger analiza y reconduce la filosofía trascendental kantiana a la ontología fundamental. A través de su análisis de la imaginación productiva en la *Crítica de la Razón Pura* revela el fundamento ontológico-existencial de la “personalidad”: la razón pura finita o, en términos de la nueva orientación filosófica, el *Dasein*. Este nuevo fundamento se halla incluso, según la perspectiva heideggeriana, en la base de la denominada “razón práctica”. En la determinación de la ley o mandato del *Dasein* “práctico” se desemboza el nuevo ideal de “autonomía”: “En el respeto a la ley, yo me someto a ella” (KPM 136), pero siendo la ley dada por la razón a sí misma, se puede decir entonces que me someto a mí mismo, es decir, “el respeto por la ley es respeto a uno mismo” (KPM 136). El sentimiento del “respeto” define el carácter peculiar del movimiento auto-reflexivo del *Dasein* respecto de la ley moral: existe una “receptividad” de la ley moral en el respeto, “lo que hace posible el recibir esta ley como una ley moral” (KPM 134), pero hay que entender la expresión “sentimiento de respeto” en un sentido ontológico-metafísico, “el respeto como un ‘sentimiento moral’ y el ‘sentimiento de mi existencia’” (KPM 136).

Dos años antes, en *El ser y el tiempo*, el estudio de la estructura de la “razón pura finita” del sujeto práctico, esto es, la analítica del *Dasein*, se enmarca en una particular metanarrativa palingenésica que va desde su reflexión sobre la sociedad del “uno” o “sociedad caída”, al “llamado” o “voz de la conciencia” que saca al *Dasein* del “estado de caído” dejándolo en libertad para empuñar su propia existencia. La “conciencia moral” (*Gewissen*) oscila entre la impropiedad del existente humano absorbido en la “cotidianeidad”, el “modo de ser ‘impropio’, desarraigado y carente de fundamento” (Rossi 2004: 144), y su “despertar” al “sí mismo” propio en el “estado de resuelto”. A través del “temple de ánimo” fundamental de la “angustia” se le revelan entonces al *Dasein* sus propias posibilidades, entre las cuales el “ser para la muerte” señala su fin más propio, esto es, su posibilidad o “destino” señalado. En el “precurso de la muerte” el *Dasein* alcanza su “resolución” o “estado de resuelto” y, con ello, su liberación de la “sociedad caída” del “uno”.

En el párrafo §26 de *El ser y el tiempo* este modo de ser “auténtico” del existente humano se vincula asimismo con un modo positivo del “procurar por”, esto es, un modo de “ser-con” auténtico: el “procurar por anticipativo-liberador”. Por su parte, en el párrafo 74 Heidegger se refiere a la posibilidad del acontecer histórico del “gestarse-con” de un pueblo, del “ser-con” propio de la “generación” (ST §74, 147.) No obstante, las referencias imprecisas en su

obra de 1927 a la “comunidad auténtica” o “estado de resuelto” político-histórico, como también su particular reversión del ideal de “autonomía” en el movimiento auto-reflexivo de carácter ontológico-afectivo-comprensivo del “ser-se” del *Dasein*, en su apertura al mandato moral o legalidad inmanente del sí-mismo práctico, alcanzarán su determinación más precisa en su discurso de asunción al Rectorado de la Universidad de Friburgo de 1933.<sup>385</sup>

El 27 de mayo de 1933 Heidegger asume su cargo como rector poco después de la fecha de toma de poder por el nacionalsocialismo, pronunciando su famoso discurso *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (La autoafirmación de la Universidad alemana)*<sup>386</sup> (Rodríguez 1989: XIII). En él pone especial énfasis en el problema de la “autonomía” de la Universidad en el seno de la “comunidad” alemana. Este ideal de autonomía es pensado como el “llamado” a un “retorno a sí mismo” del *Dasein*, a su “lejano inicio”, en tanto práctica comunitaria autorreflexiva (de la Universidad y de la nación) que supone, sin embargo, una *poiesis* de “autoafirmación”. Ahora bien, la particular recepción heideggeriana del aforismo griego “Conócete a ti mismo” se halla subtendida por una pugna filosófico-política con el neokantismo, que fuera su principal contendiente en el encuentro en Davos con Cassirer.

Heidegger exhorta a los estudiantes alemanes a situarse de nuevo bajo el influjo del *inicio* de su existencia histórico-espiritual, en el surgimiento (*Aufbruch*) de la filosofía griega (DR 9). Sin embargo, apunta pronto contra la presunta actitud “teórica” atribuida a la orientación fundamental del pensamiento griego: para ellos, sostiene Heidegger, “la ciencia no es un ‘bien cultural’, sino el centro que determina desde lo *más profundo* toda su existencia como pueblo y como Estado” (DR 10)<sup>387</sup>. Este “lejano mandato del inicio” no deriva, según el pensador alemán, en “la tranquila comodidad de una ocupación sin riesgo en el fomento del mero progreso del conocimiento” (DR 11). Tras sus palabras se advierte el retorno de la amonestación al “intelectualismo” propio de la “actitud teórica” que sirviera como *topos* crítico contra la fenomenología husserliana y, más enfáticamente, contra la “filosofía de las

---

<sup>385</sup> Ramón Rodríguez sostiene que en las obras de Heidegger previas a 1933 o en sus cursos y seminarios no hay huellas de ninguna toma de posición o consideraciones generales sobre temas políticos relativos a la situación social de Europa o Alemania y que sólo a partir del *Discurso del rectorado* su discurso toma una proyección política y social (Rodríguez 1989: XXIII, XXX). Pero si los análisis ontológicos de Heidegger pueden disuadir de toda referencia histórico-política específica, no ha sido sino en virtud de una particular traducción de sus posicionamientos a ciertos patrones del lenguaje universitario y fenomenológico alemán, que sirvió para “hacer resonar” sus significados sin mentarlos de modo explícito. Así en *La ontología política de Martin Heidegger*, P. Bourdieu analiza el particular trabajo de censura y formalización del lenguaje “revolucionario conservador” alemán para su adaptación al campo de producción universitario y, especialmente, al discurso filosófico por parte de Heidegger en *El ser y el tiempo* (Bourdieu 1991). Esta perspectiva se adapta unos años más tarde a las contingencias de la toma del poder nacionalsocialista y en el marco de los nuevos objetivos de la filosofía heideggeriana: “la *metafísica de la existencia* tiene que ahondarse y ampliarse en una *metapolítica ‘del’ pueblo histórico*” (RFIII §54, 104).

<sup>386</sup> En adelante me referiré a él como el *Discurso del rectorado*.

<sup>387</sup> Énfasis del autor.

formas simbólicas” de Cassirer. El “conócete a ti mismo” como base de la trascendencia autorreflexiva de la filosofía no supone, según dicha perspectiva, un mero “conocimiento óntico” del hombre sino una “revelación ontológica” de la esencia del *Dasein* práctico, de su ley o mandato interno, identificada en el *Discurso del rectorado* con la “existencia espiritual como pueblo” (DR 11).

Esta “comprensión de la espiritualidad” se opone, según Heidegger, a toda “ciencia de la cultura”: “el *mundo espiritual* de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables” (DR 12-13). La comprensión del “mundo espiritual” de un pueblo, en tanto darse a sí mismo la ley como suprema libertad, prosigue el autor, supone en primer término la vinculación y obligación de *participación* o “arraigo”, de “entrega” o “disposición”, de determinación y vinculación a la “misión espiritual” [*Auftrag*] de la “comunidad nacional”, del “pueblo” [*Volk*] (DR 14). La convocatoria heideggeriana a la autoafirmación de la universidad alemana, bajo el inicio auténtico de la ciencia en la filosofía griega, deriva finalmente en un “llamado” a plegarse o, más precisamente, a permanecer “poseídos por *las mismas* últimas necesidades y apremios de la existencia del pueblo y del Estado” (DR 16) alemán.<sup>388</sup>

[Ingresan a escena un grupo de jóvenes marchando. Se colocan frente a Naptha/ Chauchat/ Heidegger. Éste dará su discurso en un tono “intempestivo” y “autoritario”.<sup>389</sup> Los jóvenes comenzarán a marchar en círculo alrededor de su maestro.

Tras el pensador alemán se ilumina una pizarra con la siguiente inscripción:

“El *objetivo auténtico aunque más lejano*: la grandeza histórica del pueblo en la consecución y configuración de los poderes del ser.

El *objetivo próximo*: que el pueblo *se recobre* desde su arraigamiento y desde la asunción de su misión a través del Estado.

El *objetivo inmediato*: la creación provisional de la comunidad popular como el ‘sí mismo’ del pueblo” (RFIII §74, 114)]

<sup>388</sup> Luis Rossi sostiene que “se trata de un discurso conmemorativo mediante el cual no se celebra simplemente la asunción de un nuevo rector en una institución, sino que el verdadero objeto de la celebración es a *Gleichaltung*, la ‘coordinación’ de la universidad (en este caso la de Friburgo) con el Estado nazi, por tanto, el discurso adquiere por ello mismo un carácter programático, siguiendo la línea ‘la nueva universidad en el nuevo estado’, ya que la Universidad de Friburgo fue una de las primeras en incorporar el *Führerprinzip* a sus estatutos” (Rossi 2004: 139).

<sup>389</sup> Rossi reconoce en el “Discurso rectoral” un carácter marcial y enfático cuyas formulaciones constituyen una suerte de mandatos, a diferencia de sus obras previas como *El ser y el tiempo* o *Kant y el problema de la metafísica*, donde la forma expositiva es más cercana al tratado (Rossi 2004: 141). En sus conversaciones con François Poirié, Levinas afirma: “[Heidegger] Me llegaba al oído oculto por su grandeza. Me parecía muy autoritario, el tener un discurso muy escuchado, saber que siempre será escuchado, no dogmático, es cierto, pero enunciando su verdad de una manera muy fuerte (...) Su voz firme y categórica me recordaba a menudo la de Hitler cuando le escuchaba en la radio” (EC 64).

Naptha/Chauchat/Heidegger: - “La aceptación del rectorado es el compromiso de dirigir *espiritualmente* esta escuela superior. La comunidad de los que siguen, profesores y alumnos, sólo se despierta y fortalece arraigando auténticamente y en común en la esencia de la Universidad alemana. Pero esta esencia sólo alcanza claridad, rango y poder si, ante todo, los propios dirigentes son en todo momento dirigidos; dirigidos por lo inexorable de esa misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia” (DR 7). “¿Queremos la esencia de la Universidad alemana o no la queremos? De nosotros depende si vamos- y hasta qué punto- a esforzarnos o no (...) en la autorreflexión y en la autoafirmación (...) Pero tampoco nadie nos preguntará si queremos o no, cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura” (DR 18).<sup>390</sup>

[Redoble de tambores. Se escucha el sonido de truenos y un murmullo persistente.]

“Conócete a ti mismo” reza la máxima griega. Pero ¿se ha llegado a comprender qué significa este “llamado” a una autorreflexión de sí? No es otra cosa que la mentada reivindicación de la “autonomía”. Sin embargo, atiéndase bien estas palabras: “Autonomía significa: ponernos nosotros mismos la tarea y determinar el camino y el modo de su realización, para ser lo que debemos ser. Pero, ¿sabemos realmente *quiénes somos nosotros*” (DR 8)? “La autonomía sólo se justifica sobre la base de la autorreflexión. Pero la autorreflexión sólo puede acontecer si la Universidad alemana tiene la fuerza de autoafirmarse. ¿La llevaremos a cabo?” (DR 8).

[En tono enfático] ¡Debemos situarnos “de nuevo bajo el influjo del *inicio* de nuestra existencia histórico-espiritual”! (DR 9) “Este inicio es el surgimiento (*Aufbruch*) de la filosofía griega” (DR 9). ¡Pero no significa ello la impotencia de la pura contemplación! (DR 10) La autoafirmación de la ciencia no tenía otro significado para los griegos que la determinación “desde lo más profundo [de] toda su existencia como pueblo y como Estado” (DR 10).

[Dirigiéndose a los jóvenes alemanes] La autorreflexión supone una praxis de autoafirmación: “la voluntad originaria, común, de su esencia” (DR 8), es colocarse bajo el influjo de su “existencia histórico-espiritual” (DR 9) y así “aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán” (DR 8-9). [Breve pausa] Atiéndase bien: “*La masa* no es una comunidad del pueblo” (RFIII § 23, 96). La misión espiritual sólo puede descubrirse si el pueblo se conoce a sí mismo, y el “pueblo alemán (...) se conoce a sí mismo en su Estado” (DR 9). Asumir el riesgo de colocarse bajo el origen

<sup>390</sup> Las palabras de Heidegger adquieren un tono apocalíptico, en el marco de una atmósfera palingenésica o sentimiento de vivir una época de decadencia, impregnada asimismo por un *pathos* de la radicalidad que ve en el nazismo un nuevo comienzo o giro definitivo de la época moderna (Rodríguez 1989: XXXI, XXXVII).

implica, de este modo, obedecer el mandato que mana desde el Estado arraigado auténticamente al espíritu alemán. Este “lejano mandato del inicio” está *ante* nosotros, y está en nosotros mantenernos en el destino alemán con todo apremio (DR 10).

[Golpe de puerta. Silencio] En este mundo *espiritual*, ya no vence “ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, (...) ni una razón universal” (DR 12) sino que domina “el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia” (DR 13). Para el estudiantado alemán implica aceptar la nueva legislación estudiantil<sup>391</sup>, pues en su obediencia se “pone a sí mismo bajo la ley de su esencia”, bajo el influjo de lo que *debe ser*. Este “darse a sí mismo la ley es la suprema libertad” (DR 13-14).

[Señala a los jóvenes que marchan a su alrededor] Ya “el estudiantado alemán está en marcha. Y lo que busca son unos guías, por cuyo medio quiere elevar a verdad fundada y consciente su propia vocación, y así llevarla a la claridad de la palabra que interpreta y realiza, a la obra” (DR 13). Escuchen atentamente: “La primera vinculación es con la comunidad nacional, y obliga a participar, compartiéndolos y coejerciéndolos, en los esfuerzos, anhelos y capacidades de todos los miembros y estamentos de la nación” (DR 14) a través del *servicio del trabajo*; la vinculación “con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, [que] exige la disposición (...) de entregarse hasta el límite” (DR 14) mediante el *servicio de las armas*; y la vinculación “con la misión espiritual del pueblo alemán” (DR 14) merced al servicio del saber. Pues la autoafirmación de la nación alemana, “exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado” (DR 15), así como también promueve una universidad que “acoge, para su educación y disciplina, a los jefes y guardianes del destino del pueblo alemán” (DR 15). [Aplauso de la juventud]

Estos últimos, formados por y para la defensa del espíritu alemán, llegarán a ser “poseídos por *las mismas* últimas necesidades y apremios de la existencia del pueblo y del Estado” (DR 16). Puestos al servicio de la comunidad nacional, “todas las facultades de la voluntad y del pensamiento, todas las fuerzas del corazón y todas las capacidades del cuerpo tienen que desarrollarse *mediante* la lucha, aumentar *en* la lucha y conservarse *como* lucha” (DR 17). Pues “la lucha mantiene abierta la oposición y sólo ella implanta (...) ese fundamental temple de ánimo” (DR 18) que permite una auténtica afirmación de la esencia alemana. Pues, como enseña “la vieja sabiduría griega”: “Todo lo grande está en medio de la tempestad” (DR 19).

---

<sup>391</sup> Afirma R. Rodríguez: “El nuevo derecho estudiantil’ hace referencia a los inicios de la reforma legislativa- comenzada en mayo de 1933 y finalizada en 1935-, por la que, en aplicación del *Führerprinzip*, se unificaban las asociaciones estudiantiles y se sometían a una estricta organización jerárquica” (Rodríguez 1989: 13).



[“¡Revolución y conservación...! Las miradas se fijaban en Peeperkorn” (Mann 2006: 866).]

En el *Discurso del rectorado* Heidegger utiliza parte del instrumental conceptual de *El ser y el tiempo* (Rossi 2004: 138), como así también recupera la interpretación “ontológica” de la trascendencia del sujeto práctico y del ideal de “autonomía”. La pregunta por el mandato o “ley moral” del *Dasein* que en sus escritos previos fuese motivo de consideraciones generales sobre la estructura existencial y los modos de ser del existente humano, o sobre los modos positivos del “procurar por” y el “estado de resuelto” histórico-espiritual, se traduce esta vez en un tratamiento sobre el Estado y la “nación alemana” que articula de manera específica su metanarrativa palingenésica de la “comunidad política”. Las consideraciones sobre la “sociedad del uno” o “cotidianeidad caída”, de la “masa”, apuntan entonces contra la “voluntad de desarraigo” espiritual, un momento crítico que amenaza con llevar “hasta su último término la catástrofe que se ha desencadenado y que puede llevar a Occidente a la ruina”; el “llamado” a la “conciencia moral” auténtica deviene en una convocatoria a la “voluntad de esencia”, al “nuevo inicio”, a la “voluntad de arraigo” en la “esencia del pueblo”; el “ser-sí-mismo” propio del *Dasein* deviene el “ser nosotros mismos” del pueblo alemán, el “‘mandato’ al cual el pueblo alemán, si quiere ser un ‘pueblo histórico’ debe atenerse” (Rossi 2004: 144, 147-148, 150, 156); la “angustia” como temple de ánimo fundamental desemboca en la exaltación de la “lucha”, en una “atmósfera de combate y heroísmo” (Rodríguez 1989: XXXIII); el “destino” señalado del “ser para la muerte”, la resolución y “cualificación” del existente humano a través del “precurar la muerte”, o el “gestarse-con” histórico de la “generación”, se transforma en la “misión histórica” del “poder-ser-sí-mismo” de todo un pueblo que se ve convocado al “dominio” y al “servicio” en forma unida y comunitaria, a través de una compenetración en la “esencia alemana”: resolución colectiva que los alemanes deben adoptar con “dureza” y “valor” como un *factum* (Rossi 2004: 142-143, 147). El discurso heideggeriano deviene entonces en apologética filosófico-política del nuevo régimen nacionalsocialista.<sup>392</sup>

## 7. Levinas y un ‘retorno’ a Davos

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

Tras la asunción de Heidegger como rector en la Universidad de Friburgo y su pronunciamiento en favor de “la interna verdad y la grandeza” del nacionalsocialismo, Levinas se enfrenta con

---

<sup>392</sup> Tal posición se opone ostensiblemente a la perspectiva de Alessandro Dal Lago en *Elogio del pudor*, para quien el *Discurso del rectorado*, si bien atravesado por motivos heterogéneos, expresa “en primer lugar, la apelación a la *preeminencia de la filosofía* respecto de la facticidad, de las circunstancias políticas en las que el discurso se inscribe” (Dal Lago 1991: 128). El único motivo de reproche que puede imputársele a Heidegger, sostiene Dal Lago, es el de haber sucumbido a la “arrogancia filosófica”, pues el pensador alemán habría pretendido convertirse, inspirado por Platón, en filósofo-rey respecto a la *polis* que intenta orientar y guiar, y no, por el contrario, en legitimar filosóficamente o servir de apología del nuevo régimen político (Dal Lago 1991: 113, 118, 130, 138).

un auténtico “revés amoroso” que lo lleva a un replanteamiento de sus propias reflexiones y posicionamiento respecto de la filosofía del pensador alemán. A través de la atmósfera que impregna la ontología heideggeriana, atravesando aquel complejo de intenciones que determinan su convocatoria a una nueva comprensión de la espiritualidad, Levinas indaga los fundamentos de aquel entramado filosófico-político capaz de motivar una “afinidad electiva” entre la nueva ontología y el movimiento nacionalsocialista.

En su reseña crítica “Phénoménologie”, aparecida en la *Revue philosophique* en 1934,<sup>393</sup> Levinas retorna al centro de debate entre el “idealismo trascendental” y la “filosofía existencial”, que unos años antes fue representado en el encuentro en Davos entre Cassirer y Heidegger. Con el objetivo de analizar algunas publicaciones contemporáneas de la fenomenología Levinas distingue tres periodos de aquel movimiento filosófico: el primero, definido como “realista”, corresponde a los trabajos iniciales de Husserl y su rehabilitación de las *esencias* que la intuición debía describir con todos sus matices; el segundo periodo, aquel del “idealismo trascendental” coincide con la reconducción husserliana, en *Ideas* de 1913, del reino de las ideas hacia la conciencia trascendental que lo constituye; la tercera época queda abierta por la obra *El ser y el tiempo* de 1927, con la “fenomenología existencial” (PH 414). Esta última permanece fiel, según el filósofo francés, al método de descripción fenomenológica que sin desentenderse de la preocupación por la dignidad filosófica del sujeto trascendental reforma la idea misma de sujeto, concibiendo el objetivo de la filosofía de una manera inesperada y original (PH 414). En los mismos términos con los que defendía a comienzos de la década del treinta la tarea de la ontología fundamental frente al idealismo trascendental, Levinas recuerda cómo la “fenomenología existencial”, de enorme influencia en Alemania, no concibe ya al sujeto como una conciencia trascendental y puramente contemplativa como en Kant y Husserl, sino como una existencia *concreta* arrojada (*vouée*) a la muerte y preocupada por su propio ser, por cuyo análisis es posible el esclarecimiento del sentido mismo de la noción de ser (PH 414).

Sin embargo, aquello que en sus trabajos previos parece esbozar una continuidad progresiva del movimiento fenomenológico desde Husserl a Heidegger, encuentra aquí una particular revisión. Levinas sostiene que la sucesión cronológica enumerada no compromete el valor autónomo de las posiciones precedentes de las cuales se nutren aún los filósofos (PH 414): debe reconocerse la influencia que cada “periodo” sigue ejerciendo sobre la producción fenomenológica de la época. Una prueba firme de ello, sostiene, puede hallarse en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI* de 1930 dirigida por Husserl, que contiene cinco estudios que dan testimonio de las tres tendencias descritas previamente (PH 414). Levinas identifica el primer estudio *Ueber das Wesen der Idee* (“Sobre la esencia de la idea”) de M. Spiegelberg con el periodo “realista” del movimiento fenomenológico; el segundo trabajo de Eugen Fink *Vergegenwärtigung und Bild* (“Re-presentación e imagen”), con el periodo del “idealismo trascendental”; y el estudio *Die Einbildungskraft bei Kant* (“La imaginación en Kant”) de Hermann Mörchen como un “especimen” (*spécimen*) del método

---

<sup>393</sup> Levinas, Emmanuel (1934), “Phénoménologie”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N° 118, 414-420.

heideggeriano en la filosofía de la historia (PH 414, 416-417)<sup>394</sup>. Las reflexiones sobre aquellas obras representativas del segundo y tercer periodo, y en especial de este último, revisten sumo interés en vistas al objetivo del presente apartado, el de determinar el “retorno crítico” de Levinas respecto a la disputa entre la “filosofía trascendental” y la “ontología fundamental”.

En referencia al trabajo de Fink, Levinas trae a escena una pugna entre dos modos de “comprensión de la espiritualidad” que antes de expresar una continuidad y progresión del movimiento fenomenológico parecen representar una oposición fundamental: el “humanismo” de la conciencia trascendental en Husserl frente a la “fatalidad” de la condición humana en Heidegger. Los ecos de la disputa o antinomia entre la ontología heideggeriana y el “humanismo” cassireriano se dejan nuevamente escuchar. Levinas se pregunta si la naturaleza de la conciencia a la cual se ve reconducido Fink es la conciencia concreta de la existencia diaria, habituada a sí misma antes de toda reflexión, dispersa en la cotidianidad pero capaz de recobrase en la angustia ante la muerte, ante los mandatos de una voz interior concreta, finita y mortal; o, en cambio, es la conciencia trascendental independiente del mundo y que lo constituye antes de formar parte de él; pregunta que refleja toda la oposición entre Heidegger y Husserl. Pero Levinas recuerda que Fink es husserliano, para él “la existencia finita ya es un producto de la conciencia trascendental que se *humaniza* y se percibe en el mundo”<sup>395</sup>. No obstante, esta *humanización* no es para Fink (nutrido también de la filosofía heideggeriana) algo inofensivo: si el hombre se encuentra encadenado a su condición finita y mortal, éste puede ir más allá de esta existencia sólo al precio de una verdadera revolución. La liberación filosófica se cumple en la reducción fenomenológica descrita por Husserl, en el abandono de aquella condición por una existencia trascendental. La reducción es para Fink el procedimiento esencial de la filosofía pues puede elevar al hombre desde la fatalidad de su existencia a la esfera trascendental donde se constituye la condición humana auténtica (PH 416). Levinas afirma: “Insistimos sobre esta parte del artículo de Fink porque caracteriza el plan donde se mueve actualmente el pensamiento filosófico en Alemania”<sup>396</sup>.

Los análisis de Fink toman posición por la reducción fenomenológica husserliana y su defensa del “idealismo trascendental”. La “representación” como un poder concreto de desligarse del fatalismo del tiempo,<sup>397</sup> a través de los horizontes de la comprensión, determina la particular

---

<sup>394</sup> Los cinco trabajos se completan con un estudio M. Oskar Becker y otro del propio Husserl. Este último corresponde al prefacio a la edición inglesa de *Ideas* de 1930 (PH 419-420) que se ubica en el segundo periodo de la clasificación levinasiana, el del “idealismo trascendental”.

<sup>395</sup> “l’existence finie est déjà un produit de la conscience transcendente qui *s’humanise* et *s’aperçoit* dans le monde” (PH 416).

<sup>396</sup> “Nous insistons sur cette partie de l’article de Fink parce qu’elle caractérise le plan où se meut actuellement la pensée philosophique en Allemagne” (PH 416).

<sup>397</sup> Afirma Levinas: “Las re-presentaciones, para Fink, son el conjunto de nuestros poderes de hacer presente aquello que no está más o que no está todavía: el recuerdo, las anticipaciones. Estos son modos de experiencia (...) maneras de acceder allí” [“Les ré-présentation, pour Kink, c’est l’ensemble de nos pouvoirs de rendre présent ce qui ne l’est plus o une l’est pas encore: le souvenirs, les anticipations. Ce sont des modes d’expérience (...) des manières d’y accéder”] (PH 417). En un contexto alternativo se

trascendencia del sujeto y su “modo de experiencia” fundamental (PH 417). Asimismo, Levinas vuelve sobre las reflexiones de Fink respecto a la estructura de la imaginación y el problema de la “irrealidad”, en el marco de sus estudios sobre el sueño y la “imagen pintada”: “La *imagen pintada*, pertenece por su realidad material al mundo real, nos revela al mismo tiempo un mundo y un tiempo irreal, ella se ubica entre dos mundos. Fink habla de su carácter ‘fenestral’”.<sup>398</sup> La remisión al “tiempo del mundo” y un “tiempo irreal”, en este estar entre “dos mundos” a través del problema de la imaginación trascendental, evoca la distinción cassireriana entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible” de la razón práctica, que ocupara un lugar central en su lectura de la orientación fundamental de la filosofía kantiana, como así también los debates sobre el problema de la “trascendencia” y la “irrealidad” de la intencionalidad de la conciencia en las reseñas críticas de Koyré y Levinas de 1933 sobre la “Fenomenología alemana”.

Si las referencias levinasianas a los estudios de Fink reavivan la disputa entre la nueva “filosofía existencial” y su particular recepción o legado de la orientación “idealista” husserliana, permitiendo acercarse asimismo a la lucha de aquella contra el neokantismo, la reseña crítica de Levinas sobre el trabajo de Hermann Mörchen trae a escena plenamente la disputa en Davos entre Heidegger y Cassirer. Desde su presentación al aporte de Mörchen, el filósofo francés deja entrever la transformación que se opera entonces en él respecto a su adhesión al maestro de Friburgo. Levinas destaca “la impresión menos favorable” que le produce este tercer estudio sobre la imaginación en la filosofía de Kant, calificándolo incluso de “espécimen” (*spécimen*) del método heideggeriano (PH 417). El interés de Mörchen por el kantismo, sostiene Levinas, consiste al igual que en su maestro en la presunta elaboración por parte de Kant de la noción de un sujeto finito (PH 418). Levinas reproduce así los argumentos heideggerianos de *Kant y el problema de la metafísica* y de las conferencias en Davos sobre el sujeto trascendental como “razón pura finita” o *Dasein*, que los neokantianos habían intentado según Heidegger soslayar. El “grave pecado” del neokantismo consiste, según esta última perspectiva, en escamotear la significación ontológica del sujeto que halla su centro en el análisis de la imaginación trascendental. Fiel al espíritu heideggeriano Mörchen sigue al pie de la letra las interpretaciones ingeniosas sobre los oscuros pasajes de la analítica trascendental que reconducen la trascendencia del sujeto idealista a la “intencionalidad” del *Dasein* y sus “modos de ser” en el mundo (PH 418-419).

---

anuncia uno de los rasgos centrales que Levinas adjudica ese mismo año en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* a la concepción del tiempo de la tradición liberal: el presente como posibilidad de liberación del *destino* implacable o carácter irreparable del tiempo (AFH 8-9).

<sup>398</sup> “*L’image peinte*, appartenant par sa réalité matérielle au monde réel, nous révèle en même temps un monde et un temps irréels, elle se place entre deux mondes. M. Fink parle de son caractère ‘fenestral’” (PH 417). En su reseña al estudio de 1936 de René Duret *Les aspects de l’image visuelle*, Levinas rescata su concepción “idealista” de la percepción y la imagen, en tanto relación específica entre la conciencia y el mundo que se opone a toda teoría del “objeto mental”, lo cual lo acerca aún por caminos alternativos a aquella tradición fenomenológica “idealista” (RRD 408) representada por Fink.

Pero si en 1929 Levinas acoge de manera entusiasta esta lectura radical del pensamiento de Kant por parte de Heidegger, la reseña crítica de 1934 muestra el desencanto respecto a la atmósfera abierta por la “filosofía existencial”. En referencia a interpretaciones como las de Heidegger y Mörchen, Levinas se pregunta si, como afirmaba con desprecio Fustel de Coulanges, filosofar es pensar lo que se quiera, o aún más, si filosofar es hacer decir a otros lo que nos plazca. Si bien el filósofo francés reconoce que sostener esta posición representaría un desprecio demasiado grande frente al talento desplegado por interpretaciones como las de Heidegger, a continuación afirma:

Pero es inexacto- cualquiera sea la filosofía de la historia que se profese- denominar historia de la filosofía estos estudios de un género nuevo. No podrían reemplazar las investigaciones a las cuales nos entregamos bajo ese título en Francia desconfiando- según la palabra de Delbos- de las empresas que, bajo pretexto de descubrir la significación *profunda* de una filosofía, comienzan por desatender su significación exacta.<sup>399</sup>

Levinas inaugura una reconsideración crítica de la presunta superación de la ontología heideggeriana respecto de la tradición del “idealismo trascendental”. En la sección final de su reseña, que analiza el trabajo de Husserl en el *Jahrbuch XI*, Levinas retoma la consigna husserliana de un retorno a la “vía trascendental” y su alejamiento de toda filosofía de la “existencia” que no cumpla con la reducción fenomenológica: “Las objeciones levantadas contra Husserl por los partidarios del pensamiento heideggeriano serían nulas y sin valor porque proceden de un *espíritu* totalmente extraño”.<sup>400</sup> El filósofo francés subraya en su reseña, finalmente, la independencia que conserva el pensamiento husserliano en el medio de las filosofías que ha engendrado, la conciencia de sus intenciones y de su originalidad (PH 420), poniendo en cuestión la curva armoniosa y progresiva que sus reflexiones precedentes dejaron entrever entre el “idealismo trascendental” y la “filosofía existencial”. El “desencanto amoroso” del joven filósofo respecto de Heidegger posibilita vivificar así la significación filosófico-política que atravesara tanto el encuentro de Davos como también la problemática recepción de la fenomenología husserliana por parte de la ontología fundamental.

## **8. ¿La *filosofía existencial* de Heidegger o un ‘retorno de lo religioso’?**

La reconsideración crítica de Levinas tras la polémica adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo lo lleva a preguntarse por el atractivo que ejerce aquella filosofía como así también su peculiar metanarrativa palingenésica. En otras palabras, Levinas intenta descubrir

---

<sup>399</sup> “Mais il est inexact- quelle que soit la philosophie de l’histoire que l’on professe- d’intituler histoire de la philosophie ces études d’un genre nouveau. Elle ne sauraient remplacer les recherches auxquelles nous nous livrons sous ce titre en France en nous méfiant- selon le mot de Delbos- des entreprises qui, sous prétexte de découvrir la signification *profonde* d’une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte” (PH 419; énfasis del autor).

<sup>400</sup> “Les objections élevées contre Husserl par les partisans de la pensée heideggerienne seraient donc nulles et non avenues car elles procèdent d’un *esprit* totalement étranger” (PH 420; énfasis del autor).

el significado y orientación de “la nueva *patética* del pensamiento” (EC 63)<sup>401</sup> heideggeriano. Esta inquietud se traslada pronto a una indagación sobre el sentido del movimiento fenomenológico que Levinas había caracterizado en 1931 como “un nuevo ideal de vida, una nueva página de la historia, casi una nueva *religión*” (FHF 98)<sup>402</sup>.

En la reseña crítica de 1937 a *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines methaphysischen Gehalts* de Hans Reiner,<sup>403</sup> Levinas sostiene que el punto de mayor interés del trabajo consiste en un problema apasionante que afecta a todos aquellos interesados en el movimiento fenomenológico: la posibilidad de la existencia de una “filosofía religiosa” en el pensamiento de Heidegger (RHR 259-260). La pregunta por el significado de la filosofía heideggeriana se entrecruza, de este modo, con la preocupación por determinar el tipo de aproximación representada por la ontología fundamental, el “espíritu” que impregna el método fenomenológico propio de la analítica existencial. Levinas analiza bajo esta perspectiva las reflexiones y orientación del trabajo de Reiner que permanece fiel al pensamiento del maestro.

Tanto Heidegger como sus discípulos, sostiene Levinas, no buscan ya como los idealistas las condiciones de la objetividad de las representaciones; el “espíritu” no es para ellos una conciencia representacional sino una existencia en la cual el *drama* es el drama mismo de lo real (RHR 260). En este drama lo “verdadero” y lo “falso” ya no se mide por las reglas de la lógica trascendental sino por la “autenticidad”<sup>404</sup> de esa existencia, esto es, por un cierto “modo de ser” que debe responder a aquello que se es propiamente (RHR 260). En este marco interpretativo, que acepta tanto la inspiración general de Heidegger como sus categorías y terminología, Reiner recupera entonces los análisis sobre la existencia humana finita, angustiada, librada a la muerte, contenidos en *El ser y el tiempo*. Esta orientación fenomenológica embiste contra la vieja teología<sup>405</sup> y si bien da como resultado, según la perspectiva de Reiner, el natural “ateísmo” del alma humana, este “ateísmo es la condición de una fe digna de ese nombre, capaz de revolucionar el alma humana y de quebrar sus estructuras fundamentales”<sup>406</sup>. Afirma que es posible salir de la “desesperanza” del *Dasein* por

---

<sup>401</sup> Énfasis del autor.

<sup>402</sup> Énfasis del autor.

<sup>403</sup> La obra de Reiner fue publicada en 1934 (Halle: Max Niemeyer Verlag).

<sup>404</sup> En *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana*, Adorno analiza cómo la “jerga de la autenticidad” en Alemania, que encuentra en Heidegger una acogida filosófica preferencial, es “la marca distintiva de selección socializada, noble y reminiscente de la patria chica a un tiempo; un sublenguaje como supralenguaje” (Adorno 2008: 396) investido de un aura de sacralidad (Adorno 2008: 398-399).

<sup>405</sup> “Según Reiner (...) la filosofía de Heidegger permitiría liberar a la religión de las pruebas fundadas sobre la experiencia interior” [“D’après Reiner (...) la philosophie de Heidegger permettrait d’affranchir la religion des preuves fondées sur l’expérience intérieure”] (RHR 260).

<sup>406</sup> “cet athéisme serait la condition d’une foi digne de ce nom, capable de révolutionner l’âme humaine et de briser ses structures fondamentales” (RHR 260).

el movimiento trascendente de la “creencia”; la “fe” es la vía de superación del abismo de la angustia heideggeriana (RHR 259). Esta fe no es para el autor ni una contemplación, ni una disposición fundamental de la existencia humana, pues desborda los límites de la condición humana (RHR 259).

A partir de esta concepción de la creencia o la fe Reiner traduce en un lenguaje heideggeriano ciertas descripciones banales de la teología clásica (sobre el Dios creador, la salvación, el profetismo, la conversión, etc.), sin dejar de pagar tributo incluso a todas las tendencias que afectan entonces al “alma religiosa en Alemania”: justificación de un “cristianismo ortodoxo” y un “cristianismo alemán”, de un “paganismo germánico” y de un culto al *Führer* y la raza (RHR 259). La crítica de Levinas al estudio de Reiner, sin embargo, no se dirige hacia estas reflexiones consideradas por el filósofo francés como “menos interesantes”, sino al intento del autor alemán de superar la filosofía existencial de Heidegger permaneciendo fiel, no obstante, “a la base ontológica de la creencia en la estructura *existencial* de la *realidad humana* del *Dasein*”<sup>407</sup>. Por un lado, Levinas apunta críticamente contra aquello que Reiner en tanto “buen heideggeriano” no ignora, esto es, que la “angustia” de la finitud no representa un *terminus a quo* en la configuración existencial sino que para Heidegger el “valor de la desesperanza” [*courage de la désespoir*] es la suprema dignidad del *Dasein*, que la angustia es la autenticidad misma, y que cualquier “fe” que intente superarla es juzgada precisamente de traición o destrucción del carácter auténtico de aquella “transfiguración” (RHR 260)<sup>408</sup>. Por otro lado, Levinas advierte que mientras los discípulos de Heidegger imaginen superar al maestro partiendo de la angustia existencial y hablando del amor y de la fe, no hacen sino fracasar en sus intentos de superación pues no acometen contra los presupuestos ontológicos que subyacen a la analítica existencial. De este modo, mientras que Reiner reconoce en la “superación” de la teología tradicional por parte de la filosofía heideggeriana, la condición de posibilidad de un “ateísmo” sobre el que puede levantarse una “filosofía de la fe”, Levinas insiste en la necesidad de indagar, por el contrario, los fundamentos sobre los que se asienta la estructura de la trascendencia del *Dasein*, cuya particular articulación torna irrisorio cualquier intento de ir “más allá” de la filosofía heideggeriana sin determinar previamente el modo de comprensión ontológica o concepción de la espiritualidad abierta por su pensamiento.

Tras su reseña crítica a la obra de Reiner, Levinas analiza asimismo el estudio de Arnold Metzger *Phänomenologie und Metaphysik. Das problema des Relativismus und seiner Ueberwindung*<sup>409</sup>. Este estudio comparte, según Levinas, la misma pretensión de Reiner y de un buen número de jóvenes discípulos de Husserl de ir “más allá” de la fenomenología, aunque

---

<sup>407</sup> “la base ontologique de la croyance dans la structure *existentielle* de la *réalité humaine* du *Dasein*” (RHR 259).

<sup>408</sup> Levinas afirma: “En la filosofía de Heidegger que M. Reiner cree poner en la base de sus análisis la existencia humana que, generalmente, se fuga, solamente retorna a sí en la angustia de su finitud” [“Dans la philosophie de Heidegger que M. Reiner croit pouvoir mettre à la base de ses analyses l’existence humaine qui, généralement, se fuit, ne retourne à elle-même que dans l’angoisse de sa finitude”] (RHR 260).

<sup>409</sup> La obra de Metzger fue publicada en 1933 (Halle: Max Niemeyer).

se concentra en determinar el sentido de este movimiento de ideas ubicándolo en la evolución del pensamiento occidental (RAM 261). La unidad de inspiración del movimiento fenomenológico consiste para Metzger en superar radicalmente el “relativismo” (RAM 261). Este último no se reduce al mero escepticismo sino a la experiencia en el pensamiento moderno de una pérdida de la certeza de su acceso al ser, fundada al mismo tiempo sobre la certeza cristiana de salvación, sobre la relación entre el hombre y su Salvador (RAM 261). Nuevamente el centro de atención respecto del movimiento fenomenológico se entrecruza con el problema religioso de una búsqueda de reparación a la “crisis espiritual” y el intento de presentar una nueva alternativa salvífica al antiguo drama teológico.

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

[La fenomenología] ha comenzado por una rehabilitación del mundo concreto que el positivismo relativista reducía a relaciones físico-matemáticas; se reencontró con el pensamiento de *Dilthey* quien, para escapar al relativismo del pensamiento intelectual, ha buscado refugio en la noción de la *vida* de un *ser-fuerza*, de un *ser-estructura*, de una *forma inmanente a la materia*.<sup>410</sup>

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

Esta lectura progresiva de la tradición fenomenológica por parte de Metzger, que recuerda las primeras aproximaciones levinasianas al pensamiento de Husserl, convoca al igual que el

---

<sup>410</sup> “Elle a débuté par une réhabilitation du monde concret que le positivisme relativiste réduisait à des relations physico-mathématiques; elle se rencontré avec le pensée de *Dilthey* qui, pour échapper au relativisme de la pensée intellectuelle, a cherché refuge dans la notion de la *vie* d’une *être-force*, d’un *être-structure*, d’une *forme immanente à la matière*” (RAM 261).



estudio de Reiner a un “más allá” de la fenomenología por la vía de un nuevo “idealismo”, un “idealismo metafísico” que “renunciando al racionalismo (...) percibiría en el sujeto su esencia trascendental, su nostalgia del *real absoluto*- infinito y eterno”<sup>411</sup>. Pero al igual que en Reiner, este llamado a un “idealismo metafísico” cuyo lenguaje sigue siendo netamente heideggeriano permanece, según Levinas, todavía problemático (RAM 261-262). Tras el recaudo del filósofo francés respecto de esta “curva armoniosa” presupuesta por Metzger se percibe nuevamente su interés por una revisión crítica del ideal de “trascendencia” de la ontología heideggeriana, de su particular interpretación de la “crisis espiritual” y de su configuración salvífica.<sup>412</sup>

En su “Carta a propósito de Jean Wahl” de 1937, artículo publicado en el *Bulletin de la société française de philosophie* y cuya fuente fue su correspondencia con Wahl a propósito de la exposición “Subjectivité et Transcendence” de éste,<sup>413</sup> Levinas enfrenta la difícil tarea de analizar el significado de la filosofía existencial, o más específicamente, el sentido de aquel “campo magnético” representado por la ontología fundamental de Heidegger en el periodo de entreguerras, al evaluar su posible trasfondo “religioso”.

Para Jean Wahl, sostiene Levinas, “la filosofía existencial comporta, de hecho, un número de nociones de origen teológico. Kierkegaard<sup>414</sup> las representa como tales. Heidegger y Jaspers intentan secularizarlas” (CPJW 101). El problema del trasfondo “religioso” de la filosofía existencial, como de una posible “secularización” por parte de ésta de los conceptos teológicos, ocupa el centro de análisis del artículo de Levinas. Para Wahl, prosigue, el “campo magnético” de la filosofía existencial se halla precisamente en esta particular adopción y reconducción de aquellas nociones de la teología hacia el terreno de la nueva ontología fundamental. Ello constituye el mayor atractivo de aquel pensamiento y le asegura su vínculo con lo *concreto* (CPJW 101). La tesis de Wahl puede resumirse así: el existencialismo no es más

---

<sup>411</sup> “renonçant au rationalisme (...) apercevrait dans le sujet son essence transcendente, sa nostalgie du *réel absolu*- infini et éternel” (RAM 262).

<sup>412</sup> Un tercer estudio crítico a *Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie* (Leipzig, Verlag S. Hirzel) de Friedrich Weidauer, acompaña las reseñas sobre Reiner y Metzger previamente analizadas. Weidauer esboza una crítica a la fenomenología husserliana y su presunta renovación de la fenomenología, aduciendo que ella no es más que una ética normativa (RFW 262-263). Levinas desestima este estudio por su desconocimiento de la filosofía de Husserl publicada en Alemania y por su reducción crítica a *Meditaciones cartesianas*, finalizando su breve reseña con un tono irónico: “M. Weidauer no está de acuerdo con M. Husserl- es todo lo que puede sacar de la lectura de esta obra” [“M. Weidauer n’est pas d’accord avec M. Husserl- c’est tout ce que l’on peut tirer de la lecture de cet ouvrage”] (RFW 263).

<sup>413</sup> La exposición de Jean Wahl “Subjectivité et Transcendence” fue pronunciada el 04 de diciembre de 1937 en la *Société française de philosophie*; la correspondencia de Levinas se publicó en el Nº 37 del *Bulletin* de aquella institución.

<sup>414</sup> Ya en 1932, en “Heidegger et Kierkegaard” publicado en *Recherches Philosophiques*, Wahl lee *El ser y el tiempo* de Heidegger como una secularización de la filosofía existencial religiosa de Kierkegaard (Kleinberg 2005: 85).

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

Para Levinas, la reducción de la nueva orientación del pensamiento existencial o, más específicamente, del ontologismo heideggeriano a la “tesis de la secularización” debe ser, no obstante, esclarecida: “Podríamos preguntarnos si el vínculo entre la teología y la filosofía existencial no es al mismo tiempo más profundo y- en lo que respecta a Heidegger- menos determinante para la filosofía existencial de lo que Jean Wahl sostiene” (CPJW 101). Por un lado, Levinas considera que la profundidad de este vínculo está basado en los problemas a los que la filosofía existencial viene a responder y que coinciden, “a condición de no limitar la teología a la dogmática de una religión positiva cualquiera”, con los problemas a los que la dogmática intenta proveer de respuestas, esto es, “el simple y desnudo hecho de la existencia del hombre moderno” quien para el existir sigue siendo “conocer la soledad, la muerte y la necesidad de salvación” (CPJW 101). Levinas considera que aún frente a la constatación moderna de la “muerte de Dios”, del “discurso sobre la ausencia de Dios”, aquellos problemas mantienen sin embargo su vigencia (CPJW 101). Su vínculo con lo “concreto” no deriva, desde esta perspectiva, de una situación accidental sino, por el contrario, de su co-pertenencia con la existencia misma del hombre en tanto existente. El problema mismo de existir deviene así en la nueva orientación filosófica un asunto intrínsecamente “religioso”, el estudio del existir humano se conecta *ipso facto* con dicha preocupación: “Lo que vincula a la filosofía de la existencia con la teología es, ante todo, su objeto mismo, la existencia; hecho por otra parte que si no es teológico, sí es al menos religioso” (CPJW 101- 102).<sup>415</sup>

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

---

<sup>415</sup> En su reseña del mismo año a “Kierkegaard et la philosophie existentielle (*Vox clamantis in deserto*)” de L. Chestov, Levinas se refiere a las categorías existenciales de la psicología religiosa abiertas por el pensamiento kierkegaardiano, replanteadas tras las trágicas condiciones de posguerra por Jaspers y Heidegger en Alemania (como por Jean Wahl y Gabriel Marcel en Francia), en torno al sufrimiento del individuo, la muerte y la salvación. Estas categorías analizadas por la nueva filosofía existencial siguen teniendo, según Levinas, un valor incuestionable para la conciencia europea, aunque su significado permanece vinculado a la tensa relación entre el legado judeo-cristiano y el espíritu griego. Éste último se mantendría, no obstante, como un garantía y resguardo contras algunas concepciones tendientes a un vulgar irracionalismo o a nuevas doctrinas de la violencia (RLCh).

relación entre la filosofía de Heidegger y la teología dependa del sentido que tome esta laicización. El punto sobre el cual se lleve a cabo será, en efecto, el punto neurálgico de su filosofía” (CPJW 102).

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

La antropología tradicional se funda, según Heidegger, en una comprensión óptica del *Dasein* y de la trascendencia, esto es, en su reducción a “una unidad corpórea-anímico-espiritual” que alimenta más tarde, en la época moderna, a la idea de sujeto como *subjectum*: “La definición cristiana fue desteologizada en el curso de la Edad Moderna” (ST §10, 61), junto con el hilo conductor griego “se enredan en la antropología moderna con el partir metódicamente de la *res cogitans*, de la conciencia” (ST §10, 61). La teología sigue anclada, según la perspectiva heideggeriana, a una “interpretación de la trascendencia como contacto con un ‘ente’” (CPJW 103) propio de la actitud “teórica”, lo que constituye una suerte de contra-genealogía de la libertad respecto a la “tradición cartesiano-kantiana”, en el anudamiento entre la antropología tradicional griega, cristiana y moderna.

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

Tras la asunción de Heidegger como rector en la Universidad de Friburgo en 1933 y su adhesión al nacionalsocialismo, la pregunta por el carácter “religioso” de la filosofía existencial, de este “nuevo ideal de vida”, de esta “nueva religión” a las que los mejores espíritus se ven atraídos o caen fascinados (FHF 98-99), lleva pronto a Levinas a preguntarse

por el vínculo entre la “*patética* del pensamiento” heideggeriano y aquel movimiento que conduce al maestro de Friburgo a vislumbrar el cumplimiento o puesta en marcha de un auténtico *inicio*: la “filosofía del hitlerismo”.

### 9. Lévy-Bruhl y la orientación de la filosofía contemporánea: ¿un retorno del pensamiento ‘mítico’?

Con vistas a analizar las reflexiones levinasianas de los años treinta sobre la relación entre la “filosofía existencial” de Heidegger y la nueva “filosofía *elemental* del hitlerismo”, resulta pertinente efectuar un breve rodeo argumentativo previo. En “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” de 1957, Levinas parece brindar una sugerente hipótesis de lectura respecto de la relación entre la filosofía contemporánea, en particular la fenomenología, y las investigaciones de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento “primitivo” o “mítico”,<sup>416</sup> que puede conducir al núcleo central de sus reflexiones de entreguerras.

En “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” de 1933, Levinas ubica el pensamiento de Durkheim y Lévy-Bruhl dentro de la tradición positiva o cartesiana de lo espiritual. Al comienzo de su artículo de 1957 reconoce nuevamente el legado “positivista” de las ideas de Lévy-Bruhl: su análisis sobre el “*mentalidad primitiva*”, afirma, está presidido por una filosofía que “remite a un empirismo muy cercano al positivismo, y en todo caso a un empirismo intelectualista” (LBFC 55). Sus conceptos fundamentales se someten a la jurisdicción de la ciencia; la “*mentalidad primitiva*” aparece como objeto o tema (algo inferior) de una mentalidad que se habría librado de ella, aquella “que en el siglo XVIII se atribuiría a ‘*las Luces*’” (LBFC 55). La “*mentalidad primitiva*” puede ser abordada entonces como un objeto por medio del método propio de las ciencias de la naturaleza. Pero, afirma Levinas, las propias investigaciones del antropólogo francés lo conducen a nociones que ponen en cuestión este modo de acceso a la realidad, esto es, al ser estructurado como Naturaleza. Sus hallazgos quiebran sus propios marcos interpretativos y preparan o abonan el terreno para una nueva comprensión de lo espiritual (LBFC 56). Levinas vincula esta particular reversión de las categorías tradicionales llevadas a cabo por los estudios de Lévy-Bruhl con aquella que habría efectuado la fenomenología alemana en aquel periodo.

Por un lado, esta reversión supone un cambio en el modo de comprender las *condiciones de la experiencia y el acceso a la realidad*. La “*mentalidad primitiva*” no puede interpretarse ya,

---

<sup>416</sup> Si en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” Levinas incluye las investigaciones de Durkheim y Lévy-Bruhl dentro de la tradición y comprensión “cartesiana” de lo espiritual, años más tarde en *De la existencia al existente* de 1947 señala una diferencia significativa entre la idea de *participación* introducida por Lévy-Bruhl y la concepción de lo sagrado de Durkheim. En la concepción durkheimiana de las “representaciones colectivas” lo sagrado se distingue de lo profano por los sentimientos que provoca, pero estos siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto (DEE 81). “La impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas [es para Durkheim] (...) el Dios ‘todavía’ impersonal, de donde saldrá un día el Dios de las religiones evolucionadas” (DEE 81). Pero la idea de Lévy-Bruhl de la “participación” mística trae a escena una concepción que parece “destruir las categorías que servían, hasta entonces, para la descripción de los sentimientos suscitados por lo ‘sagrado’” (DEE 81).

según Lévy-Bruhl, a partir de las categorías propias de la representación (LBFC 56-57). Haciéndose eco del anti-intelectualismo bergsonian, el antropólogo francés se refiere a la “mentalidad primitiva” como aquella que “no está simplemente mezclada con elementos emocionales sino que está orientada por ellos de un modo original” (LBFC 59). La emoción “primitiva” posee una cierta trascendencia, esto es, no es un estado mental sino que ostenta una cierta “intencionalidad”, de allí “una determinada categoría del ser, la de lo sobrenatural y de lo místico” (LBFC 59). Del mismo modo, la fenomenología alemana contemporánea prepara la “ruina de la representación” en su estudio de la trascendencia de la “intencionalidad” y su concepción del sentimiento o la afectividad como “contacto con el ser”, como *participación* en el ser bajo el signo del dominio y la posesión, en este estar “comprometido” en el ser (LBFC 59). Por otra parte, esta nueva concepción de lo espiritual implica un quiebre de *la metafísica del “sujeto”* como sustantividad o *subjectum*. Contra la prioridad lógica y gramatical del sustantivo, la noción de “participación” propia de la “mentalidad primitiva” “desubstancializa” la substancia, lo que supone una subversión de las categorías clásicas sobre el sujeto (LBFC 61-62). La fenomenología, por su parte, en su promoción de la experiencia afectiva emancipada de la prioridad del sustantivo, inaugura una estructura del ser ligada a la *acción* y al *adverbio*, como en el caso de Heidegger, para el cual los seres aparecen en el mundo ya no como sustantivos sino como participando en un campo o atmósfera (LBFC 61). Por otro lado, *el vínculo con la exterioridad* no se comprende entonces como la relación con un “mundo representado”. La “participación mística”, según Lévy-Bruhl, se transforma en un tiempo y espacio sentido y comprometido en una red de participaciones místicas con el grupo social, las generaciones, la tierra, etc. (LBFC 64-65). Los fenomenólogos, en sentido análogo, conciben la relación con la exterioridad como fundada en una “participación existencial” temporo-espacial, en un estar “arrojado” y comprometido en el “nudo existir”, un “despliegue, como eficacia, influencia, dominio y transitividad” (LBFC 64).

En el marco de este anudamiento entre las reflexiones del antropólogo sobre la “mentalidad primitiva” y los nuevos conceptos de la fenomenología alemana, y en particular de la filosofía existencial heideggeriana, Levinas lanza una aguda observación. Esta nueva concepción de lo espiritual como “mentalidad”, que Lévy-Bruhl vislumbra<sup>417</sup> y que la fenomenología asume, no es sino una idea “moderna”. Mientras que Lévy-Bruhl descubre en la “mentalidad primitiva” una nueva comprensión de lo espiritual que viene a poner en cuestión sus propios marcos interpretativos, dentro de la tradición del “positivismo” cartesiano, la filosofía existencial heideggeriana, según dicha hipótesis, coincide insospechadamente con las determinaciones adscriptas por aquel a dicha mentalidad pero atribuyéndosela paradójicamente a la estructura existencial del *Dasein*. Aquello que para Lévy-Bruhl representa un modo heterogéneo a la conciencia europea occidental o, más tarde, una modalidad heterónoma interna a la propia conciencia, en la fenomenología alemana y particularmente en Heidegger se transforma sin

---

<sup>417</sup> Mientras que Lévy-Bruhl, según Levinas, intenta *explicar* esta nueva comprensión de lo espiritual (LBFC 57), la nueva filosofía existencial alemana la *asume* como parte o estructura constitutiva del existente en tanto existente. El antropólogo francés permanece de este modo, según los términos del artículo levinasiano de 1933, dentro de una comprensión cartesiana de lo espiritual. Sobre la distinción entre una *explicación* del mito o una *asunción* del mito, remito al capítulo 2.

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

La hipótesis de lectura de Levinas sobre el trasfondo metafísico de la ontología fundamental representa así una particular “herencia” de la genealogía del liberalismo republicano desplegada en el capítulo previo, en particular, en el modo de reconocimiento de aquella nueva orientación de pensamiento. La filosofía existencial no encarna ni una defensa del irracionalismo (de lo inconmensurable, de lo heterogéneo al pensamiento lógico), ni la mera expresión de un conservadurismo o forma tradicional de la “conciencia”, de carácter religioso o teológico. En ella el “retorno del mito” se amalgama, por el contrario, con una concepción moderna de lo espiritual. Cassirer se refiere al “idealismo” de Heidegger (FFSIV 21) sin desconocer la “atmósfera” en la que Heidegger pretende incorporar la filosofía trascendental. Levinas, por su parte, “a través de una técnica fenomenológica y sus virtualidades críticas” (Abensour 2001: 26), intenta determinar los fundamentos ontológicos de la filosofía heideggeriana y su nueva comprensión del *Dasein* o de la “mentalidad” del existente, en tanto reversión *elemental* y moderna del “espíritu de libertad” de la tradición occidental.<sup>418</sup>

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

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

---

<sup>418</sup> La crítica de Levinas al *ontologismo* de Heidegger puede aproximarse, aunque por una vía y método alternativo, a lo que Bourdieu llama más tarde la estrategia de la *ontologización* o la *ontologización* de lo trascendental propia de la filosofía heideggeriana (Bourdieu 1991: 69-71).

sobre la meditación filosófica, *De la evasión*, escrito un año después y dedicada al hitlerismo” (Abensour 2001: 31-32).<sup>419</sup>

La escena shakespeariana que Levinas ofrece, semejante a la de Hamlet frente a su tío Claudio, denuncia en un gesto especular los compromisos filosófico-políticos asumidos por el pensador alemán. El filósofo francés utiliza el aparato conceptual heideggeriano para la representación de la “filosofía del hitlerismo”, haciendo resonar sus armonías o acordes insospechados con la filosofía existencial (Agamben 2007a: 409-410, 416). Abensour advierte los ecos “heideggerianos” que las reflexiones de Levinas dejan oír en torno al “campo magnético” del hitlerismo: contra el espíritu abstracto de la tradición occidental, la reivindicación o apoteosis de la “concretud”; contra el “intelectualismo” o predominio de la “actitud teórica”, la rehabilitación de la intencionalidad del “sentimiento” (de la tonalidad afectiva o *Stimmung*) que constituye nuestra inherencia (*Geworfenheit*) en el mundo; contra la actitud pasiva en la despreocupación y el juego, la “proyección de sí” (*Entwurf*) en virtud del llamado (Voz o *Stimme*) de la herencia y del pasado, de las misteriosas voces de la tierra y de la sangre (Abensour 2001: 29, 37, 47).

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

En su convocatoria a un retorno a la fuente e intuición originarias, el “idealismo mítico” del hitlerismo rechaza toda “toma de conciencia” que ponga en cuestión la “participación” en la

---

<sup>419</sup> Abensour recupera la línea interpretativa de Jacques Rolland en su Introducción a *De la evasión*, titulado “Salir del ser por una nueva vía” (1999).

“concretud” del ser, alentando un “retorno a sí” como adhesión a sí mismo, como afirmación de aquello que “se es” auténticamente. La “toma de conciencia” no implica la liberación marxista del fatalismo de la situación social a la cual el hombre se encuentra remachado (AFH 14), pues “ser verdaderamente uno mismo (...) es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable (...) aceptar este encadenamiento” (AFH 17). Los análisis de Levinas sobre la “filosofía del hitlerismo” a partir de la reconstrucción propuesta por Abensour permiten volver críticamente, en virtud del dispositivo especular, sobre los fundamentos de la ontología existencial, lo que el autor llama un “retorno al remitente”. Así los análisis de Levinas sobre el nuevo ideal de autonomía del hitlerismo como “encadenamiento original ineluctable” a uno mismo, apuntan esta vez hacia la analítica existencial de la filosofía heideggeriana. En su introducción a *De la evasión*, “Salir del ser por una nueva vía”, J. Rolland analiza las reflexiones levinasianas sobre el proceso de identificación o “retorno a sí” del *ontologismo*, en su reivindicación de la brutal y autosuficiente reflexividad del ser, a partir de una remisión al conflicto latente con Heidegger (Rolland 1999: 13). Si en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas identifica la nueva concepción del “espíritu” humano asumida por el hitlerismo como un “encadenamiento a uno mismo”, la determinación de este “encadenamiento” se desliza en *De la evasión* hacia una indagación del fundamento autopoiético del *ontologismo*, término con el que Levinas define en “Martin Heidegger y la ontología” de 1932 la filosofía existencial heideggeriana, como auto-afirmación del ser, el “ser es”. El proceso y representación shakespeariana de los estudios levinasianos puede describirse como el pasaje de la “filosofía del hitlerismo” al *ontologismo*, del *ontologismo* a la “filosofía existencial”.

A partir de los análisis expuestos en *De la evasión*, Rolland vuelve sobre los fundamentos subyacentes al ideal de autonomía de la “ontología fundamental”, mostrando la agudeza filosófico-política de la argumentación levinasiana sobre la nueva comprensión de la espiritualidad del *ontologismo* hitleriano. Con ello hace explícitos los acordes y resonancias que las reflexiones de Levinas dejan oír tras sus indagaciones sobre la “filosofía del hitlerismo”. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas afirma: “Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre sería posible sólo si la situación social a la cual éste se encuentra *engarzado* [*rivé*] (...) constituyera el fondo mismo de su ser” (AFH 14)<sup>420</sup>. Toda la tensión analítica se concentra aquí en la determinación de este “*être rivé*”, de este “estar engarzado”, o en otros términos de este “estar remachado” al ser (Agamben 2007a: 411, 416). Rolland señala entonces el trasfondo heideggeriano que se refleja sobre esta condición de “encadenamiento”: ella remite de manera evidente a la noción heideggeriana de *Geworfenheit*, que Levinas denominara en su artículo de 1932 “derelicción” (Rolland 1999: 23). Esta hipótesis de lectura puede ser ratificada por las propias reflexiones levinasianas. En su tesis “La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel Levinas (1933-1948)”, Pablo Dreizik recuerda un punto central de la traducción e interpretación del filósofo francés del concepto de *Geworfenheit*. En la edición original a “Martin Heidegger y la ontología”, publicada en 1932 en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Levinas traduce esta noción con el término “*rivé*”, esto es, el estar

---

<sup>420</sup> Énfasis del autor.



“remachado”. La analítica existencial en su comprensión de la estructura ontológica del existente humano revela “el hecho de que el *Dasein* está remachado [*rivé*] a sus posibilidades”<sup>421</sup>. El reflejo especular de la estrategia levinasiana trasluce así las afinidades electivas, pues en 1934 sostenía: para el hitlerismo la “*adherencia al yo vale por sí misma* (...) toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento” (AFH 16).

Sin embargo esta particular adherencia a sí mismo no equivale a una mera pasividad o estatismo. La trascendencia del *Dasein*, como afirma Levinas en “Martin Heidegger y la ontología”, representa un momento fundamental de la comprensión del ser que Heidegger fija mediante el término *Entwurf*, esto es, como “proyecto-esbozo” (Rolland 1999: 26). Empero, Levinas se detiene particularmente en la noción de *Geworfenheit* (Rolland 1999: 26; Abensour 2001: 190-191), pues ella parece condicionar incluso la propia determinación de esta “proyección de sí”. En *De la evasión*, siguiendo la línea explicativa de Rolland, la *Geworfenheit* puede interpretarse a la luz de aquello que Levinas denomina el “sentimiento agudo de estar clavado” (DE 79)<sup>422</sup> al ser. Es bajo tal hipótesis de lectura que el autor retoma un aspecto fundamental de la “derelicción”: su vinculación o, más precisamente, su compenetración con el concepto de *Stimmung* o tonalidad afectiva. Los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” y el *ontologismo* espejan nuevamente aquí su reflejo crítico sobre la nueva comprensión de la espiritualidad de la ontología fundamental de Heidegger: “toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento. Separarlo de las formas concretas con las que desde ahora mismo se halla comprometido es traicionar la originalidad del *sentimiento* mismo [de identidad] del que conviene partir” (AFH 16)<sup>423</sup>. Este “sentimiento” original como adherencia o participación existencial del *Dasein* revela así “la verdad *elemental* de que *hay ser- ser que vale y pesa*” (DE 79). Desde entonces “la preocupación hacia el porvenir y el “al-encuentro-de-sí” contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido” (DE 81-82). El cumplimiento de un *destino*, sentencia Levinas, es el *estigma* del ser (DE 82).

En *El ser y el tiempo* y *¿Qué es la metafísica?* Heidegger considera que esta disposición (*Stimmung*) en la que la derelicción (*Geworfenheit*) se exhibe en toda su amplitud y significación, no es otra que la angustia, considerada entonces como disposición fundamental (*Grundstimmung*). La angustia como *Grundstimmung* articula esta particular “inherencia” comprensivo-afectivo-existencial, que es la forma de acordar (*stimmen*) al existente con su “ahí”, la “participación” intencional del sentimiento que abre tonalmente al mundo. Sin embargo, si la angustia como temple de ánimo fundamental articula en virtud de su carácter “extático-participativo” las nociones de *Geworfenheit* y *Entwurf*, resulta preciso no obstante avanzar sobre su posible determinación “propia”, esto es, el modo en que la angustia se transfigura en el acto mismo en el que el *Dasein* precursa su más auténtica posibilidad: el “ser para la muerte”. Ello permitirá establecer el posible sentido y determinación de la modalidad

---

<sup>421</sup> “le fait que le *Dasein* est *rivé* à ses possibilités” (MHO 417; énfasis del autor).

<sup>422</sup> Énfasis del autor.

<sup>423</sup> Énfasis del autor.

propia de la existencia descrita por Heidegger respecto a su convocatoria a una constitución comunitaria auténtica.<sup>424</sup>

### **La comunidad de la muerte**

“el mero hecho de batirse constituye una característica básica de su existencia (...) lo coloca en una esfera que está reñida por completo con la afirmación burguesa de la vida” (Mann 2006: 548).

Las reflexiones heideggerianas sobre la “angustia” y el “ser para la muerte” serán interpretadas aquí en relación con su función y significado dentro de la metanarrativa palingenésica del pensador alemán. En primer lugar es imprescindible determinar el sentido que adquiere la “angustia ante la muerte” en tanto sentimiento que determina un particular modo de ser, aquel de la propiedad, con relación al diagnóstico heideggeriano sobre la crisis del *nomos* comunitario o la “caída social” propia de la cotidianeidad. Los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” permiten nuevamente descubrir las resonancias y acordes de la ontología existencial, o espejar su reflejo.

[Naphtha/Heidegger se retira del escenario. Discurso final de Castorp/Levinas en el marco de la exaltación del público tras el discurso del pensador alemán. En las palabras del joven filósofo resuenan algunos tópicos del discurso heideggeriano. Sin embargo, las reflexiones de Levinas versarán sobre el “hitlerismo”, algo que sólo se irá revelando paulatinamente. Esta remisión equívoca de los análisis levinasianos forma parte, sin embargo, de una estrategia especular: en virtud de este dispositivo las palabras del filósofo francés reflejarán su agudeza crítica sobre la “ontología fundamental” de Heidegger y sus acordes insospechados con la “filosofía del hitlerismo”.]

Castorp/Levinas: - Toda asimilación *racional* o comunión mística entre espíritus debe ser considerada sospechosa (AFH 19). “El pensamiento se vuelve juego. El hombre se complace en su libertad y no se compromete definitivamente con ninguna verdad. (...) La sinceridad, tornada imposible, pone fin a todo heroísmo. La civilización es invadida por todo lo que no es auténtico, por lo sucedáneo puesto al servicio de los intereses y de la moda” (AFH 18).

Las reflexiones levinasianas sobre los posibles desvíos del ideal de pensamiento y de verdad de la tradición occidental, del judaísmo al marxismo, devienen en los análisis heideggerianos, sin embargo, una modalidad del ser: aquella de la cotidianeidad caída. No se trata ya de lo que Levinas llama en “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” la posibilidad de una “degeneración” o “desvío” de la auténtica comprensión cartesiano-kantiana de lo espiritual (CEAFé 64), o en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, el peligro de la pérdida de un contacto vivo con el propio ideal de libertad o “espíritu de libertad”

---

<sup>424</sup> En el próximo apartado se pondrá en escena uno de los nudos problemáticos escogidos en la presente tesis: el lugar asignado a la denominada Modernidad. Posteriormente, se exhibirán aquellos “nudos problemáticos” referentes al marxismo y la “cuestión judía”.

de la tradición europea (AFH 18), sino por el contrario de una modalidad *impropia* de la existencia que sería desembozada, según Heidegger, por la ontología fundamental. La “alienación” o “relajamiento” existencial denunciada por la filosofía heideggeriana a partir de diversas imágenes o figuras de la despreocupación u olvido de sí, señalan el proceso identificador mediante el cual se trazan los rostros de la “impropiedad”, invirtiendo el sentido de la genealogía o desenvolvimiento del “espíritu” occidental puesto en escena por Levinas en su artículo de 1934. Aquel “frente en común” de la tradición europea, del judaísmo al marxismo, deviene bajo la lente de la ontología fundamental un proceso histórico-ontológico de desembarazo existencial.

Tal como ha sido analizado por intérpretes y especialistas, las descripciones de Heidegger sobre la sociedad inauténtica del “uno” dejan traslucir la dicotomía entre “sociedad” y “comunidad” descrita por Ferdinand Tönnies, que fue común en el pensamiento conservador alemán desde principios del siglo veinte, aunque en un sentido valorativo antes que descriptivo (Rossi 2004: 153), y sobre todo “ontológico”. El término “sociedad” aglutina un amplio arco ideológico que señala a todas aquellas formas de sociedad ajenas a una concepción orgánica de lo social, esto es, a una verdadera “comunidad” (Rossi 2004: 154). En los movimientos nacionalistas alemanes, la “sociedad” queda identificada con la *Gesellschaft* y la *Zivilisation*, las cuales determinan una compleja trama identificatoria: la razón, el intelecto, el internacionalismo, el materialismo, las finanzas, etc. (Herf 1990: 48).

Los análisis de Heidegger sobre la “sociedad del uno” y el modo impropio del “procurar por” sustitutivo- dominador expuestos *El ser y el tiempo* adquieren en el contexto de la República de Weimar un interlocutor privilegiado: el liberalismo republicano. La mención de Levinas a la condena del hitlerismo respecto de toda “asimilación racional o comunión mística de espíritus” (AFH 19) se espeja sobre los análisis heideggerianos y su crítica al *comercium* de las substancias y de los sujetos (*subjectum*), de la monadología pluralista (IF 155), que en Cassirer se traduce por el contrario en una defensa del ideal republicano. Este ideal queda pronto asociado por Heidegger a la moderna sociedad de la *Zivilisation*, al cosmopolitismo pacifista, al predominio de la comodidad satisfecha en una ausencia de peligros propia del hombre mediocre y filisteo “que pretende evadirse de la ‘zona peligrosa de la existencia’” (Losurdo 2001: 58). Heidegger convoca entonces a una radicalización del planteamiento monadológico sobre la base del *Miteinander* (“uno con otro”- “unos con otros”) que hace posible la “comunidad” (IF 157).

Castorp/Levinas: - “¿Acaso la razón no es el olvido de los abismos creados por la angustia?” (CEAFe: 56). Pero “la vedad elemental de que *hay ser*- ser que vale y pesa- se revela con una profundidad que da la medida (...) de su seriedad. El juego amable de la vida pierde su carácter de juego. (...) La imposibilidad de salir del juego y de devolver a las cosas su inutilidad de juguetes anuncia el instante preciso en que la infancia llega a su fin y define la noción misma de lo serio. (...) lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inmovilidad misma de nuestra presencia” (DE 79). Experiencia del “ser del yo que la guerra y la posguerra nos han permitido conocer” (DE 79). [Breve silencio]

“El hombre ya no se encuentra ante un mundo de ideas en el que, mediante una decisión soberana de la razón libre, puede elegir su verdad para sí” (AFH 19), “no puede jugar con la idea porque, salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ésta conserva su seriedad” (DE 19). “La verdad no es [entonces] una contemplación objetiva de ideas eternas, sino el horrendo grito de una existencia que lucha por ella misma” (CEAFé 59). “El hombre es ese ‘yo’ concreto, preocupado por su destino, angustiado ante la muerte: la mira a los ojos o huye de ella” (CEAFé 56). “Es bajo el peso de toda su existencia- que comporta datos sobre los cuales ya no tenemos que volver- que el hombre dirá su sí o su no” (AFH 19).

Frente a la *Zivilisation* moderna como símbolo de una “alienación” socio-existencial,<sup>425</sup> la angustia como temple de ánimo fundamental devuelve al hombre a sus posibilidades propias. Aquella posibilidad más propia del *Dasein* en tanto “ser finito” se muestra, según Heidegger, en la “angustia ante la muerte”. En *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, Losurdo analiza el modo en que la crítica heideggeriana a la *Zivilisation* moderna y su remisión a la angustia y el “ser para la muerte” se asienta sobre algunos tópicos propios de la *Kriegsideologie* o “ideología de la guerra”<sup>426</sup>.

El pensador italiano recuerda cómo la Gran Guerra había despertado una fiebre chovinista que otorgaba a la guerra un sentido místico de participación espiritual. El enfrentamiento era comprendido como una guerra de religión y de fe que trascendía la dimensión material en un choque de ideales y visiones de mundo (Losurdo 2001: 7). Se la consideraba como el ocaso de la comprensión utilitaria y prosaica de la existencia, revelando una experiencia auténtica de unidad y plenitud espiritual. Este *pathos* de la guerra elevaba la muerte y el sacrificio voluntario a una dimensión que trascendía el plano individual en pos de la vida entera de la nación (Losurdo 2001: 8, 10). La guerra era “vista como fusión de los individuos en el todo de la comunidad o del ‘pueblo’” (Losurdo 2001: 15), superando las divisiones entre clases y grupos sociales (Rossi 2004: 159), que exigía al mismo tiempo el sacrificio y la movilización general. En esta atmósfera se produce una transfiguración en clave espiritualista de la guerra y de la cercanía de la muerte, en contraposición con la seguridad, comodidad y despreocupación de la vida cotidiana (Losurdo 2001: 17). La guerra se transforma en una experiencia “que permite eludir la banalidad y la dispersión de la cotidianidad y recuperar el sentido auténtico de la vida” (Losurdo 2001: 20). En el desapego de la muerte física y del temor a la culminación de la existencia, en el liberarse de la cobardía cotidiana, se puede producir la libertad serena de quien se eleva a una condición humana más noble. Si bien esta “ideología de la guerra” penetró en las distintas naciones en conflicto, en Alemania siguió encontrando una acogida favorable luego del final de la guerra. Distintos movimientos nacionalistas de derecha se hicieron eco de las “ideas de 1914” para repudiar la denominada *Gessellschaft* identificada con

<sup>425</sup> En *La ontología política de Martin Heidegger* Bourdieu sostiene: “la ‘alienación’ (*Entfremdung*), reducida al sentido *völkisch* de ‘desarraigo’, se encuentra constituida en ‘estructura ontológica-existencial’ del *Dasein*, es decir, en deficiencia ontológica” (Bourdieu 1991: 73).

<sup>426</sup> El término *Kriegsideologie* (“ideología de la guerra”) es de Thomas Mann, quien lo utiliza críticamente contra una idea de comunidad cargada de motivos “romántico-populares” (*volksromantisch*) o *völkisch* del nacionalismo alemán (Losurdo 2001: 11).

la banal búsqueda de seguridad y de tranquilidad propia del mundo burgués (Losurdo 2001: 30), al tiempo que se condenaba “el Estado burgués de la seguridad”, el Estado de bienestar. Para ello se recurrió a la retórica de la vida peligrosa, en una pedagogía de la guerra, del sacrificio y de la muerte. Esta retórica estaba acompañada por una apelación al destino de la “comunidad”, en contraposición con la lógica del cálculo, la racionalidad mecánica y el desapego despreocupado de la “sociedad” liberal. Los ecos románticos del “culto de la fuerza”, del heroísmo noble del montar a caballo y guerrear alegremente, de la “moral de los señores”, con que Levinas describe la atmósfera propia “paganismo” moderno (AMP 3), devienen tras los acontecimientos de 1914 en el culto al soldado heroico, la “comunidad de la muerte”, el bautismo noble de la guerra, de la *Kulturnation* (Herf 1990: 46).

El análisis de Heidegger del “ser para la muerte” y de la angustia originaria como temeridad participa, según Losurdo, de esta atmósfera de las “ideas de 1914”. La perspectiva heideggeriana brinda “una interpretación militante y marcial de la angustia” (Losurdo 2001: 73), en la que resuenan los principales tópicos de la “ideología de la guerra”: comunidad, muerte, peligro, destino (Losurdo 2001: 41). Sin embargo, el punto central de la estrategia heideggeriana consiste en la trasmutación (o transubstanciación) de esta pedagogía de la angustia y de la muerte en estructura ontológico-existencial del *Dasein*, que marca al existente humano las posibilidades abiertas ante él, no ya como opciones dadas a una “razón que elige guardando eternamente las distancias” (AFH 12) sino como “poderes inquietos que bullen en él” (AFH 12). Heidegger logra incorporar el mito de la “comunidad de la muerte” como parte constitutiva del existente en tanto existente. Si en el §26 de *El ser y el tiempo*, el pensador alemán contrapone al modo impropio del “procurar por” sustitutivo-dominador, aquel modo positivo del “procurar por” anticipativo-liberador y en el §74 el “gestarse-con” histórico de un pueblo, la “angustia ante la muerte” sirve como término articulador *elemental* de la metanarrativa palingenésica heideggeriana y su determinación de la “comunidad auténtica”, al transformar la pugna entre los “ideales del 89” de la *sociedad* moderna occidental y las “ideas del 14” subyacentes a la “comunidad de la muerte”, en dos modalidades del ser, aquellas de la propiedad y la impropiidad. El *Dasein*, en tanto ser finito y ser relativamente a la muerte, ya no puede contemplar la verdad de su existencia como un espectáculo extraño sino que participa en un *drama* en el que debe aceptar o rehusar su “destino” más propio.

En *De la evasión* Levinas advierte este anudamiento entre la finitud “inherente” del *Dasein* y la apertura al sí mismo propio del “ser para la muerte”, que constituye el *estigma* del existente y el cumplimiento de un *destino* (DE 82). El hombre “remachado” [*Geworfenheit*] a su propia finitud, en su “propensión hacia el porvenir y el ‘al-encuentro-de-sí’” (DE 81) [*Entwurf*], está encomendado a un recorrido. La “nostalgia de la muerte” (DE 82) [“angustia ante la muerte”] le hace patente su destino, aquel ante el cual sólo puede decir su sí o su no. En el marco de su búsqueda de una trascendencia capaz de escapar del *ontologismo* y la “filosofía del ser”, Levinas apunta críticamente en *De la evasión* contra este entramado ontológico-político del “ser para la muerte”, al afirmar que la necesidad de evasión no es “en absoluto nostalgia de la muerte, porque la muerte no es una salida, así tampoco una solución” (DE 82). El llamado del *Dasein* a asir su propia existencia en el “ser para la muerte”, en tanto superación del “estado

de caído” propio de la cotidianeidad, conduce a un nuevo “encadenamiento” del existente al ser y, en este sentido, al triunfo de su brutal afirmación (DE 77).

Las connotaciones marciales de la “angustia ante la muerte”, en las que se percibe la incorporación o “elementalización” heideggeriana del mito de la “comunidad de la guerra” y la visión agonal de la vida propia de la “ideología de la guerra” y las “ideas del 14” en la estructura ontológica del *Dasein*, se desplaza años más tarde hacia sus reflexiones sobre el temple fundamental de la “lucha” en el *Discurso del rectorado*. Allí se reproduce la crítica a la búsqueda de seguridad propia de la *Zivilisation* moderna y su ideal de fraternización universal en el “rechazo al mundo cultural y social de la burguesía liberal, que Heidegger ya había expresado en su descripción del ‘uno’ en *Ser y Tiempo*” (Rossi 2004: 142). Empero, en el marco del ascenso del nazismo al poder, la *Stimmung* fundamental de la “lucha” sirve como hilo conductor del proceso de resolución comunitaria frente a la “alienación” existencial, a partir de la autoafirmación histórico-ontológica de la Universidad alemana y del *Dasein* en el suelo fundante de la *comunidad* nacionalsocialista. La retórica del peligro se conjuga entonces con la necesidad de una “configuración social organizada de una forma cuasi-militar” (Rossi 2004: 154), en la copertenencia del *Dasein* a las necesidades del Estado bajo las figuras del “dominio” y del “servicio”; la exhortación a enfrentarse al “destino” propio se cumple en la “misión” histórica del pueblo alemán (Rossi 2004: 142).

### **La comunidad del trabajo**

La crítica heideggeriana a la “alienación” existencial del *Dasein* señala asimismo las formas impropias del “mundo económico-social”. En *El ser y el tiempo* apunta contra la cotidianeidad regida por el “uno” en el trabajo y las consecuencias en la comprensión impropia de sí del existente. La sociedad caída del “uno” se caracteriza, según la analítica existencial, por la distanciamiento, el aplanamiento o vulgarización, el término medio, la cuantificación, la desconfianza, que mantiene a los hombres en los modos deficientes del “procurar por”, el “uno sin otro”, el “pasar de lado junto al otro”, el “no importarle nada uno al otro”, el “mero ocuparse de la misma cosa”, el “ser reservado”, la “simulación”, la “hipocresía” (ST §26, 138-140, 142; §27, 147). Las notas distintivas de la cotidianeidad caída del mundo del trabajo señalan entonces la fragmentación social, la indistinción de niveles, la racionalidad numérica, la indiferencia y mutua tensión, la ausencia de una auténtica finalidad. La caracterización heideggeriana traza así los lineamientos de la crítica de la *Gesellschaft* en tanto expresión del mundo moderno de la técnica y el pensamiento calculador (Losurdo 2001: 192), del “atomismo” social y la ausencia de *comunidad*.<sup>427</sup>

Esta condena de Heidegger a la “alienación” existencial propia del mundo del trabajo se conjuga con su denuncia a la *Zivilisation* moderna propia del liberalismo burgués, en tanto expresión o “rostro” de la *facticidad* social caída. En este marco resulta preciso destacar un

---

<sup>427</sup> No abordaré aquí, sin embargo, la relación conflictiva entre la denuncia del mundo de la técnica por parte de los defensores de la *Gemeinschaft*, y las exigencias contradictorias que impone el régimen nacionalsocialista respecto al proceso de modernización. Este tema ha sido tratado ya por Jeffrey Herf en *Modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich* de 1984.

aspecto fundamental: la crítica del pensador alemán a la *moderna* organización del trabajo lejos está de un cuestionamiento de la “alienación” social sobre los fundamentos materiales de dicha organización y la apelación a una “idea socialista de *comunidad*”. Los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” espejan nuevamente su agudeza crítica sobre la ontología fundamental.

Castorp/Levinas: - Separar al espíritu de las formas *concretas* con las que “se halla comprometido es traicionar la originalidad del sentimiento del que conviene partir” (AFH 16). Si el marxismo se opone al liberalismo idealista a partir de su intuición fundamental que “consiste en percibir el espíritu en una relación inevitable con una situación determinada, este encadenamiento no tiene nada de radical” (AFH 13). La “ruptura con el liberalismo no es definitiva. El marxismo es consciente de continuar, en cierto sentido, las tradiciones de 1789” (AFH 13).

El diagnóstico de Heidegger sobre la cotidianidad caída del mundo económico-social permanece aún bajo la atmósfera modernista de cambio de siglo según la cual la denominada “cuestión social” resulta de un relajamiento o decadencia “moral” o “espiritual”. La crítica al mundo moderno de la técnica y las consecuencias del proceso de modernización apunta contra la “alienación existencial” del *Dasein* y no, por el contrario, contra las “condiciones materiales” de su existencia, en clave marxista.<sup>428</sup> La amonestación de la *Gessellschaft* o “sociedad del uno” se conjuga entonces con la defensa de la *comunidad* auténtica o *Gemeinschaft*, que halla su resolución en el *Discurso del rectorado* en el arraigo al “pueblo alemán”.

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas distingue la reivindicación marxista de la “concretitud” de la existencia, que pone en cuestión el “espíritu de libertad” propio del liberalismo idealista, de aquellas formas “concretas” de la existencia reivindicadas por la nueva filosofía del hitlerismo contra la tradición liberal. La impugnación por parte del marxismo de la concepción del hombre liberal, sostiene Levinas, reconoce que “el espíritu es presa de necesidades materiales (...) su existencia *concreta* y avasallada tiene más importancia y más *peso* que la impotente razón” (AFH 12). La *lucha*, oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria, preexiste a la inteligencia y le impone decisiones: “El ser determina la conciencia” (AFH 12). Entonces señala el punto de inflexión de la metanarrativa palingenésica marxista y su concepción de la “lucha de clases” frente al “fatalismo del ser”: “Tomar *conciencia* de la situación social es para el propio Marx liberarse del fatalismo que ésta comporta” (AFH 14)<sup>429</sup>. A continuación, deja entrever todo el peso o magnitud de la inversión operada por la “filosofía del hitlerismo”, quien concibe que la “situación social” a la cual el hombre se halla remachado no constituye un añadido sino el “fondo mismo de su ser”.

---

<sup>428</sup> Contra el “socialismo”, Heidegger aduce las conocidas críticas propias del pensamiento revolucionario conservador: “como mero placer en nivelar igualándolo todo; como supremacía de los que se limitan a rebajar; como mera práctica del bien común” (RFIII § 53, 104), etc.

<sup>429</sup> Énfasis del autor.

Castorp/Levinas: - “Una concepción verdaderamente opuesta (...) sería posible sólo si la situación social a la cual éste se encuentra engarzado, más que un añadido, constituyera el fondo mismo de su ser” (AFH 14).

En este punto cabe preguntarse si los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” pueden reflejar nuevamente su agudeza crítica, en virtud del dispositivo especular shakespeariano montado, sobre la ontología fundamental del maestro de Friburgo. En *De la evasión* Levinas comienza con una breve reflexión sobre el “espíritu burgués” y su filosofía y describe la “razón de ser” del hombre burgués como un “conservadurismo inquieto”. La concepción burguesa de la trascendencia se encuentra atravesada por un doble vector: por un lado, un “ideal de paz” o “autosuficiencia” de sí, esto es, la “concepción del yo como algo que se basta a sí mismo”; por otro lado, una “inquietud” que, sin embargo, se encuentra determinada por aquella necesidad de asegurarse contra lo desconocido del tiempo y de las cosas. Levinas sostiene que el instinto de posesión del burgués es un “instinto de integración” y que su “imperialismo” es una búsqueda de “seguridad”. El burgués quiere arrojar el blanco manto de su “paz interior” sobre su antagonismo con el mundo. Levinas destaca así como un aspecto central del “espíritu burgués” y su filosofía, su “ideal de paz” (conservadurismo) que subyace a la propia “inquietud” o trascendencia de sí. A continuación el filósofo se desliza hacia una consideración de la “filosofía del ser”, dando lugar a una sugerente hipótesis de lectura: la posible vinculación entre este “ideal de paz” y de equilibrio del pensamiento burgués y el movimiento de identidad y suficiencia del ser que funda la trascendencia del “ontologismo”: el “ser es” (DE 76- 77).

El término “ontologismo” había sido utilizado por Levinas algunos años antes, en “Martin Heidegger y la ontología” (1932), para referirse a la filosofía existencial de Heidegger.<sup>430</sup> Los propios análisis sobre el “ontologismo” y su ideal de autonomía como autoafirmación e identidad reflexiva del ser, que abría a “la verdad elemental de que *hay ser*” (DE 79) y al “sentimiento agudo de estar clavado” (DE 79) al ser, recuerdan asimismo las nociones de *Geworfenheit*, *Entwurf* y *Stimmung* de la analítica existencial. A contrapelo de la crítica heideggeriana a la cotidianeidad caída del mundo económico-social, vinculada con una denuncia de la *Gesellschaft* y la *Zivilisation* moderna de la “seguridad” y el “pacifismo cosmopolita”, Levinas sugiere en cambio un posible intrincamiento o connivencia entre el “conservadurismo inquieto” burgués y la moderna “filosofía existencial”. Sin embargo, ¿en qué consiste este posible vínculo entre el “espíritu burgués” y su filosofía y la nueva orientación de pensamiento de la “hermenéutica existencial”? Las palabras de Levinas sobre la ruptura del hitlerismo con respecto a la concepción marxista de la determinación del espíritu por la situación social *concreta*, pueden servir entonces de hilo conductor: “Una concepción verdaderamente opuesta (...) sería posible sólo si la situación social a la cual éste se encuentra engarzado, más que un añadido, constituyera el fondo mismo de su ser” (AFH 14).

---

<sup>430</sup> El término “ontologismo” utilizado por Levinas en *De la evasión* no sólo remite a la “filosofía existencial” de Heidegger sino que también apunta críticamente contra el “idealismo” de la tradición occidental y su posible connivencia con aquel ideal de paz y de equilibrio que presupone la “suficiencia del ser”.



Si Levinas parece captar en 1935 el centro de esta connivencia insospechada entre el pensamiento burgués y el existencialismo heideggeriano, sólo años más tarde logra articular con mayor precisión esta particular hipótesis de lectura. Un breve rodeo argumentativo permitirá comprender cabalmente esta crítica levinasiana de los años treinta al *ontologismo*. A partir de los análisis de “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” (1957) se señalará, en primer lugar, la crítica de Levinas a la concepción heideggeriana del “ser a la mano” como una particular *ontologización* del mundo social fetichizado de la “mentalidad primitiva” moderna. En segundo lugar, se repondrán los argumentos levinasianos sobre la ontología del *Dasein* y el “mundo de la guerra” en *De la existencia al existente* (1947), con el fin de interpretar los presupuestos subyacentes a la teoría de Heidegger sobre el “útil” y la estructura de la “cura”. Ello permitirá retornar, finalmente, con nuevos elementos para interpretar la crítica levinasiana al ontologismo heideggeriano en *De la evasión* (1935), y su posible remisión a los fundamentos y concepción heideggeriana del mundo económico-social.

En “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” (1957) el filósofo describe el proceso de *elementalización* del “espíritu burgués” en la moderna “mentalidad primitiva” inherente a la ontología del *Dasein*.<sup>431</sup>

‘Ser es participar’. La participación que tiene lugar en la categoría afectiva de lo sobrenatural (...) [conduce] de la cosa dada hacia una potencia que ya no tiene el armazón del ser, hacia la presencia difusa de una influencia oculta. (...) Son potencias que no se inscriben en una forma substancial ni son tampoco las voluntades de los sujetos que se revelan. Al contrario, las cosas existen en cierto modo como fetiches: están animadas por potencias que no son sus atributos. Como los “utensilios” que, en el análisis heideggeriano del mundo, no son primero cosas y después útiles, sino de entrada “objetos de uso” que se atienen a un mundo que no es suma de entes sino conjunción práctica, los fetiches reciben su ser de una conjunción de potencias irreductibles a una naturaleza (...) Las potencias son irreductibles a la naturaleza, no porque formen parte del más allá, sino porque el más allá no se separa nunca de este mundo. (LBFC 62)

Levinas traduce así los análisis de Heidegger sobre el “ser a la mano” y la “compleción de útiles”, que el pensador alemán reconoce como parte fundamental de la estructura ontológica del *Dasein*, en expresión del mundo *fetichizado* de la “participación mítica” moderna promovida por la nueva orientación existencial. La caracterización levinasiana apunta aquí contra el advenimiento de la “vida absurda”,<sup>432</sup> del “nudo existir” (LBFC 64), de la “suficiencia

---

<sup>431</sup> Ya en 1947, en el marco de una crítica al “ser en el mundo” heideggeriano, Levinas advertía sobre las mentiras del idealismo capitalista, sobre su “hipocresía del sermón”, reivindicando la “filosofía marxista” (DEE 57-58).

<sup>432</sup> En “Los dioses sin rostro: Levinas y la cuestión del mito” Barash reconoce en los análisis levinasianos de *Totalidad e infinito* la negativa de subsumir el mundo mítico del elemento y gozo “primitivo” dentro de la concepción heideggeriana de la *Geworfenheit* a la que Heidegger, en oposición a la investigación de Cassirer sobre las configuraciones simbólicas del pensamiento mítico, adjudica una prioridad hermenéutica (Barash 2014: 153). Pues la noción de *Geworfenheit* abre antes que al mundo del mito

del ser” que, como sostuviera en *De la evasión*, la guerra y la posguerra habrían permitido conocer.<sup>433</sup>

En *De la existencia al existente* (1947) Levinas caracteriza los fundamentos ontológicos del *curarse* en el mundo, descritos por la analítica existencial, a partir del ideal de “suficiencia del ser” propio del “mundo de la guerra”. Es preciso recordar previamente, sin embargo, el modo en que Heidegger caracteriza en *El ser y el tiempo* la relación entre el *Dasein* y el “mundo circundante” (*Umwelt*) a partir de la estructura del “útil” (*Zeug*) y de la espacialidad de “lo a la mano” (*Zuhandenheit*). De ella se pueden retener dos aspectos centrales: por un lado, el carácter referencial del útil, su “ser para” (*Um-zu*) que lo amalgama con un plexo de útiles (*Zeugganzheit*), y su “por mor de” o “en-vistas-de” (*Worumwillen*) último en tanto referencia final al *Dasein*. El “ser para” del útil da cuenta de su referencialidad o adscripción a otro útil y su pertenencia a un todo de útiles (ST §15). Al mismo tiempo, el útil hace referencia al portador y utilizador, revelando su “en-vistas-de” o finalidad, esto es, su remisión a la existencia del *Dasein*, a su cuidado de existir (ST §15). Esta breve descripción releva dos aspectos fundamentales de la estructura de la “cura” en la relación del *Dasein* con el mundo.<sup>434</sup> La cura estructura al mundo en un “plexo de útiles” cuyo carácter de remisión refiere todo acto al cuidado de existir.

Levinas reconoce tras el ideal ontológico-económico del “cuidado de sí” de la nueva concepción del *Dasein* la transfiguración del denominado “conservadurismo inquieto” propio del “espíritu burgués” y su moderna “razón de guerra”. El mundo basado en el “cuidado de sí” se concibe como un conjunto de útiles cuya finalidad última es la *conservación* de la propia existencia. Tras los “objetos” del mundo retorna el *fin* último de la “vida desnuda” o el “puro existir”, un mundo en el que sólo se come *para* vivir. La concepción del mundo como un “plexo de útiles” considera los objetos como mero material “con vistas a” la existencia, subordinando toda finalidad mundana a la finalidad ontológica. Este ideal de “circularidad del ser” convierte la relación con el mundo en un espacio de guerra y de “lucha por la propia existencia”: “La alimentación es, para la Intendencia, avituallamiento, las casas y los albergues, acuartelamiento” (DEE 54). El “espacio de la guerra” es el que define al mundo como un “plexo de útiles”:

---

pagano, al “mundo de lo absurdo” (Barash 2014: 153-154), esto es, a la vida absurda del “puro existir”, de la “participación existencial” de la “mentalidad primitiva” contemporánea.

<sup>433</sup> Cabe recordar que en su obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben considera los análisis de Levinas de los años treinta, en especial *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, como una de las más importantes y tempranas contribuciones a la comprensión del nacionalsocialismo desde el punto de vista de la biopolítica (Agamben 2006: 191-192). Livchits señala asimismo que en *Tercera persona: Políticas de la vida y filosofía de lo impersonal* (Espósito 2009: 19), Espósito sostiene que la crítica biopolítica al nazismo abrevia ya en el artículo de Levinas de 1934 (Livchits 2014: 119).

<sup>434</sup> En referencia a la subsunción de toda relación con el mundo a la “atmósfera” propia de la “cura”, Levinas afirma no sin cierta ironía: “el circuito que, según Heidegger, lleva a la tarea de existir a cada momento de nuestra existencia, y donde, tocando el timbre de nuestra puerta, nos abrimos a la totalidad de la existencia” (ETO 57).

Es sólo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece el mundo. Cuando *hay que* comer, beber, y calentarse *para* no morir, cuando el alimento se convierte en carburante- como en ciertos trabajos duros- también el mundo parece haber llegado a su fin, trastocado, *absurdo*. (DEE 54)<sup>435</sup>

Pero los análisis levinasianos de 1935 pueden servir, al mismo tiempo, como hilo conductor para una profundización crítica de la estructura de la “cura” (*sorge*). Si el hombre se encuentra “arrojado” (*Geworfenheit*) en el mundo en tanto “plexo de útiles”, por eso mismo aparece como “remachado” (*rivé*) a esta estructura intencional. Pues el *Dasein* en tanto “ser en el mundo”, y en virtud de su “facticidad”, ya engarza o se engarza<sup>436</sup> (*rivé*) a este “plexo de útiles” sin dificultad, esto es, *participa* de su “conjunción práctica”: “El ‘ser ahí’ se encuentra ‘a sí mismo’ inmediatamente en *lo que hace*, usa, espera, evita- en lo ‘a la mano’ *de que se cura* inmediatamente en el mundo circundante” (ST § 26, 135). En el “curarse” en el mundo, el existente ingresa *ipso facto* en un sistema de referencias, en el ciclo organizativo de un plexo de útiles que devela, al mismo tiempo, la trama social. Pues en la cotidianidad del “ser a la mano” “hacen frente concomitantemente los otros” (ST § 26, 193), el útil refiere a posibles portadores, productores, proveedores. Pues, “en aquello de que se cura en el mundo circundante hacen frente los otros como lo que son, y *son* lo que hacen” (ST § 27, 142). Tras la estructura de la “cura” se devela así la funcionalización<sup>437</sup> y carácter orgánico del orden económico-social bajo el ideal de preservación o “en-vistas-de” sí (del *propio* existir), en el que el existente participa en tanto existente. El fundamento biopolítico de la “lógica de la guerra” se encarna en la estructura ontológica del *Dasein*, en una nueva demostración de la estrategia de *ontologización* del mundo social y político propia de la filosofía heideggeriana.

---

<sup>435</sup> Énfasis del autor. En sus “Cuadernos de cautiverio (1940-1945)” Levinas inicia sus primeras reflexiones sobre la “intencionalidad del gozo (*jouissance*)” en contraposición con la estructura intencional del “útil” en Heidegger. En ellas se reconoce la crítica levinasiana a la “filosofía burguesa” subyacente a la intencionalidad del “ser a la mano” descrita por la analítica existencial. Anunciando algunos tópicos centrales de la intencionalidad del gozo, Levinas sostiene: “El verdadero problema socialista es un problema de propiedad. No sólo el problema del capital, que permite esclavizar, sino un problema de relaciones con las cosas: el fenómeno de la posesión. Poseer en el mundo que no es socialista es estar esclavizado por lo que se posee. De ahí el fenómeno de la lucha (...) ¿Servidumbre respecto de lo que no tengo, que es mi dueño? Concepción capitalista (...) A la penuria de la concepción clásica, opongo un disfrute que es liberación socialista. La exterioridad es la felicidad del intervalo (...) la apetición socialista” (E<sub>1</sub> 64, 66, 70).

<sup>436</sup> Se elige aquí la traducción del término “rivé” como “engarzado” de Ricardo Ibarlucía que favorece la visualización de este modo en que el *Dasein* se traba con el útil y forma cadena.

<sup>437</sup> En “Martin Heidegger y la ontología” (1932) Levinas releva la crítica heideggeriana al fenómeno de la caída, a la comprensión inauténtica propia de la “sociedad del uno”, en la que el hombre se comprende “partiendo de los objetos que manipula (...) a partir de su profesión, de su rol social” (MHO 114). Sólo unos años más tarde, el filósofo francés advierte la *ontologización* por parte de Heidegger de la “funcionalización” del orden económico-social en la estructura existencial del *Dasein*.

Pero un aspecto concomitante merece ser destacado aquí: el problema del fundamento de la propiedad subyacente a la intencionalidad del “ser a la mano”. Pues si el *Dasein* se encuentra a “sí mismo” inmediatamente en lo “a la mano” de que se cura, si los otros *son* lo que hacen, el fundamento de la posesión queda inmediata y previamente garantizado en virtud de este “ajuste existencial”. La magia de la propiedad se revela en el acto posesivo del “ser-se” que está a la base del “curarse de” del *Dasein*. El “plexo de útiles” deviene un “plexo de posesiones” en el que la propiedad circula de manera administrada: “El campo (...) al cual ‘salimos’ a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprando en casa de..., es regalo de..., etc., etc. El bote anclado en la orilla refiere en su ‘ser en sí’ a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como ‘bote ajeno’ alude a otros” (ST § 26, 134).

Si el pensamiento cristiano de León XIII y Pío XI reconduce sus análisis sobre los fundamentos inmovibles del derecho de propiedad hacia la fuente sacrosanta del “derecho natural”, si el liberalismo republicano de Cassirer incorpora la concepción liberal del “derecho natural” a su fenomenología progresiva del ideal republicano, la filosofía existencial de Heidegger internaliza dichos fundamentos en la estructura ontológica del *Dasein* en tanto existente. El “conservadurismo inquieto” del hombre burgués descrito por Levinas en *De la evasión* queda desde entonces inscripto en la *facticidad* misma del hombre, definiendo los cimientos inmovibles del mundo económico-social.<sup>438</sup> Sobre ellos se edifica entonces la convocatoria heideggeriana a una resolución del *Dasein* que, sin poner en cuestión dichos fundamentos ontológicos, deba colocarse bajo un auténtico *inicio*, esto es, en la determinación del “sí mismo” propio de la comunidad.

La “elementalización” u ontologización del mundo económico-social propio de la “guerra”, bajo la funcionalización e ideal de preservación de sí, en la estructura ontológica del *Dasein* describe el proceso de incorporación del ideal de trascendencia del “hombre burgués”, analizado en *De la evasión*, a las nuevas exigencias biopolíticas de entreguerras.<sup>439</sup> Al mismo tiempo, este ideal de trascendencia propia del “cuidado de sí” se trasfigura en virtud de las necesidades y exigencias impuestas por la constitución de la auténtica *Gemeinschaft*. De este modo, el “en-vistas-de” final del *Dasein*, esto es, la preservación de sí, se “espiritualiza” o subordina a un orden espiritual superior, contra toda interpretación “biologicista” o “mecanicista” de la finalidad ulterior (Losurdo 1991: 200). La energía de aquella estructura orgánica y funcional del mundo económico-social encuentra un “llamado” o una “Voz” que

---

<sup>438</sup> En 1962, en ocasión de su respuesta a una carta dirigida por José Etcheverría a Jean Wahl, Levinas afirma: “Sartre escribe a propósito de Heidegger en su artículo ‘Merleau-Ponty viviente’: ‘Cuando el primero habla de *apertura al ser*, yo huelo alienación’. El olfato de Sartre no lo engaña” (TA 125).

<sup>439</sup> Bourdieu sostiene que la crítica del pensador alemán a la “sociedad del uno” en tanto “desarraigo existencial” revela otro “efecto típicamente heideggeriano, la (falsa) superación de todo radicalismo posible, que provee su más inatacable justificación del conformismo. Hacer de la alienación ontológica el fundamento de toda alienación, es, si se puede decir, banalizar y desrealizar a la vez la *alienación económica* y el discurso sobre esta alienación por una superación radical, pero ficticia, de toda superación revolucionaria” (Bourdieu 1991: 73; énfasis del autor).

dota de un significado positivo a este ciclo productivo del “cuidado de sí”. Llamado que saca al *Dasein* de su “alienación” espiritual, tanto en una productividad mecánica como en una posible improductividad, alzando su rostro a la sacra imagen del pueblo alemán, en este “común entregarse a la misma causa” (ST § 26, 139).

### La comunidad de la sangre

Castorp/Levinas: - El hombre “se halla ligado a todos aquellos que son de su sangre. No puede jugar con la idea porque, salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ésta conserva su seriedad (...) Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoya sobre una comunidad de sangre es sospechosa” (AFH 19).

[Confusión en el público. Algunos jóvenes aplauden. Tras ellos se levantan los brazos de algunos espectadores representando el saludo fascista.]

La remisión levinasiana a la “comunidad de la sangre” reivindicada por el hitlerismo parece apuntar aquí al concepto de “raza” que está en la mitología política del nacionalsocialismo. Empero, en el marco de la estrategia especular respecto a la filosofía existencial del maestro de Friburgo de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, dicha remisión invita a explorar el posible lazo que el pensamiento de Heidegger mantiene con la ideología del nazismo a partir del examen de un elemento clave de su concepción comunitaria, el de raza (Barash 2008b: 290). Este concepto ocupa un lugar central en la política de dominación, exclusión y exterminación nacionalsocialista, a partir de la defensa de una presunta jerarquía de las razas humanas, de una superioridad o inferioridad innata a éstas, de carácter físico, intelectual y moral, que justifica políticas de selección e higiene racial (Barash 2008b: 291). Del mismo modo, esta noción resulta clave en la constitución de un enemigo arquetípico: el judío. La mitología de la raza se entrecruza, de esta forma, con la “cuestión judía” y las teorías sobre el peligro que representan los judíos para una auténtica regeneración comunitaria.

El estatuto biológico-político de la “raza” para la comprensión del hombre y de la comunidad parece resultar ajena, sin embargo, a la concepción heideggeriana del *Dasein* y su metanarrativa palingenésica.<sup>440</sup> En el §10 de *El ser y el tiempo* donde analiza la posibilidad de una aproximación adecuada al problema del ser del existente, Heidegger sostiene la necesidad de distinguir el análisis ontológico de toda investigación “óptica” llevada a cabo por las ciencias, ya sea la psicología, la antropología o la *biología* (Barash 2008b: 294): “el deslinde de

---

<sup>440</sup> Losurdo sostiene que el racismo biológico resulta ajeno a Heidegger “que, ya antes del estallido del segundo conflicto mundial, en obvia referencia al racismo imperante, condena al hecho por el cual la ‘sangre y raza se elevan a vehículo de la historia’” (Losurdo 2001: 161). No tomaré en cuenta aquí, sin embargo, los cursos inéditos de Heidegger durante 1930-1940 y otros textos del periodo, publicados en la última década, ni los denominados *Cuadernos negros* que avivaron recientemente la polémica en torno al antisemitismo heideggeriano y su posible adhesión a la mitología política del nacionalsocialismo. Me limito, por el contrario, a textos de la época que quizás sirvieron servir de fuente para los análisis levinasianos sobre la filosofía existencial y su posible connivencia con la ideología “racial” nazi.

la analítica existencial respecto de la antropología, la psicología y la biología, se refiere exclusivamente a la cuestión ontológica fundamental” (ST §10: 57); vale decir, la del ser del *Dasein*. Asimismo, en el §57 donde aborda la cuestión de qué es el *Dasein* afirma nuevamente la necesidad de que el análisis ontológico sea abordado por separado de toda consideración biológica, subrayando el papel de la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*) que confronta al ser finito con su posibilidad más propia, esto es, el “ser para la muerte” (Barash 2008b: 294-295). Esta “conciencia”, siguiendo los lineamientos del §10, no puede ser definida psicológica, antropológica o *biológicamente*, escapando a la metodología “óptica” que caracteriza, según Heidegger, a la ciencia de la época. Años más tarde, en sus cursos de Friburgo de 1929-1930 (*Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*) Heidegger cuestiona las teorías de biólogos contemporáneos como Wilhelm Roux o Jacob Johan von Uexküll, al distinguir las capacidades del “organismo” humano y su “ser en el mundo”, de la “servicialidad” del útil o de la máquina (Barash 2008b: 295). En su recepción de la teoría de Uexküll sobre el rol central del “mundo circundante” (*Umwelt*) para el desarrollo del organismo, en la relación dinámica entre el desarrollo morfológico y el medioambiente, Heidegger distingue el mundo del animal y el del hombre en tanto “ser en el mundo”. Mientras que el animal estaría limitado a una serie de comportamientos en el medio dado, sería “pobre de mundo” (*Weltarm*), el ser humano resultaría “figurador de mundo” (*weltbildend*), esto es, capaz de constituir el mundo (Barash 2008b: 296). En “Heidegger et la question de la race”, Barash reconoce la incompatibilidad de la recepción heideggeriana de teorías como la de Uexküll, que acuerdan una importancia central al medio ambiente en la determinación de la naturaleza animal, como su distinción del “mundo animal” y el “mundo humano”, con la ideología nazi de la raza, que menosprecia el rol del medioambiente y afirma el carácter determinante del aspecto racial innato en la naturaleza animal y humana (Barash 2008b: 296). Barash recupera así el carácter “idealista” de la propuesta ontológica heideggeriana en su recusación del reduccionismo biologicista de la ciencia positiva de la época. Sin embargo, cabe preguntarse si la crítica heideggeriana al biologicismo cientificista de las teorías de la raza permite separar irrevocablemente la filosofía existencial de todo vínculo con la mitología nazi de una “comunidad de la sangre” y si ello significa la ausencia de toda remisión a un arquetipo “racial” del enemigo, en particular del “judío” identificado como contrafigura y fuente de degeneración y obstrucción del proceso auto-afirmativo y de regeneración de la comunidad alemana.

Las propias reflexiones de Levinas sobre la “filosofía del hitlerismo” permiten evitar toda desvinculación del pensamiento heideggeriano respecto de la mitología política nazi de la “comunidad de la sangre”; desvinculación que vendría dada para algunos intérpretes por la oposición del filósofo alemán al reduccionismo biologicista y su concepción de la “raza”. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas afirma que no basta con diferenciar el universalismo del “espíritu” humano del particularismo racista para alcanzar el sentido fundamental del acontecimiento nacionalsocialista, trazando los lineamientos de una comprensión de la fuente, intuición y decisión originaria del hitlerismo, de su particular comprensión de la “espiritualidad”. Esta última no se limitaría al reduccionismo biologicista, ni sería incompatible con cierta perspectiva “idealista” del nuevo ontologismo. Con vistas a

analizar su especificidad, Levinas toma como eje de análisis la particular relación fenomenológica con el mundo, el cuerpo y el tiempo.

El filósofo opone la tradición judía a la nueva filosofía del hitlerismo en un “frente en común” con la tradición europea de Occidente, no en virtud de una determinación racial sino por su concepción de lo “espiritual” asentada en la capacidad de “desligarse” del carácter destinal o “arraigo” al tiempo y al propio cuerpo. En sus artículos de *Paix et droit* la modalidad de comprensión de lo “espiritual” por parte del “paganismo” hitleriano queda definida en contraposición a la concepción judía de la trascendencia. Así en “L’actualité de Maïmonïde” (1935) Levinas caracteriza el “paganismo” como una “*impotencia radical de salir del mundo*”<sup>441</sup>, el “arraigo” a un mundo que regula las acciones y destino del hombre (LAM 7). En “L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain” (1938) apunta contra este “encadenamiento al mundo”<sup>442</sup>, contra “la aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en su naturaleza”<sup>443</sup>. Un año más tarde, en “À propos de la mort du pape Pie XI” vincula esta concepción de la “espiritualidad”, de la trascendencia “remachada al ser” del “paganismo”, con el advenimiento del racismo en Alemania (APM 3). El “racismo” hitleriano es definido como una comprensión *pagana* de lo “espiritual”, antes que como un mero subproducto ideológico del biologicismo cientificista. Bajo dicha comprensión de la espiritualidad, el hitlerismo forjaría su condena del “judaísmo” como símbolo o modelo arquetípico del “desarraigo” existencial, a través de una identificación estigmatizante de su condición como judío: “la afrenta bajo su forma racista, añade a la humillación un desgarrador sabor de desesperanza. La suerte de ser judío deviene una fatalidad. No se puede huir. El judío está ineluctablemente remachado a su judaísmo”<sup>444</sup>.

En este marco, Levinas confronta la concepción del “racismo” nazi respecto al “desarraigo” propio del judío, al revertir el significado y valoración de la afrenta nacionalsocialista. El “sentimiento” de “Israel” o del judaísmo, afirma Levinas, consiste en una “inquietud” respecto al arraigo al mundo (LAM 7), una extranjeridad respecto al mundo que parece contenerlo, una necesidad de no permanecer “en lo de sí” y la fuerza de salir de ello (LEA 7). En “À propos de la mort du pape Pie XI” define esta manera de vivir y de sentir como un sentimiento de “extrañeza” respecto de la complacencia “en lo de sí” (AMP 3) que unos años antes, en “L’inspiration religieuse de l’Alliance” (1935) había caracterizado como una comprensión “diaspórica” de la espiritualidad, definida como una “resignación activa”<sup>445</sup> (LIRA 4). Levinas

---

<sup>441</sup> “*impuissance radicale de sortir du monde*” (LAM 7).

<sup>442</sup> “*attachement au monde*” (LEA 4).

<sup>443</sup> “*l’aspiration du monde à sa propre apothéose, à sa béatification dans sa nature*” (LEA 4).

<sup>444</sup> “*L’affront sous sa forme raciste, ajoute à l’humiliation une poignant saveur de désespoir. Le sort pathétique d’être juif devant une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéluctablement rive à son judaïsme*” (LIRA 4).

<sup>445</sup> Levinas define el carácter esencial de la diáspora como una “*résignation active*” (LIRA 4). Por un lado, la resignación significa un renunciamiento del judío respecto de un destino político propio. Contra el nacionalismo judío, Levinas preconiza la adaptación a la ciudad. Así también contra el programa de

reivindica mediante esta particular reversión interpretativa el “desarraigo” propio del judío que servía de tópico para la acusación nacionalsocialista contra su carencia de historicidad y destino, de inclinación a la “comunidad”, de arraigo al suelo (Losurdo 2001: 148, 153-154).

De este modo, los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” distinguen dos modos de comprensión de lo espiritual, el “paganismo” moderno del hitlerismo y la concepción “diaspórica” de la trascendencia judía, a partir de una contraposición entre el “arraigo” y el “extrañamiento” del hombre respecto de la historia y el mundo. Levinas recupera así sus análisis de 1934 sobre el “espíritu de libertad” de la tradición europea occidental, del judaísmo al marxismo, frente a la nueva comprensión de la espiritualidad por parte del hitlerismo. Esta particular interpretación del filósofo francés sobre el “encadenamiento a un destino espiritual”<sup>446</sup> (LIRA 4) promovida por el nazismo, permite echar luz sobre el problema del “racismo” y antisemitismo hitleriano, que se encuentra en el centro del debate sobre el posible lazo entre la filosofía existencial de Heidegger y la mitología nazi de la “comunidad de la sangre”. El racismo hitleriano como expresión de un “paganismo moderno” espeja entonces su agudeza crítica sobre la ontología fundamental. Pues la concepción del *Dasein*, tal como fue analizado previamente, funda una comprensión de lo espiritual asentada en una forma de “participación existencial”, un “arraigamiento” al mundo y a la historia, que puede ser compatible con el carácter destinal del “paganismo” nacionalsocialista.

Si la concepción del existente humano en Heidegger evita el reduccionismo biologicista de las teorías de la raza, reintroduce subrepticamente no obstante aquel “estigma” o “remachamiento” a la naturaleza o condición natural, a través del entramado afectivo-comprensivo-existencial del “ser finito”. Con referencia a la trascendencia propia del *ontologismo* Levinas afirma: “La propensión hacia el porvenir y ‘al-encuentro-de-sí’ contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido. El impulso es creador, pero irresistible. El cumplimiento de un destino es el *estigma* del ser” (DE 81-82)<sup>447</sup>. Heidegger procede así a una “espiritualización” de la noción de “raza” (Barash 2008: 300), ya no en virtud de una jerarquía biológica de carácter innata, sino a partir de un “idealismo existencial” que distingue “modalidades del ser” ontológicamente fundantes, aquellas de la propiedad e impropiiedad.<sup>448</sup> Así en el entramado identificatorio de la denominada *Zivilisation* moderna en

---

asimilación del judío al Estado-nación apela a un no olvido de su misión histórica. Este último punto se conecta con su rol activo: la historia judía implica la colaboración con los pueblos, la preocupación por el otro incluso en momentos donde resulta difícil tal empresa (LIRA 4). De este modo, el llamado a redescubrir la gravedad de la “razón de ser” judía en el contexto de la persecución no deriva en una defensa del programa de asimilación, ni al sionismo, e incluso menos en una definición racial del judaísmo (Caygill 2002:47).

<sup>446</sup> “attachement à une destinée spirituelle”.

<sup>447</sup> Énfasis del autor.

<sup>448</sup> Con relación al “racismo” *biopolítico* del nacionalsocialismo, los análisis levinasianos permiten romper, a diferencia de lo que piensa Critchley (Critchley 2015: 43-44), las rígidas fronteras entre el problema de la *facticidad* y aquel del “hecho biológico”, distinción que sirve a algunos intérpretes para distinguir la filosofía heideggeriana del biologicismo antisemita nazi.



la crítica de la sociedad inauténtica del “uno”, el judaísmo queda señalado como una modalidad impropia del ser caracterizada por el “desarraigo” o “alienación” existencial, que condensa el complejo arquetípico de la denominada *Gesellschaft*.<sup>449</sup> Es en este marco que puede comprenderse la carta redactada por Heidegger en 1929<sup>450</sup> en la que subraya “la necesidad de oponerse a la ‘creciente judaización (*Verjudung*) en sentido estricto y lato’ de la ‘vida espiritual alemana’, a la que hay que devolverle solidez radicándola en fuerzas auténticamente alemanas” (Losurdo 2001: 163).<sup>451</sup> Este “racismo espiritual” del antijudaísmo heideggeriano se enmarca más tarde, en el *Discurso del rectorado*, en la necesidad imperante de una regeneración existencial histórica del pueblo alemán. Allí la modalidad auténtica del existente está determinada por su “arraigo” existencial al *Volk* alemán, a través de una particular espiritualización de la ideología de la sangre y del suelo (*Blut und Boden*): “el mundo espiritual de un pueblo (...) es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra” (DR 12-13)<sup>452</sup>. Con el ascenso del nazismo al poder en 1933, la realización de este “mundo espiritual” del pueblo alemán y de su misión histórica ya ha sido, para Heidegger, puesta en marcha: “la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros [afirma], ya *ha decidido*” (DR 18), es “bajo el peso de toda su existencia” (en palabras de Levinas) “que el hombre dirá su sí o su no” (AFH 19).

[Castorp/Levinas gira sobre sí y queda de espaldas al público. Frente a él, la imagen de Peepekorn. Sus palabras finales constituyen un “aparte”.]

Castorp/Levinas: - “Una sociedad que pierde el contacto vivo con su propio ideal de libertad para aceptar las formas degeneradas y que, al no ver lo que este ideal exige por esfuerzo (...) una sociedad en semejante estado recibe el ideal germánico del hombre como una promesa de sinceridad y autenticidad” (AFH 18).

[Levanta el tono de voz] Y aún más, “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara” (DE 116).

[Se escucha en escena “un murmullo, un rumor [de una cascada] que habría de tornarse estruendo (...) el ruido pareció aumentar hasta el límite de lo soportable; era un estrépito infernal” (Mann 2006: 908). Se comienza a respirar humedad en el aire, como el vapor del

<sup>449</sup> En referencia a los *Cuadernos negros* de Heidegger y de su imbricación implícita con el mito del “judío desarraigado”, Trawny interpreta la existencia de un “antisemitismo basado en la historia del ser”, consecuente con una topografía narrativa con connotaciones maniqueístas y apocalípticas que arremete contra los responsables de la “alienación existencial” desde el judaísmo al marxismo (Trawny 2015: 37, 58, 120, 157).

<sup>450</sup> Esta carta de Heidegger del 01 de octubre de 1929 fue publicada en *Die Zeit* el 22 de diciembre de 1989.

<sup>451</sup> Ya en 1916, en una carta a su esposa Elfride, Heidegger se lamentaba de la “judaización” creciente de la cultura y universidades alemanas (Barash 2008b: 297).

<sup>452</sup> Énfasis del autor.

agua, la visión se torna difusa. Se oyen “gritos de amenaza, trompetas y violentas voces de hombres a sus espaldas, por encima de ellos, por todas partes” (Mann 2006: 909). Los personajes se agrupan detrás de Mynheer Peeperkorn. No se distingue con claridad su rostro, pero vieron “cómo (...) inspiraba profundamente para llenar sus pulmones de aquel aire fresco” (Mann 2006: 909). Tras su exhalación, apagón final.]

## 11. Conclusión parcial.

En sus primeros artículos de la década del treinta, Levinas expresa su entusiasta adhesión a la nueva orientación fenomenológica, en particular a la “filosofía existencial” de Martin Heidegger. Desde su participación en los cursos dictados por Husserl en Friburgo entre 1928 y 1929, pasando por su tesis doctoral de 1930, la atracción de Levinas por la nueva “patética del pensamiento” (EC 63) heideggeriano y su convocatoria a un abandono de las “construcciones abstractas” en un “retorno a las cosas mismas”, a la “facticidad” de la existencia, cautiva paulatinamente el alma del joven filósofo. El llamado a una renovación filosófico-existencial mediante una auténtica comprensión del ser que implique al mismo tiempo un compromiso teórico-práctico, halla una acogida favorable en la juventud universitaria de la época, y en Levinas un promotor de la nueva orientación de pensamiento. En “Martin Heidegger y la ontología” (1932) y en sus primeras reseñas de esos años actúa aún como discípulo e intérprete de la “filosofía existencial” a partir de la difusión de sus principios y conceptos fundamentales. Asimismo, hace frente a los ataques lanzados contra la nueva comprensión de lo espiritual de la fenomenología alemana, en virtud de las ambiguas connotaciones políticas de sus postulados teóricos. Esta atracción inicial de Levinas por la orientación fenomenológica, y en especial por la ontología fundamental de Heidegger, fue representada en el presente capítulo a partir de una “puesta en obra” de aquella escena alegórica extraída por el joven filósofo de *La montaña mágica* de Thomas Mann, en torno a “la atracción misteriosa” del personaje principal de la novela, Hans Castorp, por la figura de Claudia Chauchat, quien lo llevara a permanecer en aquella atmósfera metafísica del sanatorio de curación de Davos (CEAFe 60).

Esta representación se extiende asimismo al posterior decurso de la trama amorosa: así como Claudia Chauchat abandona la Montaña y retorna junto con aquel “ser extraordinario” y “oscura fuerza de Peeperkorn” (CEAFe 62), causando el desencanto del joven protagonista, la adhesión del maestro de Friburgo al nuevo régimen nacionalsocialista y, en términos generales, al “campo magnético” del fascismo, lo conduce a un auténtico “revés amoroso”. Desde entonces, Levinas busca comprender la insospechada afinidad electiva entre el pensador alemán y el movimiento nacionalsocialista intentando determinar, al mismo tiempo, el vínculo entre la nueva “patética del pensamiento” heideggeriano y la “filosofía *elemental* del hitlerismo”. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) Levinas aplica una peculiar “estrategia especular” de lectura: haciendo uso del aparato conceptual fenomenológico y particularmente de los conceptos fundamentales de la analítica existencial para la caracterización de la “filosofía del hitlerismo”, el filósofo francés deja resonar los

acordes insospechados entre la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo* y los sentimientos *elementales* promovidos por el nacionalsocialismo.

Sus análisis sobre el hitlerismo a partir del uso heurístico del método fenomenológico espejan entonces su reflejo crítico sobre el *ontologismo* del pensador alemán, mientras que el análisis de la ontología heideggeriana permite revelar el sentido de aquella atmósfera *elemental* que cautivó pronto el alma de los alemanes. En sus artículos y reseñas críticas posteriores a 1934, Levinas retorna sobre una preocupación central: la “atracción” de la filosofía heideggeriana, ¿reside ésta en su moderna secularización de un trasfondo religioso? En el marco de su “estrategia especular” la consideración levinasiana deja aparecer, de este modo, un interrogante implícito: el despertar de los sentimientos *elementales* por parte del hitlerismo, su peculiar “campo magnético”, ¿puede ser considerado como un “retorno de lo religioso” en el mundo moderno? Sin embargo, Levinas descarta esta primera aproximación hermenéutica. Sus reflexiones se dirigen por un camino alternativo: ¿no representa el *ontologismo*, por el contrario, una nueva comprensión de la existencia que oponiéndose a la tradición occidental, del monoteísmo judeo-cristiano al liberalismo y el marxismo, supone una forma de comprensión *elemental* “moderna” de la existencia?

Los análisis levinasianos se acercan entonces a aquella hipótesis de trabajo que había guiado el capítulo previo: ¿los sentimientos *elementales* no representan, en cambio, un retorno del *mito* en la época contemporánea? Levinas apunta así, bajo dicha perspectiva, al “idealismo mítico” heideggeriano y, junto con ello, a la particular reversión del “espíritu moderno” por parte de la nueva “filosofía del hitlerismo”. Esta novedosa hipótesis de lectura permite, en la sección final de este capítulo, el análisis comparativo entre la “patética” heideggeriana y sus fundamentos ontológico-existenciales de renovación comunitaria, con algunos de los tópicos propios de la retórica palingenésica del nacionalsocialismo. En virtud de dicho entrecruzamiento fue posible establecer el sentido de las reflexiones levinasianas respecto de los compromisos filosófico-políticos del pensador alemán, como su particular interpretación de los sentimientos *elementales* promovidos por el nacionalsocialismo. Sin embargo, las palabras finales de “Castorp/Levinas” retornan hacia el centro de su convocatoria de 1934: la exhortación a la sociedad europea y, en virtud del “aparte” escénico, al público y lector en su conjunto, a tomar conciencia de los posibles desvíos de su propio ideal comunitario y, con ello, a un “retorno” crítico a las fuente, intuición y decisión originaria, a la comprensión de la “razón de ser” que anima su “espíritu de libertad”.

## CONCLUSIONES

En el presente apartado se llevará a cabo un breve recorrido de los lineamientos generales de la tesis y se señalarán los resultados obtenidos en la investigación así como las perspectivas que quedan abiertas para estudios futuros.

### I

La recuperación en las últimas décadas de los primeros trabajos de Levinas renovó el interés por el estudio de esta obra temprana y favoreció nuevas orientaciones analíticas. Entre ellos destaca la publicación de *De la evasión* (1935), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) que, acompañada en 1990 de un “*Postscriptum*” o “*Preface note*” despierta nuevas controversias interpretativas, los artículos aparecidos en la revista *Paix et droit* entre 1935 y 1939, su primer trabajo en lituano de 1933 “*Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje*” traducido en los últimos años al inglés (1998), francés (2000) y español (2012), tres tomos publicados de sus escritos inéditos (2009, 2011, 2013) con algunos de sus trabajos previos a la guerra, entre otros. La posibilidad de un nuevo acceso a las primeras reflexiones del filósofo francés permitió desplazar la atención de los especialistas concentrada hasta el momento sobre los estudios de madurez, en particular *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), hacia el periodo temprano. La presente investigación participa de esta nueva orientación analítica porque juzga imprescindible la recuperación de estos estudios menos frecuentados por analistas e intérpretes y reconoce el valor específico de ellos independiente de los desarrollos posteriores de la producción filosófica levinasiana. Con esto no se abona una escisión entre ambos periodos sino que, por el contrario, se favorece un estudio crítico contextualizado compatible con el enriquecimiento hermenéutico del conjunto de su trabajo. Reconocer la especificidad del primer periodo permite comprender la evolución posterior del pensamiento levinasiano, sus notas distintivas y el significado de sus conceptualizaciones ulteriores.

La presente investigación tuvo como objeto analizar las reflexiones levinasianas de los años treinta a partir de una temática central: su preocupación por el avance de la filosofía *elemental* del nazismo y de los movimientos fascistas en la Europa de entreguerras. En esta aproximación pueden destacarse dos méritos centrales: por un lado, un interés por el pensamiento de Levinas actuando *en* su época, lo que permite señalar tanto sus aspectos novedosos como sus limitaciones y equívocos; por otro lado, y en relación con las reflexiones del filósofo francés sobre el “nazismo”, la posibilidad de un desplazamiento de su perspectiva de posguerra hacia el periodo previo a la guerra.

Esta aproximación *situada e históricamente contextualizada* a las reflexiones tempranas de Levinas sobre el fenómeno nacionalsocialista favorece también la apertura de nuevos debates. Una muestra de ello puede encontrarse en las querellas suscitadas en las últimas décadas sobre la significación teórico-política de sus estudios de la década del treinta y que fueron relevados al comienzo de la presente investigación. Un punto central de discusión se encuentra entonces en la decisión metodológica levinasiana para su análisis de la denominada

“filosofía del hitlerismo”. En ella se concentra gran parte de los enfrentamientos y disensos entre los intérpretes de esta obra temprana, quienes intentan determinar las resonancias filosófico-políticas de los postulados teóricos del filósofo. Esta preocupación hermenéutica compartida se extiende asimismo hacia sus consideraciones sobre la tradición occidental, del judaísmo al marxismo, en su resistencia al fenómeno *elemental* del nazismo y, en un sentido general, a los movimientos y regímenes fascistas. Su llamado a un “frente en común” de la tradición europea contra la “filosofía del hitlerismo” reclama la determinación por parte de sus exégetas del significado adscrito por Levinas al legado del pensamiento occidental y, en particular, al “espíritu de libertad” que lo anima. Sin embargo, lejos de dirimir esta compleja problemática, la presente investigación puso en escena algunos de los puntos nodales de dicho debate con el objetivo de poder esclarecerla.

Se analizó así, en primer lugar, el problema que suscita el acercamiento metodológico levinasiano a aquellas corrientes o tradiciones de pensamiento a partir de la exposición de las reflexiones y debates de algunos de sus exégetas o intérpretes. El llamado a una comprensión del “sentimiento” o “espíritu” de libertad que anima a las tradiciones de Occidente frente a la amenaza nacionalsocialista podía ser leída como un aproximación a sus “formas elementales” de experiencia u “horizontes de comprensión” bajo el legado durkheimiano-fenomenológico (Caygill). No obstante, esta interpretación de la orientación teórico-metodológica levinasiana se contraponía con aquella perspectiva según la cual Levinas habría efectuado una “lectura fenomenológica del hitlerismo” desde una perspectiva heideggeriana, aunque dentro de una visión crítica respecto al pensador alemán (Abensour, Rolland). La posibilidad de un análisis y distinción por parte de Levinas entre diferentes *Stimmungen* mediante el uso heurístico de la analítica existencial llevaría a una consideración crítica sobre la compatibilidad metodológica entre el método durkheimiano y fenomenológico, en especial bajo la particular recepción levinasiana de la fenomenología de Husserl y Heidegger. Este conflicto presente entre ambas aproximaciones abría, al mismo tiempo, un debate más amplio sobre la relación entre el idealismo y el nuevo existencialismo en el pensamiento europeo de entreguerras, y el modo en que Levinas habría participado en este campo de disputa (Dreizik). No obstante, otras perspectivas hermenéuticas permitieron complejizar los debates en torno a los caminos teórico-metodológicos del joven pensador. No se trataría ya de encontrar en los análisis levinasianos un acercamiento durkheimiano-fenomenológico o fenomenológico-existencial sino una perspectiva ontológica dominada por ciertas tendencias espiritualistas de la filosofía francesa de los años treinta, y más tarde por una determinación ontológico-esencial de los diferentes modos de existencia de la civilización occidental (Hansel). Esta perspectiva serviría, no obstante, como fuente de recusación por parte de algunos intérpretes de la ambigüedad teórico-política de las reflexiones del filósofo francés de entreguerras y su dialéctica “esencializadora” (Bojanic). Asimismo, la contraposición levinasiana entre las tradiciones de Occidente y la nueva filosofía del hitlerismo llevó a un debate sobre el sentido de su genealogía y “frentes en pugna”: ¿representaba aquella una contraposición entre la tradición *monoteísta* frente al retorno del *paganismo*? ¿Esta perspectiva levinasiana se hallaría bajo la influencia del personalismo católico (Caygill, Rossi) o, por el contrario, del liberalismo de los tiempos modernos (Delhez, Dreizik, Livchits)? ¿No implicaría esto último antes bien que una pugna entre el monoteísmo y el paganismo, la constatación levinasiana de una lucha de la

*civilización* moderna contra el retorno del pensamiento *mítico*? Frente a la complejidad de los debates expuestos fue necesario plantear una hipótesis general de trabajo que, sin desatender las diferentes perspectivas hermenéuticas y tomando recurso de algunos puntos fundamentales de las interpretaciones precedentes, permitiera abrir el campo de disputa. En el marco de la experiencia de crisis de la Europa de entreguerras, las reflexiones de Levinas de los años treinta sobre el fenómeno del nacionalsocialismo y sus análisis de las tradiciones de Occidente que se opusieron al avance de su fuerza *elemental*, fueron comprendidos en esta tesis como una convocatoria a dichas tradiciones para que replantearan sus perspectivas de liberación. El llamado levinasiano al “espíritu de libertad” que anima a las tradiciones convocadas exigía, no obstante, una determinación del sentido que habría adquirido para él esta pugna contra la “filosofía del hitlerismo”. En este marco, tres hipótesis específicas de trabajo orientaron la investigación y articularon asimismo los capítulos referentes al cristianismo, al liberalismo y al *ontologismo*, respectivamente. Por un lado, la hipótesis que vincula el llamado de Levinas a un “frente en común” de las tradiciones europeas contra la “filosofía del hitlerismo” con una pugna entre el *monoteísmo* occidental y el *paganismo* nacionalsocialista, y que supone la apelación a un retorno del pensamiento europeo de Occidente a la tradición judeo-cristiana, en especial al “espíritu” y “razón de ser” compartida por la Iglesia e “Israel”. Esta hipótesis fue abordada en el *primer capítulo* referida a “Levinas y el cristianismo”. En el *segundo capítulo* dedicado a “Levinas y el liberalismo” se evaluó la pertinencia de la segunda hipótesis que interpreta la convocatoria y reflexiones del filósofo francés sobre las tradiciones de Occidente como una particular “fenomenología de la libertad” o aventura *odiseica* del espíritu frente al resurgimiento de los sentimientos *elementales* animados por el hitlerismo. Dicha fenomenología del espíritu se halla, según esta hipótesis, bajo la égida del liberalismo de los tiempos modernos y su defensa del ideal de autonomía. Finalmente, en el tercer capítulo dedicado a “Levinas y el *ontologismo*” se discutió la hipótesis que sostenía que las reflexiones del filósofo francés sobre la “filosofía del hitlerismo” podían ser leídas como la aplicación de una particular “estrategia especular” mediante la cual Levinas, al analizar “fenomenológicamente” el acontecimiento nacionalsocialista, dejaba resonar los acordes insospechados entre la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo* y los sentimientos *elementales* promovidos por el hitlerismo. Estas tres hipótesis de trabajo sirvieron así como hilo conductor para una determinación del significado de los análisis y convocatoria levinasiana de la década del treinta orientando, al mismo tiempo, los lineamientos principales del presente estudio.

## II

Con motivo de una especificación de los supuestos *teóricos* puestos en juego para el análisis y estructuración de la tesis se procedió en la Introducción a una determinación *conceptual* de algunas nociones centrales, como las de “campo magnético”, “mito palingenésico” y “fuerza de ley”, que sirvieron para definir con mayor precisión el eje central de discusión: el significado de los análisis levinasianos de los años treinta respecto de la experiencia en el pensamiento europeo de entreguerras de una “crisis del *nomos* comunitario” y los debates suscitados sobre los posibles caminos de liberación o *palingenesia*, tras el fondo del *campo magnético* del

fascismo. Asimismo se efectuó una contextualización histórico-política del denominado “campo magnético” del fascismo a partir de algunos de sus tópicos centrales relevados de los estudios historiográficos que permitió extraer también un conjunto de “nudos problemáticos” que sirvieron de ejes de discusión entre las tradiciones “puestas en escena”: el lugar asignado a la Modernidad en el marco de sus metanarrativas palingenésicas, el problema de la “cuestión judía” y de la “revolución comunista”, como así también el modo de comprender la universalidad y expansión de la verdad, sus mensajes de liberación. El recurso a las conceptualizaciones y debates historiográficos actuales sobre el *fascismo* lejos de disponer a un interpretación extemporánea proporcionó algunos elementos necesarios para juzgar las reflexiones levinasianas en su originalidad y actualidad sin dejar de advertir las limitaciones que contienen. Como afirmaba Levinas en esos años tempranos, el mejor homenaje que se le puede rendir a un pensador es hacerlo participar de las preocupaciones actuales (LEA 6).

Empero, con el objetivo de obtener un hilo conductor capaz de condensar este complejo entramado teórico-estructural y, al mismo tiempo, brindar un punto de partida que invite a desplegar sus múltiples determinaciones, la investigación recurrió a una puesta en escena del tratamiento teórico. Esta decisión metodológica y de escritura estuvo inspirada en la representación alegórica propuesta por Levinas en “La *compréhension* de la spiritualité dans les cultures française et allemande” (1933), extraída de *La montaña mágica* de Thomas Mann: la llegada de Castorp al sanatorio de curación de Davos, la experiencia de aquella “atmósfera metafísica” que lo atraía y repelía a la vez, la inicial inclinación hacia Claudia Chauchat y el posterior “revés amoroso” tras la partida de Claudia de la montaña y el posterior retorno de ella en compañía del holandés Peeperkorn, la lucha entre el jesuita Naptha y el francmasón Settembrini con el trasfondo del ascendiente encanto de Peeperkorn, aquel “ser extraordinario”. La alegoría levinasiana en la interpretación de esta tesis, que toma en cuenta los textos tempranos del filósofo, puso en escena tres tradiciones en pugna: el cristianismo representado por Naptha, el liberalismo personificado por Settembrini y el *ontologismo* encarnado por Claudia Chauchat. La figura de Peeperkorn simbolizó el “campo magnético” del fascismo, mientras que el personaje de Castorp fue representado por el propio Levinas. Esta particular “puesta en obra” exigió asimismo la determinación del resto de los personajes: el jesuita Naptha encarnó como figura bifronte a León XIII y Pío XI, representantes del cristianismo; Settembrini representó a Charles Blondel y a Ernst Cassirer, pertenecientes a la tradición liberal, mientras que Claudia Chauchat personificó a Martin Heidegger y su “ontología fundamental”.

Así en la tesis el empleo de la representación alegórica devino un recurso metodológico y no un mero complemento subsidiario. Mediante este recurso se pudo condensar semánticamente el núcleo del debate propuesto en la investigación, determinar un hilo conductor de la “representación” teórico-estructural y ofrecer un punto de partida que a la vez reclame la exégesis filosófica. Este modo de investigación y lectura no resultó ajeno, no obstante, a las intenciones levinasianas. En efecto, en *La realidad y su sombra* (1948) Levinas caracterizó en un sentido análogo el significado de la *alegoría*: “La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento, una manera de volver concreta y popular una abstracción para almas infantiles, el símbolo del pobre” (LRS 53). Tiene, por el contrario, su propio espesor y lugar en el “comercio” con la realidad. No es posible detenerse, sin embargo, en los análisis levinasianos

referentes al lugar de la imagen y de la alegoría en la “economía general del ser”. Lo que resulta necesario destacar aquí del estudio de 1948 es la posibilidad teóricamente negativa de que la “imagen alegórica” pueda llegar a ser fundamento de su propia justificación; esto es, que adquiera el carácter de “acabado” (LRS 60). Para Levinas la exégesis filosófica contiene la virtud de interrumpir el “acabamiento” en el que la representación alegórica puede caer. Dicha preocupación encuentra su expresión en el propio artículo de 1933, al advertir que la novela de Thomas Mann en su representación de la “atmósfera metafísica” de Davos parece exigir simultáneamente la participación silenciosa en su puesta en obra: “Parece en esta novela, que es pedagógica en el máximo sentido de la palabra, que Thomas Mann no ha logrado liberarse plenamente de la influencia de la montaña mágica. Conoce los caminos de la salvación de Naptha, Settembrini, Joaquin Ziemsen, pero no los recorre, no cree en ellos” (CEAFe 64). La representación “caricaturesca” del novelista deviene paradójicamente en pedagogía trágica.

Con la pretensión de atender este señalamiento levinasiano, la alegoría fue “interpretada” en la presente investigación a través de una trama dramática que puso en movimiento la representación inicial. Como afirmó Levinas años más tarde: “el filósofo descubre, más allá de la roca embrujada donde permanece [la imagen], todos los posibles suyos que trepan a su alrededor (...) esa estatua inmóvil hay que ponerla en movimiento y hacerla hablar” (LRS 65). *Intervencionismo exegético* de la filosofía que es inquietud respecto de la compenetración complaciente en la obra. En el marco de esta preocupación estético-filosófica, el uso del género dramático se entrelazó y fue inherente a la argumentación teórica. Este particular recurso se montó sobre aquella representación inicial desajustando su proceso armónico de autolegitimación. La “puesta en obra” dramática se comprende entonces como la exposición de un entramado “altero-géneo”, esto es, de un montaje que permite la desarticulación de la coherencia discursiva en favor del *pluralismo* de la expresión. En el caso particular de la alegoría propuesta por Levinas halló su “representación” en un conjunto de interlocutores cuya intervención escénica favoreció una dialógica crítica con las reflexiones levinasianas de la década del treinta, en el marco de la tensión estético-discursiva inherente al espacio teatral. La exposición del discurso propio de los interlocutores en tanto personajes de la trama dramática permitió recuperar asimismo su peculiar “discursividad”, el modo en que se articulan sus propuestas filosófico-políticas. No obstante, la exhibición del acto de escenificación y caracterización de los personajes en la estructura dramática revela al mismo tiempo su propio proceso de montaje; esto es, se presenta en carácter de “representación”: los recursos teatrales expuestos como argumentación acusan en el mismo acto su carácter “poiético”. La teatralización del entramado “altero-géneo” no aspira, de este modo, a su complaciente auto-legitimación, a su carácter de “acabado”, preservando la tensión inherente a la “puesta en obra”.

### III

A partir de la determinación de los objetivos, hipótesis de trabajo y estructuración de la investigación se procedió al ordenamiento de los capítulos de la tesis. El desarrollo de los contenidos se dispuso entonces en tres apartados: el primero referido a “Levinas y el cristianismo: León XIII y Pío XI”, el segundo en torno a “Levinas y el liberalismo republicano: Charles Blondel y Ernst Cassirer”, y el tercer capítulo concerniente a “Levinas y el *ontologismo*”:



Martin Heidegger". Partiendo de la escena alegórica propuesta por el filósofo francés se efectuó la "puesta en escena" teórico-dramática que permitió medir mejor los alcances y pertinencia de las hipótesis específicas de trabajo expuestas en la Introducción. Con el objeto de recuperar los resultados obtenidos en la investigación se efectuará a continuación un breve recorrido por los lineamientos principales y conclusiones parciales de cada capítulo, finalizando con unas breves reflexiones generales.

En el *primer capítulo* pudo advertirse inicialmente un posible acercamiento entre las reflexiones levinasianas sobre el peligro del *paganismo* nacionalsocialista y la exhortación a la tradición judeo-cristiana a un retorno a su "razón de ser" o "espíritu de libertad" contra la persecución antisemita, y las reflexiones de Pío XI de entreguerras contra el "neopaganismo" revivido y su convocatoria a las fuentes, intuición y decisión originaria del "espíritu cristiano". Frente a la experiencia crítica de la "persecución", el llamado de la Santa Sede contra la inversión *pagana* del nazismo pareció encontrar en un primera lectura resonancias favorables en las reflexiones levinasianas sobre la *barbarie* instalada en el corazón de Europa y la posibilidad abierta de un "frente en común" de la Iglesia e "Israel". Esta postura queda reforzada en el homenaje póstumo que hace Levinas a Pío XI en 1939. Sin embargo, si bien este acercamiento inicial tendía un puente entre la Iglesia de Roma y las reflexiones del joven filósofo, un estudio más exhaustivo del discurso palingenésico de la Santa Sede en aquellos años resultó imprescindible en vistas a una evaluación precisa de ese hipotético alineamiento.

La determinación de los rasgos centrales de la metanarrativa palingenésica de la Iglesia católica, en particular a través del estudio de los mensajes de León XIII y Pío XI, tuvo como fin medir el significado y alcances de su lucha contra el denominado "paganismo" nacionalsocialista, concebidos como retorno a las fuentes auténticas de la cristiandad, mostrando los posibles entrecruzamientos y puntos de tensión con los análisis levinasianos de los años treinta. Para la "puesta en escena" de la triple estructura palingenésica subyacente al llamado de la Iglesia de Roma contra el "retorno del paganismo", debió realizarse también un análisis del problema de la "soberanía católica" en su lucha contra el peligro de lo *elemental*. Dicha operación permitió establecer un hilo conductor capaz de deslindar el sentido específico de su metanarrativa palingenésica y, en particular, de su comprensión de la "crisis del *nomos* comunitario".

La apelación a la metáfora bioteológica de la "peste" por parte de la Santa Sede sirvió como principio de explicación estético-político para la determinación de su entramado discursivo. Al mismo tiempo, el análisis del significado que adquiriría este modo de comprensión *poiética* del peligro de lo *elemental* reveló algunos rasgos centrales de su propuesta de renovación. Si la fuerza orgánico-espiritual de la metáfora de la "peste" permitía subtender la convocatoria palingenésica de León XIII y Pío XI y sus análisis sobre los males del mundo moderno, resultaba necesario reconocer sin embargo una "matriz identificatoria" capaz de trazar los rasgos precisos del enemigo o la amenaza *elemental* del "paganismo" dentro de su peculiar interpretación de la "crisis del *nomos* comunitario". La lucha de la Santa Sede contra el denominado "naturalismo impío" y sus rasgos diabológicos y milenaristas, delineaba los presupuestos identificatorios de los "rostros" de lo *elemental*, de los responsables de la experiencia crítica o "liminoide". Un breve análisis del discurso diabológico y milenarista

católico posibilitó, de este modo, trazar los presupuestos y coordenadas del discurso de León XIII y Pío XI sobre la “crisis” que enfrentaba la cristiandad, anunciando los rasgos estético-lógicos de su enfrentamiento contra la amenaza del “neopaganismo”. A partir de una “puesta en obra” de aquel proceso de identificación se bosquejó pronto su genealogía histórico-salvífica del mundo moderno. De la *soberbia* de la “masonería” a la avaricia del “liberalismo”, de la *avaricia* del “liberalismo” a la *sensualidad* del “socialismo”, el discurso de la Iglesia de Roma definía entonces a los responsables del proceso de *decadencia* orgánico-espiritual de Occidente: del proceso de la Reforma al racionalismo ilustrado, de la Ilustración moderna al proceso revolucionario francés, de la revolución burguesa al laicismo liberal, del “materialismo” liberal a la reversión socialista, la presencia del Maligno se extendía como la “peste”, según el relato de ambos pontífices, por el cuerpo herido de la comunidad.

Empero, en la superposición genealógica de las máscaras del “naturalismo impío” propuesta por la Santa Sede, la sensación de una degeneración creciente del *nomos* comunitario estaba acompañada por la experiencia de una profundización o acercamiento al espacio informe del mal. Como si el *in crescendo* dramático del relato palingenésico cristiano fuese conjuntamente la señal de una jerarquización de los peligros que amenazaban a la cristiandad. Sin embargo, si al comienzo del primer capítulo el rostro del perseguidor fue identificado con el de la *barbarie* nacionalsocialista, aquel que parecía unir las reflexiones de la Santa Sede y de Levinas en sus artículos de los años treinta convocando a un “frente en común” entre la Iglesia e “Israel”, los análisis de León XIII y Pío XI obstaculizaban sin embargo este posible alineamiento. La figura del “neopaganismo” que amenazaba a la cristiandad en el relato demonológico y milenarista de ambos pontífices no sólo parecía ir a “contrapelo” de la convocatoria levinasiana a la tradición europea de Occidente, desde el judaísmo al marxismo, sino también renunciar a la identificación del nacionalsocialismo con el rostro del máximo peligro. La resistencia de la Santa Sede durante el periodo de entreguerras al peligro del *paganismo* socialista parecía atenuar sus críticas contra la fuerza *elemental* del nazismo y, de un modo general, de los movimientos o regímenes fascistas. Por otra parte, la matriz y proceso identificatorio de la Iglesia de Roma sobre los responsables de la descristianización del mundo moderno diagramaba una figura arquetípica del *enemigo* del “cuerpo comunitario” que encontraba sugerentes puntos de contacto con la metanarrativa palingenésica antisemita de los movimientos fascistas de la época. La genealogía de la Iglesia católica sobre los males que afectaban al mundo moderno, sobre los sentimientos *elementales* del “naturalismo impío” o del “neopaganismo”, ponía en cuestión aquello que había inspirado a Levinas a rendir el homenaje a Pío XI: la defensa del judaísmo ante la persecución nacionalsocialista.

No obstante, la determinación de la triple articulación que estructura la metanarrativa palingenésica de la Santa Sede obligó a determinar asimismo su comprensión del proceso de retorno a las fuentes auténticas del “*nomos* comunitario” como su particular articulación del mensaje salvífico, con vistas a evaluar un posible entrecruzamiento entre los análisis de la Iglesia de Roma sobre el “espíritu de libertad” del cristianismo y la convocatoria levinasiana al “espíritu” compartido entre la Iglesia e “Israel”. Sin embargo, la remisión por parte de León XIII y Pío XI a la “Cruz liberadora” en el marco de la situación “liminoide”, como su convocatoria a una regeneración orgánico-espiritual de la comunidad bajo la égida de un drama diabológico y milenarista, parecía confrontar con el llamado de Levinas a un retorno a la “razón de ser” de la

civilización europea y, en particular, de la tradición judeo-cristiana. La metanarrativa palingenésica de la Santa Sede contra el retorno de lo *elemental* no sólo difería en cuanto al reconocimiento de sus fuentes, los “rostros del paganismo”, sino también en el modo de articular la experiencia de este peligro con la interpretación del proceso salvífico. El proceso de retorno y salvación comunitaria promovido por la Iglesia de Roma, en el marco del proceso de comprensión auto-poiética de su “razón de ser” o “espíritu de libertad” bajo las connotaciones diabólicas y milenaristas de la remisión a la “Cruz liberadora”, se encontraba penetrado muy pronto por aquello que Levinas llamaba en aquellos años la lógica *elemental* del ser. Empero, si en sus artículos de los años treinta el filósofo francés brindaba las herramientas hermenéuticas capaces de revelar críticamente el sentido del *ontologismo* cristiano, de su proceso *elemental* de autoafirmación, sólo más tarde pudo determinar los fundamentos ontológicos del principio de *mancomunión* cristiana y su particular trascendencia y *facticidad*. En el apartado final del Capítulo 1, el distanciamiento teórico-práctico entre las reflexiones levinasianas de entreguerras y la metanarrativa palingenésica de la Santa Sede encontró su máxima expresión al revelar los lineamientos principales de la propuesta salvífica cristiana, en particular, sus medidas de prevención y curación del “cuerpo místico de Cristo”. La “farmacología” orgánico-espiritual de la Iglesia católica quedó allí anudada con algunos de los lineamientos centrales del fascismo italiano, revelando el proceso de atracción y compenetración de aquélla respecto del “campo magnético” de esta nueva orientación política *elemental*.

De este forma, la “puesta en obra” de la representación alegórica inicial inspirada en *La montaña mágica* permitió evaluar la pertinencia de aquella hipótesis de trabajo que guió el primer capítulo sobre “Levinas y el cristianismo: León XIII y Pío XI”. La convocatoria levinasiana a una lucha contra las fuerzas *elementales* promovidas por el nacionalsocialismo, que en los artículos analizados en la tesis se asimilaban al “neopaganismo”, discurría por vías alternativas al diagnóstico orgánico-espiritual de la Santa Sede sobre el “naturalismo impío”, en un “contrafrente” respecto de los “enemigos” de la cristiandad. Al mismo tiempo, el llamado a la “razón de ser” compartida entre la Iglesia e “Israel” en el marco de la persecución antisemita revelaba sus límites y equívocos no sólo en virtud del “entramado identificatorio” disímil de los responsables de la degeneración del *nomos* comunitario, sino también por su particular “estético-lógica”: la genealogía decadentista, demonológica y milenarista promovida por la Santa Sede se oponía a la convocatoria levinasiana a una comprensión del “espíritu de libertad” que animaba las tradiciones de Occidente contra los sentimientos *elementales* estimulados por el nacionalsocialismo. El retorno dramático a las fuentes de la cristiandad frente al *paganismo* del mundo moderno en los discursos de León XIII y Pío XI recaía en aquella lógica *elemental* del ser que Levinas denunciaba en sus escritos tempranos, trazando los primeros lineamientos de su crítica al *ontologismo* cristiano desarrollado con precisión, no obstante, sólo algunos años más tarde.

Al comienzo del *segundo capítulo* se expusieron los lineamientos principales del análisis levinasiano del “liberalismo”: la comprensión de la espiritualidad propia del liberalismo en el marco de un anudamiento genealógico entre sus reflexiones sobre la tradición cartesiano-kantiana de lo espiritual (CEAF), el “espíritu de libertad” del liberalismo de los tiempos modernos (AFH) y la concepción del ser del “idealismo liberal” (DE). El pedido del filósofo francés a la tradición liberal para que enfrente la filosofía *elemental* del hitlerismo encontró en

la presente tesis su sentido y determinación en este particular entramado genealógico, y sus interlocutores escogidos en Charles Blondel y Ernst Cassirer, en tanto representantes del liberalismo republicano o, en un sentido más amplio, del *humanismo* liberal.

El llamado levinasiano al “espíritu de libertad” del liberalismo occidental contra el avance de los sentimientos *elementales* promovidos por el nacionalsocialismo invitó a una indagación de los rasgos centrales de la metanarrativa palingenésica republicana de Blondel y Cassirer, de su lucha contra las fuerzas *elementales* modernas, como del retorno a las fuentes auténticas del humanismo liberal, permitiendo revelar simultáneamente los posibles entrecruzamientos y puntos de tensión con los análisis levinasianos de aquellos años. En vistas a una “puesta en escena” de la triple estructura palingenésica subyacente al llamado de Blondel y Cassirer contra los peligros que acechan a Europa, se llevó a cabo un análisis del problema de la “soberanía republicana” en su lucha contra el peligro de lo *elemental*. Estos análisis permitieron establecer así un hilo conductor capaz de deslindar el sentido específico de su metanarrativa palingenésica y, en particular, de su comprensión de la “crisis del *nomos* comunitario”.

La apelación a la metáfora *pathos-lógica* de la “*conmoción* de la razón” o “tiranía de la afectividad” como *leitmotiv* de la tradición humanista liberal actuó como principio de explicación estético-político para la determinación del entramado discursivo de aquellos pensadores. Al mismo tiempo, el análisis del significado que adquiriría este modo de comprensión *poiética* del peligro de lo *elemental* reveló algunos rasgos centrales de su propuesta de renovación. Empero, si la fuerza *pathos-lógica* de la metáfora de la “*conmoción* de la razón” permitió subtender la convocatoria palingenésica de Blondel y Cassirer y sus análisis sobre los males del mundo moderno, resultó necesario reconocer una “matriz identificatoria” capaz de trazar los rasgos precisos del enemigo o amenaza *elemental* dentro de su peculiar interpretación de la “crisis del *nomos* comunitario”. La lucha del liberalismo republicano contra el retorno del “mito” delineó entonces los presupuestos identificatorios de los “rostros” de lo *elemental*, de los responsables de la experiencia crítica o “liminoide”.

Un análisis de la recepción de Blondel y Cassirer del denominado “pensamiento mítico o primitivo” resultó imprescindible para determinar su incorporación teórico-metodológica en la propia comprensión de lo espiritual defendida por ambos pensadores. La dilucidación del sentido que adquirió la noción de “mito” en las reflexiones de entreguerras de estos pensadores, y el estudio de los lineamientos generales de su aproximación al mismo, posibilitó una profundización crítica sobre los puntos de contacto entre ellos y sus divergencias teórico-disciplinarias. No obstante, en el marco de la constitución de una metanarrativa palingenésica compartida sus estudios sobre el pensamiento mítico fueron abordados de manera conjunta e incorporados a una trama y preocupación genealógica común. Ésta se correspondió con el desenvolvimiento de una peculiar “fenomenología del espíritu” o, en otras palabras, de una *odisea* de la conciencia práctica, que sirvió como eje articulador de su trama estético-lógica. A partir de una “puesta en obra” de ese proceso de identificación se bosquejó pronto su genealogía histórico-salvífica de la civilización europea. De la experiencia de los denominados “pueblos primitivos” al monoteísmo judeo-cristiano, del cristianismo al pensamiento moderno, y de éste último a la época contemporánea, quedó diagramada una *dialéctica* teórico-práctica

de los estadios y pugnas atravesados por la conciencia occidental en su camino de liberación. Sin pretender una reconstrucción exhaustiva de esta particular “fenomenología del espíritu”, las escenas puestas en obra espejaron en virtud de su carácter *prospectivo* su propia interpretación de los males que afectaban al mundo moderno: el “humanismo” pelagiano contra el dogma agustiniano (Erasmus contra Lutero), el “nudo gordiano” del Renacimiento, el derecho natural moderno contra el absolutismo estatal (el enciclopedismo contra Hobbes), el pesimismo pascaliano, la figura de Rousseau y su solución al “nudo gordiano” contra el eudemonismo ilustrado, del espíritu kantiano de Rousseau a los desvíos del romanticismo y del socialismo, de los excesos del naturalismo positivista a las “filosofías de la vida” y, finalmente, los desafíos contemporáneos del *ontologismo* heideggeriano. El desenvolvimiento de la genealogía republicana a partir de los análisis de Blondel y Cassirer sobre el “retorno del mito” en el marco de su dialéctica de la conciencia práctica reveló los puntos de contacto y divergencia respecto de la convocatoria levinasiana a la tradición humanista occidental contra el despertar de los sentimientos *elementales*. Si aquella trama identificatoria pareció resultar parcialmente compatible con las reflexiones levinasianas de la década del treinta quedaba por evaluar, no obstante, la comprensión de aquellos pensadores del proceso de retorno a las fuentes auténticas del “*nomos* comunitario” como su particular articulación del mensaje salvífico.

Desde la perspectiva levinasiana de aquellos años, sin embargo, el retorno al “espíritu de libertad” o “razón de ser” del liberalismo republicano por parte de Blondel y Cassirer reveló su incapacidad para romper con los fundamentos del *ontologismo*. Las críticas del filósofo francés al “idealismo liberal”, en especial en *De la evasión*, apuntaban contra su imposibilidad de concebir un modo de trascendencia capaz de hacer frente al brutal proceso de identidad o autoidentificación del ser. La defensa de la “mónada” o “monadología pluralista” como fundamento del proceso de liberación, en su intento de superación del *ontologismo*, no había logrado escapar sin embargo de la lógica *elemental* del ser. Como Levinas sostuviese años más tarde en su “Post scriptum” a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*: “el famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (AFH 23), aún en su resistencia al “campo magnético” del fascismo, no había estado suficientemente a resguardo de aquella atmósfera *elemental*.

De este forma, la “puesta en obra” de la representación alegórica inicial permitió evaluar la pertinencia de la hipótesis de trabajo que guió el segundo capítulo. Si la genealogía *odiseica* de la conciencia práctica o “fenomenología del espíritu” propuesta por Blondel y Cassirer permitía revelar puntos de contacto con las reflexiones levinasianas de los años treinta, en especial en torno al entramado identificatorio de los “rostros del mito”, la crítica del filósofo francés a los fundamentos ontológicos que sostenía el “espíritu de libertad” o metanarrativa palingenésica defendida por aquellos pensadores, lo llevaba por caminos alternativos al del “idealismo liberal”.

Al comienzo del *tercer capítulo*, “Levinas y el *ontologismo*: Martin Heidegger”, se expusieron las primeras impresiones de Levinas sobre el clima de renovación de Friburgo, la “atmósfera metafísica” que impregnaba por entonces a la “*ciudad de la Fenomenología*” (FHF 90). La convocatoria fenomenológica a un retorno a las “cosas mismas”, a la comprensión de la

existencia *concreta* del hombre contra las especulaciones y construcciones “abstractas”, cautivó muy pronto el alma del joven pensador. El ritmo *vital* de la nueva orientación filosófica, que en aquellos años halló en Heidegger su principal guía y mentor, imponía su particular estilo palingenésico, esto es, su “nuevo ideal de vida, una nueva página de la historia, casi una nueva religión” (FHF 98). Desde su inicial estadía en Friburgo entre 1928-1929, pasando por su tesis de doctorado en 1930, hasta sus primeros artículos de la década del treinta, las reflexiones levinasianas permanecieron cautivadas por la “hermenéutica existencial” y la fascinación ejercida sobre los jóvenes discípulos por el nuevo profeta de la fenomenología. En esos años, Levinas actuaba todavía como intérprete y discípulo, profesando y divulgando las enseñanzas de la ontología fundamental, en particular, los principales conceptos de *El ser y el tiempo*. En la tesis se procedió a una reconstrucción de las nociones fundamentales de esa obra a partir de las reflexiones levinasianas, intentando determinar la peculiar metanarrativa palingenésica heideggeriana y su triple articulación. En la convocatoria a un retorno a la *facticidad* del *Dasein*, a sus “modos de ser” en el mundo, a partir de una comprensión poético-existencial del “ser ahí” con vistas a una determinación “auténtica” de la existencia, quedaron bosquejados los rasgos generales de este nuevo ideal de renovación filosófico-político.

Esta nueva comprensión de “lo espiritual” promovida por la fenomenología alemana trajo nuevamente a escena la disputa entre Heidegger y Cassirer en Davos, la cual ocupó un lugar destacado en el Capítulo 2. Ello supuso recuperar “la agenda que en la década de 1930 comenzaba a abrir una brecha entre el campo de las filosofías de la libertad y la autonomía, frente a las variantes historicistas y las llamadas filosofías de la vida” (Dreizik 2014: 91) pero, al mismo tiempo, permitió señalar el proceso y tensión del legado filosófico-político levinasiano respecto de su comprensión de la espiritualidad. ¿Levinas permaneció en esos años cautivo de la “atmósfera metafísica” heideggeriana y de su convocatoria ontológico-dramática a una experiencia comprensivo-existencial de “ser-se”? ¿O, por el contrario, siguió los lineamientos de la comprensión cartesiano-kantiana de lo espiritual promovida por Ernst Cassirer y su ideal de “autonomía”? El retorno al debate entre Heidegger y Cassirer sobre el problema del “mito” reveló dos aspectos centrales de esta pugna por la comprensión de lo espiritual. Por un lado, permitió señalar la estrategia de “reconocimiento” o subsunción por parte de ambos contendientes de la propuesta filosófica de su adversario. Por otra parte, marcó la incompatibilidad de los fundamentos subyacentes a sus metanarrativas palingenésicas, en particular, a su caracterización y determinación del proceso auto-poiético de renovación. Sin embargo, en los primeros años de la década del treinta Levinas mantuvo su fidelidad a la nueva orientación frente a las acusaciones lanzadas por sus adversarios contra los ambiguos compromisos filosófico-políticos de la fenomenología alemana derivados de un presunto “misticismo de lo concreto”. El filósofo francés defendía entonces el “espíritu científico” de la fenomenología alemana, distinguiéndola de aquellas tendencias “irracionalistas” que parecían dominar y subyugar en aquellos años la vida social y política europea.

Sin embargo, tras el ascenso del nazismo al poder y los compromisos adquiridos por Heidegger con el nuevo régimen, expuestos de manera explícita en su *Discurso del rectorado*, la inicial “atracción amorosa” de Levinas por la “hermenéutica existencial” derivó en una revisión crítica del “campo magnético” del *ontologismo* heideggeriano. A través de la atmósfera que

impregnaba la ontología fundamental, atravesando aquel complejo de intenciones que determinaban la convocatoria del pensador alemán a una nueva comprensión de la espiritualidad, Levinas se propuso una indagación de los fundamentos o entramado filosófico-político que motivara la “afinidad electiva” entre la nueva ontología y el movimiento nacionalsocialista. En el marco de dicho objetivo Levinas llevó a cabo una particular estrategia “especular”: en su análisis de la ontología fundamental, el filósofo francés esbozó sus primeras aproximaciones críticas al nacionalsocialismo y su filosofía *elemental*, al tiempo que en sus reflexiones sobre la “filosofía del hitlerismo” manifestó su agudeza crítica contra la “hermenéutica existencial”.

En torno al “campo magnético” del *ontologismo* heideggeriano, Levinas intentó determinar si el atractivo que ejercía esta nueva “patética del pensamiento” (EC 63) no representaba un retorno de lo “religioso” en el mundo moderno. O con mayor precisión, si el atractivo de la fenomenología alemana y su nuevo ideal de vida no se nutrían tal vez de la mera secularización de un viejo fondo religioso. La posibilidad de una “secularización” de las nociones teológicas en la filosofía heideggeriana apuntaba a una indagación sobre el sentido y orientación de su comprensión de lo espiritual y del carácter específico de su metanarrativa palingenésica. Empero, en virtud de la estrategia “especular” levinasiana, dicha problemática espejó su agudeza crítica sobre la “filosofía *elemental* del hitlerismo”: ¿no representaba aquella, del mismo modo, una forma moderna o secularizada de “religión política”? Sin embargo, Levinas rechazó la interpretación de la ontología fundamental como una mera expresión religiosa secularizada. El atractivo de la “hermenéutica existencial” exigía determinar, por el contrario, el carácter específico de su forma de comprensión *moderna* y *elemental*. Ello permitiría delinear, al mismo tiempo, la afinidad electiva entre la ontología heideggeriana y la comprensión *elemental* de la existencia que fundamenta la “filosofía del hitlerismo”.

A través de un rodeo argumentativo se propuso una nueva perspectiva hermenéutica que permitió iluminar los escritos levinasianos de la década del treinta respecto de la nueva comprensión *elemental* y *moderna* de lo espiritual. En “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” (1957) Levinas brindaba una sugerente hipótesis de lectura sobre la relación entre la filosofía contemporánea, en particular la fenomenología alemana, y las investigaciones del antropólogo Lévy-Bruhl acerca de la “mentalidad primitiva”, que llevaron al núcleo principal de sus reflexiones de entreguerras. El punto central de la clave interpretativa levinasiana se resumió así: aquello que en las investigaciones del antropólogo francés sobre la “mentalidad primitiva” representaba un modo heterogéneo a la conciencia europea occidental o, más tarde, una modalidad heterónoma interna a la propia conciencia, en la fenomenología alemana y particularmente en Heidegger se transformaba, sin embargo, en la fuente de determinación del existente en tanto existente. La llamada “mentalidad primitiva” asumida como trasfondo o estructura ontológica universal resultó el punto de partida de la analítica del *Dasein*. Empero, la *ontologización* del “pensamiento mítico” por parte de la filosofía existencial no suponía un mero retorno y aceptación de formas antiguas y superadas de lo espiritual. El pensamiento heideggeriano era según Levinas expresión, por el contrario, de una comprensión *moderna* de la existencia.

A partir de esta clave interpretativa sobre la “mentalidad primitiva”, propuesta por el propio Levinas, se procedió a una reconsideración analítica de los escritos tempranos respecto del avance de *lo elemental* y su particular “campo magnético”. Para ello, se recuperó la estrategia “especular” que caracterizaba la doble orientación crítica levinasiana: de la filosofía *elemental* del hitlerismo al *ontologismo* heideggeriano, de este último al fenómeno nacionalsocialista. Sin embargo, dicha estrategia de lectura adquirió entonces una nueva especificación que vino a ratificar la hipótesis de trabajo propuesta en la Introducción: en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, el filósofo francés utilizó como un astuto escenógrafo o fenomenólogo el aparato conceptual heideggeriano para la representación de la “filosofía del hitlerismo”, haciendo resonar sus armonías o acordes insospechados con la filosofía existencial. En el marco de esta representación shakespeariana se lograron determinar así, según la perspectiva levinasiana, las derivaciones filosófico-políticas de los postulados heideggerianos y su peculiar “idealismo mítico”, delineando conjuntamente la afinidad electiva de la “hermenéutica existencial” con la “filosofía *elemental* del hitlerismo”. Finalmente, el despliegue de la metanarrativa palingenésica heideggeriana y su concepción de la auténtica constitución comunitaria, en torno a la “comunidad de la muerte”, la “comunidad del trabajo” y la “comunidad de la sangre”, reveló la oposición radical del pensador alemán respecto del “frente en común” de la tradición europea al que Levinas convocaba en sus escritos de los años treinta, como así también algunos tópicos centrales de su compromiso y adhesión entusiasta al “campo magnético” del nacionalsocialismo.

El objetivo fundamental de esta tesis fue el análisis de las reflexiones levinasianas de los años treinta sobre el ascenso de la “fuerza elemental” del nazismo y su afrenta a la civilización europea, en el marco de la atmósfera palingenésica de entreguerras. Levinas reconoció el desafío representado por la nueva “filosofía del hitlerismo” para las principales tradiciones europeas y la conciencia occidental en su conjunto; en consecuencia, su convocatoria a repensar sobre las fuentes, intuición y decisión originaria que animaban el “espíritu de libertad” de aquéllas. Tomando como punto de partida la interpelación del pensador francés se procedió en la investigación a la constitución de un entramado altero-géneo, dialógico e históricamente situado, que permitió desplegar la complejidad filosófico-política de las conceptualizaciones levinasianas, los “nudos problemáticos” puestos en juego y las tensiones inherentes al análisis de un fenómeno histórico que exigía la revisión de las categorías analíticas empleadas en la época.

Para ello fue necesario un estudio de los debates originados por la obra temprana de Levinas, del sentido de sus reflexiones de entreguerras, a partir de algunos puntos nodales analizados por sus exégetas o intérpretes. Dicho estudio exigió una selección y toma de posición respecto de estas hipótesis hermenéuticas que favoreciera, no obstante, una dialógica crítica capaz de desnudar su complejidad filosófico-política. En este sentido, la presente tesis tuvo la virtud de reconocer la fecundidad de las querellas abiertas por los análisis del pensador francés, al componer un espacio pasible de exhibir el campo de disputa suscitado por la determinación de la orientación del pensamiento levinasiano de los años treinta. Ello no significa, sin embargo, que en la propia puesta en obra no se efectúe ya una disposición de la trama y del sentido de la representación. Uno de los puntos centrales de esta particular escenificación fue la inclusión de las conceptualizaciones de Levinas en su contexto filosófico-histórico. Tal elección no



supuso una mera “contextualización” de su obra en relación al pensamiento y acontecimientos de entonces sino la creación de un entramado teórico-discursivo capaz de hacerlo *actuar* en su época y en virtud del carácter prospectivo de dicha representación hacerlo partícipe simultáneamente de las preocupaciones y debates actuales. Esta particular “puesta en escena” de las reflexiones del Levinas de entreguerras posibilitó medir así la profundidad y carácter novedoso de sus indagaciones, como también sus limitaciones y equívocos, lo que exigió una mirada reflexiva y sin condescendencias capaz de sustituir la “ponderación” por la “apología”: “Mi ser se produce al mostrarse a los otros en el discurso, es lo que se revela a los otros, pero al participar en su revelación, y al asistir a ella. Soy *en verdad* al producirme en la historia bajo el juicio en que ella me juzga, pero bajo el juicio que efectúa en mi presencia, es decir, al dejarme la palabra” (TI 264). Nutriéndose de la tensión inherente al espacio dramático, de un montaje escénico inseparable de la propia indagación filosófica, la presente investigación intentó ser fiel a la preocupación levinasiana por la fundamentación de la *Aufmachung* [puesta en escena] filosófica sobre la “trascendencia de la expresión” (EI<sub>1</sub> 119). Es bajo esta estética altero-génea que se rehúsa al carácter de acabado de la “puesta en obra” que el pensamiento levinasiano invita y exige, al mismo tiempo, la posibilidad de una nueva representación, de una nueva “intervención” exegética.

## Referencias Bibliográficas

### 1. FUENTES

#### ➤ Emmanuel Levinas

Levinas, Emmanuel (2006 [1929]), "Sobre 'Ideas' de Edmund Husserl". En: *Los imprevistos de la historia*. Trad. T. Checchi. Salamanca: Sígueme.

[----- (1929), "Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 107, 230-265.]

----- (2004 [1930]), *La teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca: Sígueme.

[----- (1930), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan.]

----- (2006 [1931]), "Friburgo, Husserl y la fenomenología". En: *Los imprevistos de la historia*. Trad. T. Checchi. Salamanca: Sígueme.

[----- (1931), "Fribourg, Husserl et la phénoménologie", *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 5, 403-414.]

----- (1931-1932), "Revue Critiques. *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem* de H. E. Eisenhuth", *Recherches Philosophiques* 1, 385-386.

----- (1932), "Martin Heidegger et l'ontologie", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Mayo-Junio 1932, 395-431. Disponible en web: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f395.item.langFR.zoom>.

----- (2005 [1932]), "Martin Heidegger y la ontología". En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. M. Vázquez. Madrid: Síntesis.

----- (1933), "Revue Critiques. *Philosophische Forschungswege, Ratschlage und Warnungen* de Hans Driesch", *Revue philosophique*, T. CXVI, Julio-diciembre de 1933, 290-291.

----- (1933), "Revue Critiques. *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik* de Rudolf Zocher", *Revue philosophique*, T. CXVI, Julio-diciembre de 1933, 292-295.

----- (2006 [1933]), "La comprensión de la espiritualidad dans les cultures française et allemande". Trad. L. Edel-Matuolis. En: *Cités*, Nº 25, PUF, 126-137.

----- (2012) [1933]), "El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana". Trad. J. Rosales. En: *Lituania Philosophica. De Kant a Levinas*. Valencia: La Torre del Virrey.

- [----- (1933), "Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje", *Vairas* (Kaunas), nº 5, vol. 7, 271-280.]
- (2001 [1934]), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. R. Ibarlucía y B. Horrac. Buenos Aires: FCE.
- [----- (1934), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", *Esprit*, 2, noviembre de 1934, nº26, pp. 199-208.]
- (1934), "Phénoménologie", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Nº 118, 414-420.
- (1934), "La présence totale", *Recherches Philosophiques*, Nº 4 (1934/35), 392-395; Recensión a L. Lavelle.
- (1935), "L'inspiration religieuse de l'Alliance", *Paix et Droit*, Nº 8, 4.
- (1935), "L'actualité de Maïmonide", *Paix et Droit*, Nº 4, 6-7.
- (1999 [1935]), *De la evasión*, Trad. I. Herrera. Madrid: Arena Libros.
- [----- (1935), "De l'évasion", *Recherches philosophiques*, Paris, V, 373-392.]
- (1936), "Fraterniser sans se convertir", *Paix et Droit*, Nº 8, 12.
- (1936), "Comptes Rendus et Revues Générales. *Allure du transcendantal* de G. Benezé", *Recherches Philosophiques*, Nº 6, 388-390.
- (1936), "Comptes Rendus et Revues Générales. *Valeur* de G. Benezé", *Recherches Philosophiques*, Nº 6 (1936/37), 390.
- (1936), "Comptes Rendus et Revues Générales. *Les aspects de l'image visuelle* de R. Duret", *Recherches Philosophiques*, Nº 6 (1936/37), 407-408.
- (1936), "Une histoire de l'Ecole Normale Israélite Orientale", *Paix et Droit*, Nº 3, 10-12.
- (2015 [1937]), "Review of Leon Chestov's *Kierkegaard and the Existential Philosophy (Vox clamantis in deserto)*". Trad. J. McLachlan. Disponible en web: <http://www.angelfire.com/nb/shestov/sk/levinas.html>.
- [----- (1937), "Revue Critiques. *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)* de L. Chestov": *Revue des Etudes Juives* 2, vol. 101, nº 1-2, 139-141]
- (2006 [1937]), "Carta a propósito de Jean Wahl". En: *Los imprevistos de la historia*. Trad. T. Checchi. Salamanca: Sígueme.
- [----- (1937), "Lettre à propos de Jean Wahl. Subjectivité et transcendance", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 37, Paris, 194-195.]

- (1937), "Revue Critiques. *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts* de Hans Reiner", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, nº 11-12, noviembre-diciembre de 1937, 258-260.
- (1937), "Revue Critiques. *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung* de Arnold Metzger", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, nº 11-12, noviembre-diciembre de 1937, 260-262.
- (1937), "Revue Critiques. *Kritik der Transzendental Phänomenologie Husserls* de Friedrich Weidauer", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, nº 11-12, noviembre-diciembre de 1937, 262-263.
- (1938), "L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain", *Paix et Droit*, Nº 5, 3-4.
- (1939), "Á propos de la mort du Pape Pie XI", *Paix et Droit*, Nº 3, 3.
- (2000 [1947]), *De la existencia al existente*. Trad. P. Peñalver. Madrid: Arena Libros.
- (2002 [1947]), "Être Juif", *Cahiers d'études Levinassiennes*, B. Lévy (dir.), nº 1, 99-106.
- (1993 [1948]), *El Tiempo y el Otro*. Trad. J. L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós Ibérica.
- (2001 [1948]), "La realidad y su sombra". En: *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Trad. A. Domínguez Leiva. Salamanca: Trotta.
- (2001 [1953]), "Libertad y mandato". En: *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Trad. A. Domínguez Leiva. Salamanca: Trotta.
- (1994 [1953]), *Liberté et commandement*. París: Fata Morgana.
- (1993 [1957]), "Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea". En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo. Valencia, Pre-Textos.
- (2005 [1959]), "La ruina de la representación". En: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. M. E. Vázquez. Madrid: Síntesis.
- (2006 [1961]), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. D. E. Guillot. Salamanca: Sígueme.
- (2001 [1962]), "Trascendencia y altura". En: *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Trad. A. Domínguez Leiva. Salamanca: Trotta.
- (2008 [1963]), *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. M. Mauer. Buenos Aires: Lilmod.
- (1997 [1971]), "Desacralización y desencantamiento". En: *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. S. López Campo. Barcelona: Ropiedras.

- (1997 [1975]), “Los daños causados por el fuego”. En: *De lo sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. S. López Campo. Barcelona: Riopiedras.
- (1991 [1982]), *Ética e infinito*. Trad. J. M. Ayuso Díez. Madrid: Visor.
- (1993 [1991]), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo. Valencia, Pre-Textos.
- (2006 [1992]), “Conversación con Roger Pol-Droit”. En: *Los imprevistos de la historia*. Trad. T. Checchi. Salamanca: Sígueme.
- ; Poirié, François (2009 [1986]), *Ensayos y conversaciones*. Trad. M. Lancho. Madrid: Arena Libros.
- (2013 [2009]), *Escritos inéditos 1. Cuadernos de cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*. Trad. M. García Baró, M. Huarte y J. Ramos. Madrid: Trotta.
- (2013), *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le theme d'éros*. París: Editions Grasset et Fasquelle.

### ➤ León XIII

- León XIII (2015 [1878]), Carta Encíclica “*Quod Apostolici Muneris*. On socialism”, pronunciada en Roma, 28 de diciembre de 1878. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1880]), Carta Encíclica “*Arcanum Divinae sapientiae*. Sobre la familia”, pronunciada en Roma, 10 de febrero de 1880. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1881]), Carta Encíclica “*Diuernum Illud*. Sobre la autoridad política”, pronunciada en Roma, 29 de junio de 1881. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1884]), Carta Encíclica “*Humanum Genus*. On Freemasonry”, pronunciada en Roma, 20 de abril de 1884. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1885]), Carta Encíclica “*Immortale Dei*. Sobre la constitución cristiana del Estado”, pronunciada en Roma, 1 de noviembre de 1885. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1890]), Carta Encíclica “*Dell’alto dell’Apostolico Seggio*. Freemasonry in Italy”, pronunciada en Roma, 15 de octubre de 1890. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1891]), Carta Encíclica “*Rerum Novarum*. Sobre la situación de los obreros”, pronunciada en Roma, 15 de mayo de 1891. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- (2015 [1892]), “*Custodi di quella Fede*. On Freemasonry”, pronunciada en Roma, 8 de diciembre de 1892.
- (2015 [1901]), Carta Encíclica “*Graves de Communi Re*. On Christian Democracy”, pronunciada en Roma, 18 de enero de 1901. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1890-1891]), "Ad S. Michaellem Archangelum. Precatio", *Acta Sanctae Sedis*, Vol. XXIII, 743-745. Disponible en web: <http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-23-1890-91-ocr.pdf>.

➤ **Pío XI**

Pío XI (2015 [1922]), Carta encíclica "*Ubi arcano Dei consilio*. On the Peace of Christ in the Kingdom of Christ", pronunciada en Roma, 6 de enero de 1928. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1923]), Carta encíclica "*Rerum omnium perturbationem*. On St. Francis de Sales", pronunciada en Roma, 26 de enero de 1923. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1925]), Carta encíclica "*Quas Primas*. Sobre la fiesta de Cristo Rey", pronunciada en Roma, 11 de diciembre de 1925. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1928]), Carta encíclica "*Mortalium animos*. On Religious Unity", pronunciada en Roma, 06 de enero de 1928. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1929]), Carta encíclica "*Divini illius magistri*. Sobre la educación cristiana de la juventud", pronunciada en Roma, 31 de diciembre de 1929. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1930]), Carta Encíclica "*Casti Connubii*. Sobre el matrimonio cristiano", pronunciada en Roma, 31 de diciembre de 1930. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1930]), Carta Encíclica "*Nova Impendet*. On the Economic Crisis", pronunciada en Roma, 2 de octubre de 1931. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1931]), Carta Encíclica "*Quadragesimo anno*. Sobre La restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica "*Rerum Novarum*" de León XIII", pronunciada en Roma, 15 de mayo de 1931. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1931]), Carta Encíclica "*Non abbiamo bisogno*. Acerca del fascismo y la Acción católica", pronunciada en Roma, 29 de junio de 1931. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1937]), Carta Encíclica "*Mit brennender Sorge*. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich alemán", pronunciada en el Vaticano, 14 de Marzo de 1937. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

----- (2015 [1937]), Carta Encíclica "*Divini Redemptoris*. Sobre comunismo ateo", pronunciada en Roma, 19 de marzo de 1937. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.

➤ **Charles Blondel**

Blondel, Charles (1914), *La conscience morbide. Essai de Psychopathologie générale*, Paris: Alcan.

----- (1914), *La Psycho-physiologie de Gall. Ses idées directrices*. Paris: Alcan.

- (1953 [1923]), "La personalidad". En: Dumas, Georges, *Nuevo Tratado de Psicología*. Tomo VII. Buenos Aires: Kapelusz.
- (1951 [1923]), "Las voliciones". En: Dumas, Georges, *Nuevo Tratado de Psicología*. Tomo VI. Trad. A. D. Calcagno. Buenos Aires: Kapelusz.
- (1924), *La Psychanalyse*. París: Alcan.
- (1928 [1925]), "Psychologie pathologique et sociologie". En: *La conscience morbide. Essai de Psychopathologie Générale*. París: Alcan.
- (1927 [1926]), *La mentalidad primitiva*. Trad. A. Anselmo González. Madrid: Hernando.
- (1927), "Blondel y Freud", *Revista de Filosofía. Cultura, Ciencias, Educación*, Año XIII, Vol. XXV, Nº 1, enero-julio de 1927, 110-123.
- (1966 [1928]), *Introducción a la Psicología Colectiva*. Trad. J. Puglisi. Buenos Aires: Troquel.
- (1928), "La croyance et l'extase selon M. Pierre Janet", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 35 (1), París, 107-132.
- (1962 [1929]), "Las ciencias del hombre en Francia". En: "La estancia de Lévy-Bruhl (1928) y Charles Blondel (1929) en Costa Rica", Constantino Láscaris (dir.), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. III, nº 11, enero-junio 1962, 288-303.
- (1951 [1931]), "La actividad automática y la actividad sintética", en: Dumas, Georges, *Nuevo Tratado de Psicología*. Tomo IV. Buenos Aires: Kapelusz.
- (1932), "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, d'après M. Lévy-Bruhl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 39 (4), París, 539-567.
- (1933), "La psychologie des sentiments de M. Pierre Janet", *Revue de Métaphysique et de Morale*, (4), París, 511-536.
- (1936), "La mythologie primitive d'après M Lévy-Bruhl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, x (x), París, 465-486.
- (1939), "L'expérience mystique chez les primitifs, d'après M. Lévy-Bruhl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 46 (2), París, 263-281.

➤ **Ernst Cassirer**

Cassirer, Ernst (2013 [1925]), *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo II: "El pensamiento mítico". Trad. A. Morones. México: FCE.

- (1959 [1925]), "Mito y lenguaje". Trad. C. Balzer. Buenos Aires: Galatea-Nueva Visión.
- (1976 [1927]), *Filosofía de las formas simbólicas*, Tomo III: "Fenomenología del reconocimiento". Trad. A. Morones. México: FCE.
- (1951 [1927]), "Libertad y necesidad en la filosofía del Renacimiento". En: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: FCE.
- (1996 [1928]), "'Geist' and 'Life'" (Parte III, Sección 2). Trad. J. M. Koris. En: *The philosophy of symbolic forms*, Tomo IV: "The Metaphysics of Symbolic Forms". New Haven and London: Yale University Press.
- (1996 [1928]), "'Geist' and 'Life'" (Parte I, Cap. 1). Trad. J. M. Koris. En: *The philosophy of symbolic forms*, Tomo IV: "The Metaphysics of Symbolic Forms". New Haven and London: Yale University Press.
- (2009 [1929]), "La idea de la constitución republicana". Trad. R. Aramayo. En: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid: Plaza y Valdés.
- (2009 [1929]), "Resúmenes de las Conferencias". Trad. R. Aramayo. En: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid: Plaza y Valdés.
- (2009 [1929]), "Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger". Trad. R. Aramayo. En: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid: Plaza y Valdés.
- (1975 [1930]), "'Espíritu' y 'Vida' en la Filosofía contemporánea". Trad. R. Sierra Mejía. En: *Revista de la Universidad Nacional de Colombia (1944-1992)*, nº 14. Disponible en web: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12407>.
- (1957 [1931]), "Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger". Trad. E. Garzón. En: *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Universidad Nacional de Tucumán, año III, nº 8, 1957.
- (1972 [1932]), *Filosofía de la Ilustración*. Trad. E. Ímaz. México: FCE.
- (2007 [1932]), "El problema Jean-Jacques Rousseau". Trad. R. Aramayo y S. Mas. En: *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura de la Europa del Siglo de las Luces*. Madrid: FCE.
- (2010 [1939]), *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*. Trad. R. Aramayo. Barcelona: Herder.
- (2007 [1939]), "Kant y Rousseau". Trad. R. Aramayo y S. Mas. En: *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura de la Europa del Siglo de las Luces*. Madrid: FCE.
- (1975 [1942]), *Las ciencias de la cultura*. Trad. W. Roces. México: FCE.



- (2009 [1944]), *Antropología filosófica*. Trad. E. Ímaz. México: FCE.
- (2010 [1944]), "Filosofía y política". Trad. R. Aramayo. En: *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Nº 186, marzo-abril de 2010, 302-310.
- (1944), "Judaism and the Modern Political Myths", *Contemporary Jewish Record* 7, 115-126.
- (1979 [1945]), "The Technique of Our Modern Political Myths". En: *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. D. P. Verene (ed.). New Haven-London: Yale University Press.
- (2013 [1945]), *El mito del Estado*. Trad. E. Nicol. México: FCE.

➤ **Martin Heidegger**

- Heidegger, Martin (2012 [1927]), *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos. México: FCE.
- (1972 [1928]), "Philosophie der symbolischen Formen, II: Das Mythische Denken". Trad. P. Aubenque; J.-M. Fataud; P. Quillet. En: Cassirer, E.; Heidegger, M., *Débat sur le Kantisme et la Philosophie et autres textes de 1929-1931*. París: Beauchesne. Recensión a Ernst Cassirer.
- (1999 [1928-1929]), *Introducción a la filosofía*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra.
- (1973 [1929]), *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. G. Ibscher Roth. México: FCE.
- (2003 [1929]), "¿Qué es metafísica?". En: *¿Qué es metafísica?*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- (2009 [1929]), "Resúmenes de las Conferencias". Trad. R. Aramayo. En: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid: Plaza y Valdés.
- (2009 [1929]), "Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger". Trad. R. Aramayo. En: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer*, Madrid: Plaza y Valdés.
- (1989 [1933]), "La autoafirmación de la Universidad alemana". En: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Trad. R. Rodríguez. Madrid: Tecnos.
- (1963 [1934]), "¿Por qué permanecemos en la provincia?" ("Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?"). Trad. J. Rodríguez. En: *Revista Eco*, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5, marzo 1963, 472-476.

----- (2015 [1931-1938]), *Cuadernos negros (1931-1938)*. Vol. 1. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Trotta.

## 2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Abensour, Miguel (2001), "El mal elemental", en: Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. Buenos Aires: FCE.

Adorno, Theodor W. (2008), "La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana". En: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. A. Brotons. Madrid: Akal.

----- (2015), *Filosofía y sociología*. Trad. M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Agamben, Giorgio (2003), *El lenguaje y la muerte. Un "seminario sobre el lugar de la negatividad"*. Trad. T. Segovia. Valencia: Pre-textos.

----- (2006), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

----- (2007), "La pasión de la facticidad". Trad. F. Costa y E. Castro. En: *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

----- (2007a), "Heidegger y el nazismo". Trad. F. Costa y E. Castro. En: *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Álvarez Martínez, José María (1997), "Un apunte sobre *La conscience morbide* de Charles Blondel", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 17, nº 63, 465-468.

Aramayo, Roberto (2007), "Cassirer, un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo". En: Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*. Madrid: FCE.

----- (2009a), "La Neo-Ilustración preconizada por Cassirer en Davos y a favor de Weimar". En: Aramayo, Roberto, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Madrid: Plaza y Valdés.

----- (2009b), "Cassirer, la constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político- morales", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 40, enero-junio 2009, 149-154.

----- (2009c), "Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos", *Devenires X*, Nº 19, 151-179.

- (2010), "Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre *Filosofía y política* (1944)", *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Nº 186, marzo-abril 2010, 295-310.
- Arendt, Hannah (1998), "El 'affaire' Dreyfus" (Cap. IV). En: *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. G. Solana. Madrid: Taurus.
- Avineri, Shlomo (1962), "Hegel and Nationalism", *Review of Politics*, vol. 24, nº 4, 461-484.
- Barash, Jeffrey Andrew (2008), "Après Davos: l'éthique à l'épreuve du politique chez Ernst Cassirer et Emmanuel Levinas", *Philosophie et judaïsme, Critique*, nº 728-729, p. 145-157.
- (2008a), "Ernst Cassirer's Theory of Myth. On the Ethico-Political Dimension of His Debate with Martin Heidegger". En: *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, J. A. Barash (Ed.), Chicago-London: The University of Chicago Press.
- (2008b), "Heidegger et la question de la race", *Les Temps Modernes*, nº 650, julio-octubre 2008, 290-305.
- (2000), "Mythologies du politique au XXe siècle dans la perspective de Hermann Heller, Ernst Cassirer, Karl Löwith", *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, nº 6, 33-46.
- (2012), "Ernst Cassirer, Martin Heidegger and the Legacy of Davos," *History and Theory* 51, nº 3, octubre 2012, 436-450.
- (2014), "Los dioses sin rostro: Levinas y la cuestión del mito". Trad. Al. Lumerman. En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- (2014a), "In Heidegger's Shadow. Ernst Cassirer, Emmanuel Levinas, and the Question of the Political". En: *Against the Grain. Jewish Intellectual in Hard Times*, Mendelsohn, Hoffman, Cohen (eds.). New York-Oxford: Beghahn.
- Bergès, Michel (1997), *Vichy contre Mounier. Les non-conformistes face aux années 40*. París: Economica.
- Bernasconi, Robert (2005), "Lévy-Bruhl among the Phenomenologist: Exoticisation and the Logic of 'the Primitive'", *Social Identities*, Vol. 11, Nº 3, 229-245.
- Betta, Emmanuel (2010), "La dottrina sulla famiglia nell'età di Pio XI tra storiografia e ricerca". En: *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, A. Guasco, R. Perin (eds). Wien: Lit.
- Bojanić, Petar (2014), "Las responsabilidades de Levinas. Reflexiones sobre 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme'". Trad. Alejandra Takahira. En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, Pierre (1999), *La ontología política de Martin Heidegger*. Trad. C. de La Mezsa, Buenos Aires: Paidós.

- Brumlik, Micha (2014), "Una lectura de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*". Trad. Andrés M. Oswald. En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- Burrin, Philippe (1984/5), "La France dans le champ magnétique des fascismes", *Le Débat*, 1984/5, nº 32, 52-71.
- Burton Rusell, Jeffrey (1994), *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Trad. O. L. Molina. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Calin, Rodolphe (2005), *Levinas et l'exception du soi*. París: Presses Universitaires de France.
- Carroy, J.; Ohayon, A.; Plas, R. (2015), "Psicologías y psicólogos en el periodo entre las dos guerras" (Cap. 6). Trad. Elizabeth Sowery Cartier. Buenos Aires: IES- Lenguas vivas "J. R. Fernández". Disponible en web: [http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Carroy\\_Ohayon\\_Plas\\_Histoire\\_Psychologie\\_France\\_%206.htm](http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Carroy_Ohayon_Plas_Histoire_Psychologie_France_%206.htm)
- Castel, Pierre-Henri (2007), "La Madelaiene de Janet, ou comment s'écrit l'expérience de l'extase", *Savoirs et clinique*, Nº 8, 211-216.
- Cataño, Gonzalo (2001), "La obra *Montesquieu y Rousseau*". En: Durkheim, E., *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*. Trad. R. Sierra Mejía. Madrid: Miño y Dávila.
- Caygill, Howard (2002), *Levinas and the political*. London: Routledge.
- Cholvy, Gérard (1991), "La Chiesa e l'educazione" (Cap. XVII). En: *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, M. Guasco; E. Guerriero; F. Traniello (eds.). Milán: Paoline.
- Cohn, Norman (1980), *Los demonios familiares de Europa*. Trad. Oscar Cortés Conde. Madrid: Alianza Editorial.
- (1995), *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1997), *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Trad. R. A. Busquets. Madrid: Alianza.
- Corbière, Emilio J. (2011), *La masonería. Política y sociedades secretas*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Coskun, Deniz (2007), *Law as Symbolic Form. Erns Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Dordrecht: Springer.
- Critchley, Simon (2002), "A disparate inventory". En: *The Cambridge Companion to Levinas*. S. Critchley y R. Bernasconi (eds.). Cambridge University Press.
- (2015), *The Problem with Levinas*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dagfal, Alejandro (2009), *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.

- Dal Lago, Alessandro (1991), "La política del filósofo: Heidegger y nosotros". En: Dal Lago, A. y Rovatti, P. A., *Elogio del pudor*. Trad. P. Aragón Rincón. Buenos Aires: Paidós.
- Deffayet, Laurence (2007), "Le Père Joseph Bonsirven: un parcours fait d'ombres et de lumières", *Archives Juives*, vol. 40, 2007/1, 30-44. Disponible en línea: <http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2007-1-page-30.htm>.
- Delhez, Michel (2014), "La 'kehre' levinaseana". Trad. Alejandra Takahira y Pablo Dreizik. En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- Dreizik, Pablo (2014), "La posibilidad del liberalismo en Levinas. 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme' entre dos lecturas de Husserl". En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- (2014a), "La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel Levinas (1933-1948)" [Tesis de licenciatura. Dirección: Roberto Walton]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (1997), *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos.
- (1997a), "Fe y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón". En: *La religión*. Trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- (2004), "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida". En: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos. Buenos Aires: Taurus.
- Didi-Huberman, Georges (2009), *La imagen superviviente, Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Trad. Juan Calatrava. Madrid: Abada.
- Dotti, Jorge (1983), *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.
- Escudero, Jesús Adrian (2009), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Espósito, Roberto (2009), *Tercera persona: Políticas de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. C. R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- Farfán Hernández, Rafael (2012), *Durkheim y el pragmatismo*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Febvre, Lucien (1992), "Un psychologue: Charles Blondel", *Combats pour l'Histoire*, París: Armand Colin. Disponible en web: [http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre\\_lucien/Combats\\_pour\\_l\\_histoire/febvre\\_combats\\_pour\\_histoire.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/Combats_pour_l_histoire/febvre_combats_pour_histoire.pdf).

- Freudenthal, Gideon (2008), "The Hero of Enlightenment". En: *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, J. A. Barash (Ed.), Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Gentile, Emilio (2007), *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Trad. L. Padilla López. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gordon, Peter E. (2005), "Myth and Modernity. Cassirer's Critique of Heidegger", *New German Critique*, invierno 2005, 127-168.
- (2012), *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Massachusetts-London: Harvard university Press.
- Griffin, Roger (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Trad. J. B. Castiñeyra. Madrid: Akal.
- Guasco, Maurilio [et.al.] (1991), *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Tomo XXIII. Milán: Paoline.
- Gusejnova, Dina (2008). "Olympian or Pathologist? Cassirer, Gundolf and the Hero Myth". En: *The Persistence of Myth as Symbolic Form (Cultural Studies and the Symbolic)*. P.I Bishop y R. H. Stephenson (Eds.). Leeds: Maney.
- Halbwachs, Maurice (1926), "La pensée mythique d'après M. Cassirer", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CII, 299-304.
- (2002 [1929]), "La psychologie collective d'après Charles Blondel", J. M. Tremblay (vers. elect.). Chicoutimi, Québec. Disponible en web: <http://classiques.uqac.ca/>.
- Hansel, Georges (2000), "Emmanuel Levinas et le christianisme" (Conferencia), *Amitiés judéo-chrétiennes*, Estrasburgo, 20 de diciembre del 2000. Disponible en web: <http://ghansel.free.fr/levchr.html>.
- Hansel, Jöelle (2006), "Paganisme et 'philosophie de l'hitlérisme'". En: *Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion, Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, nº 25, 25-39.
- (2014), "El 'ser es' y el 'hay': autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas". Trad. P. Ríos Flores. En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- Herf, Jeffrey (1990), *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. Eduardo Suárez. México: FCE.
- Homero (1994), *Odisea*. Trad. J. L. Calvo. Barcelona: Altaya.
- Honneth, Axel (1999), "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría*, nº 20, 5-15.
- Horowitz, Asher (2014), "¿Es el liberalismo todo lo que necesitamos? Preludio vía fascismo". Trad. A. Lumerman. En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.

- Jesi, Furio (1976), *Mito*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor.
- Jiménez Redondo, Manuel (1999), "Prólogo, traducción y notas". En: Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Kant, Immanuel (1996), *Metafísica de las costumbres*. Trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Barcelona: Altaya.
- Kahn, Victoria (2014), *The future of Illussion. Political Theology and Early Modern Texts*. London-Chicago: The University of Chicago Press.
- Kertzer, David I. (2002), *The Popes Against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*. New York: Vinage Books.
- Kleinberg, Ethan (2005), *Generation Existential: Hiedegger's Philosophy in France 1927-1961*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Kundera, Milan (1984), *La broma*. Trad. F. de Valenzuela. Barcelona: Seix Barral.
- Laboa, Juan María (2003), "León XIII y la vida política europea", *Anuario de historia de la Iglesia*, Nº 12, 43-58, ISSN 1133-0104.
- Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc (2011), *El mito nazi*. Trad. J. C. Moreno Romo. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Leymarie, Michel (2006), "Les frères Tharaud", *Archives Juives* 1/ 2006 (Vol. 39), 89-109. Disponible en web: [www.cairn.info/revue-archives-juives-2006-1-page-89.htm](http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2006-1-page-89.htm).
- Livchits, Darío (2014), "¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas". En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- Lofts, Steve G. (1997), *Ernst Cassirer. La vie de l'esprit. Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la cultura*. Leuven: Peeters Vrin.
- Losurdo, Domenico (2001), *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Trad. A. Bonanno. Buenos Aires: Losada.
- Löwith, Karl (1992), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Trad. R. Zauner. Madrid: Visor.
- (2007), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. N. Espinosa. Buenos Aires: Katz.
- Lumerman, Alejandro (2014), "Levinas y el marxismo: reflexiones sobre la crisis del humanismo". En: *Levinas y lo político*, Pablo Dreizik (comp.). Buenos Aires, Prometeo.
- Mali, Joseph (2008), "The Myth of the State Revisited. Ernst Cassirer and Modern Political Theory". En: *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, J. A. Barash (Ed.), Chicago-London: The University of Chicago Press.

- Mann, Thomas (2006), *La montaña mágica*. Trad. I. García Adánez. Buenos Aires: Edhasa.
- Maritain, Jacques (1938), *Los judíos entre las naciones*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- Mayeur, Jean-Marie (1991), "Forme di organizzazione del laicato cattolico" (Cap. XII). En: *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, M. Guasco; E. Guerriero; F. Traniello (eds.). Milán: Paoline.
- Montero García, Feliciano (1983), *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mosse, George (2007), *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. Trad. J. C. Menezo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mounier, Emmanuel (1974 [1931]), "El pensamiento de Charles Peguy". Trad. E. Molina. En: *Emmanuel Mounier. Obras (1931/1939)*. Tomo I. Barcelona: Laia.
- (1974 [1932]), "Hacer de nuevo el Renacimiento". Trad. E. Molina. En: *Emmanuel Mounier. Obras (1931/1939)*. Tomo I. Barcelona: Laia.
- (1974 [1934]), "Revolución personalista". Trad. E. Molina. En: *Emmanuel Mounier. Obras (1931/1939)*. Tomo I. Barcelona: Laia.
- Moyn, Samuel (2005), *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Mucchielli, Laurent (1994), "Sociologie et Psychologie en France, l'appel a un territoire commun: vers une Psychologie Collective (1890-1940)", *Revue de synthèse, IV S.*, N° 3-4, julio-diciembre 1994, 445-483.
- (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*, N° 1, 103-141.
- (2000), "Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats médicaux sur l'élimination des criminels réputés 'incorrigibles'", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines 2*, N° 3, 57-88.
- Muchembled, Robert (2002), *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Trad. F. Villegas. México: FCE.
- Palti, Elías José (2001), "Modernidad. Hans Blumenberg (1920-1966): sobre la historia, la modernidad y los límites de la razón". En: *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley*. Buenos Aires: Alianza.
- Paxton, Robert (2005), *Anatomía del fascismo*. Trad. J. M. Álvarez Flórez. Barcelona: Península.
- Perin, Raffaella (2010), "Pregiudizio antiebraico e antiprotestante: alcuni riflessi sull'atteggiamento della chiesa verso il fascismo". En: *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, A. Guasco, R. Perin (eds). Wien: Lit.



- (2011), "Antisemitismo nella stampa diocesana negli anni Trenta del Novecento", *Storicamente*, nº 7, diciembre de 2011, 1-23. Disponible en web: <http://storicamente.org/sites/default/images/articles/media/1666/perin.pdf>.
- (2013), "Santa Sede e minoranze evangeliche in Italia durante il fascismo", *Storia e problema contemporanei*, nº 62, 79-98.
- Pierini, Franco (1991), "Società e Chiesa verso l'era tecnologica" (Cap. XX). En: *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, M. Guasco; E. Guerriero; F. Traniello (eds.). Milán: Paoline.
- Pizarro López, Noemí; García Adánez, Isabel (2011), "Ernst Cassirer y la psicología francesa de entreguerras. Una introducción a su correspondencia con Ignace Meyerson", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 32, nº 1, 95-128.
- Pollard, John (1985), *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32. A study in conflict*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (2008), *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. Nueva York: Routledge.
- Pozzi, Lucia (2010), "Sulla limitazione volontaria delle nascite. Rapporto di Agostino Gemelli". En: *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, A. Guasco, R. Perin (eds). Wien: Lit.
- Reggiani, Andrés [et al] (2010), *Los años sombríos. Francia en la era del fascismo (1934-1944)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Renz, Úrsula (2011), "From philosophy to criticism of myth: Cassirer's concept of myth", *Synthese*, nº 179(1), 135-152.
- Rodríguez, Ramón (1989), "Heidegger y nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?" (Estudio preliminar). En: Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel*. Trad. R. Rodríguez. Madrid: Ed. Tecnos.
- Rolland, Jacques (1999), "Salir del ser por una nueva vía". En: Levinas, Emmanuel, *De la evasión*. Trad. I. Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Rosenzweig, Franz (2008 [1929]), "Frentes intercambiados". Trad. A. Martínez Rodríguez, *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, Nº 5, 3-10.
- Rossi, Luis A. (2004), "La autoafirmación de la nación alemana: el *Discurso Rectoral* de Martin Heidegger como respuesta a *El trabajador*, de Ernst Jünger", *RIFP*, Nº 23, 138-159.
- (2004a), "La nación entre la secularización, la historia y la teoría del mito", *Revista de Filosofía*, Nº 31, 131-45.
- (2015), "El nazismo como *Stimmung*. Los textos políticos del joven Emmanuel Levinas", *Deus mortalis*, nº 12, octubre de 2015, 155-184.

- Rudolph, Enno (2008), "Symbol and History. Ernst Cassirer's Critique of the Philosophy of History". En: *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, J. A. Barash (Ed.), Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Safranski, Rüdiger (2003), *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona: TusQuets.
- Sebbah, François- David (2006), "C'est la guerre". En: *Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion, Cité. Philosophie, Politique, Histoire*, nº 25, 41-54.
- Sédat, Jacques (2011/2), "La réception de Freud en France durant la première moitié du XXe siècle. Le freudisme à l'épreuve de l'esprit latin", *Topique*, nº 115, 51-68.
- Sevegrand, Martine (2010), "Pie XI et la morale familiale". En: *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, A. Guasco, R. Perin (eds). Wien: Lit.
- Steigmann-Gall, Richard (2007), *El Reich sagrado. Concepciones Nazis sobre el cristianismo, 1919-1945*. Trad. R. Vázquez Ramil. Madrid: Akal.
- Sternhell, Zeev (1987), *Ni droit, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*. Bruselas: Complexe.
- (1999), "El Affaire Dreyfus, prototipo del enfrentamiento de dos culturas políticas antagonistas (fin del siglo XIX-Vichy)", *Historia y política*, nº 1, abril de 1999, 163-179.
- (2010), "Entrevista con Zeev Sternhell. Por Mario Sznajder", *Historia y política*, nº 24, julio-diciembre 2010, 329-356.
- Taubes, Jacob (1997), *La teología política di San Paolo*. Trad. P. Dal Santo. Milan: Adelphi.
- Traverso, Enzo (2003), *La violencia nazi*. Trad. B. Horrac y M. Dupaus. Buenos Aires: FCE.
- (2003a), "Los intelectuales y el antifascismo". Trad. E. Cohen y M. Balcázar. En: *Acta poética*, 24-2, otoño 2003, 51-72.
- (2005), "Interpretar al fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile", *Ayer* 60/2005 (4): 227-258.
- (2009), *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. Trad. M. Á. Petrecca. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2014), *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. Trad. G. Muñoz. Buenos Aires: FCE.
- Trawny, Peter (2015), *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Herder.
- Veneruso, Danilo (1991), "Il Pontificato di Pio XI" (Cap. I). En: *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, M. Guasco; E. Guerriero; F. Traniello (eds.). Milán: Paoline.
- Wallon, Henri (1968), "Un psychologue humaniste: Charles Blondel", *Enfance*, t. 21, Nº 1-2, 103-109.

Weitz, Eric (2007), *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*. Trad. G. Cantera. Madrid: Turner Noema.

Zirión, Antonio (1988), "Presentación" a: Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. A. Zirión. México: Instituto de Investigaciones filosóficas.