

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2711>

# The “Reason for Being” or Justification of Jewish Existence: A Reading of Emmanuel Levinas’s “Être juif”

## La “razón de ser” o justificación de la existencia judía: una lectura de “Être juif” de Emmanuel Levinas

Pablo Ríos Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
[pablofacundorios@gmail.com](mailto:pablofacundorios@gmail.com)

Recibido: 07 - 12 - 2022.

Aceptado: 15 - 03 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Ríos Flores, P. (2024). La “razón de ser” o justificación de la existencia judía: una lectura de “Être juif” de Emmanuel Levinas. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 70, 97-132. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2711>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

In 1947, Emmanuel Levinas published a short essay entitled “Being Jewish” (“Être juif”) in the magazine *Confluences*. Starting from a reflection on “the Jewish question” or “problem” (*Judenfrage*), Levinas inquires into the “reason for being” or justification of Jewish existence. His essay has been the subject of a reappropriation by some interpreters who make Levinas’s claim of “being Jewish” the fulcrum of an *ontological conversion* or *Heideggerianization* of his thought. This paper aims to critically analyze one of these hermeneutic perspectives, that of Sarah Hammerschlag, addressing two decisive questions opened by Levinas’s text: Jewish *identity* and Judaism in *history*. An alternative approach to the 1947 text is set out, which involves another way of understanding the meaning of Levinas’s analysis of being Jewish.

*Keywords:* *Judenfrage*; Judaism; existence; identity; history.

### Resumen

En 1947, Emmanuel Levinas publica un breve ensayo titulado “Ser judío” (“Être juif”) en la revista *Confluences*. A partir de una reflexión sobre la “cuestión” o “problema judío” (*Judenfrage*), se pregunta por la “razón de ser” o justificación de la existencia judía. Su ensayo ha sido objeto de una reapropiación por parte de algunos intérpretes que hacen de la afirmación de Levinas de “ser judío” el punto de apoyo para una *conversión ontológica* o *heideggerianización* de su pensamiento. El presente artículo analiza críticamente una de estas perspectivas hermenéuticas, la lectura de Sarah Hammerschlag, atendiendo a dos cuestiones decisivas abiertas por el texto de Levinas: la de la *identidad* judía y la del judaísmo en la *historia*. Expone una aproximación alternativa al texto de 1947 que supone otro modo de comprender el sentido de los análisis de Levinas sobre ser judío.

*Palabras clave:* *Judenfrage*; judaísmo; existencia; identidad; historia.

## 1. Introducción

En 1947, Emmanuel Levinas publica un breve ensayo titulado “Ser judío” (“Être juif”) en la revista *Confluences*. Este ensayo no fue reeditado en vida por el filósofo lituano-francés, y solo será publicado nuevamente en *Cahiers d'études levinassiennes* en 2002 con un “Comentario” de Benny Lévy y en un volumen autónomo en 2015 con un prefacio de Danielle Cohen-Lévinas.

El fantasma de la *Judenfrage*, en su ambivalencia como “problema” o “cuestión” judía (e incluso como problema o cuestión de los judíos) (Milner, 2011, p. 12), se hace presente en el ensayo de 1947. “Ser judío” responde a una obra publicada en la misma época por el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre: *Reflexiones sobre la cuestión judía* (*Réflexions sur la question juive*), de 1946.<sup>1</sup> Levinas debe enfrentar aquel argumento célebre, pero que no agota el contenido crítico, del texto de Sartre: “El judío es un hombre a quien otros hombres tienen por judío: ésta es la pura y sencilla verdad de la que hay que partir [...] es el antisemita quien *crea [fait]* al judío” (Sartre, 2005, pp. 77-78). Si el judío es una construcción del antisemita, una vez aniquilada esta, aquel desaparecería en cuanto judío en la humanidad: no le quedaría ningún *resto* respecto de su “ser hombre” (Segré, 2018). Este borramiento de la positividad del judaísmo, tanto de su tradición viva como de su posibilidad de constituir un discurso en primera persona, que el abordaje de la “cuestión judía” hereda de la mirada europea *sobre* el judaísmo es lo que Levinas confronta en su texto de 1947.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En 1947, Levinas publica también “Existencialismo y antisemitismo”, un comentario a una conferencia ofrecida por Sartre ese mismo año en la que el filósofo había expuesto sus principales ideas sobre la cuestión judía, difundidas ya en las *Reflexiones*. Este comentario fue publicado originalmente en *Les Cahiers de l'Alliance israélite universelle* y compilado en *Los imprevistos de la historia* (cfr. Levinas, 2006b).

<sup>2</sup> A pesar de las discrepancias en el abordaje de ambos filósofos, es necesario atender a algunos elementos de la obra de Sartre que Levinas retoma positivamente, frente a lo que podría ser, como sostiene Bensussan (2018, p. 110), un resumen precipitado y pobre de las reflexiones del pensador existencialista sobre el judaísmo y el antisemitismo.

Pero, como algunos intérpretes han señalado, la “cuestión” judía adquiere un sentido dramático tras la experiencia de Auschwitz. Afirma Bensussan: si “el antisemitismo que Sartre tiene a la vista [...] es verdaderamente un antisemitismo anterior a la [solución final]<sup>3</sup> [...], el *ser judío* que medita Levinas es cualquier cosa que la [solución final] ha vuelto imperdonable, irreversible, insalvable” (2018, p. 108). ¿Cómo reflexionar sobre la “cuestión judía” habida cuenta de una historia en la cual la persistencia misma del hecho judío, su subsistencia en la historia, ha sido vista como una anomalía (Hayoun, 2016) y que, interpretada en su fase extrema como “problema”, llama a una “solución definitiva”? Entonces, se requiere medir tanto la especificidad como la ambivalencia de la *Judenfrage* y del lugar del judío en Europa (y no solo en Europa) después de las cámaras de gas.

A la *Judenfrage* en tanto “cuestión judía” pero, sobre todo, como “problema judío”, Levinas responde con el título “Ser judío”. Este es, por un lado, una afirmación de la existencia de los judíos en un mundo en el que la negación —por el exterminio, primero; por el negacionismo, posteriormente, o incluso por el deseo de olvido— parece imponerse a la conciencia. Por el otro, es una necesidad de afirmar la existencia judía como subjetividad viva y no como objeto de una cuestión o problema. En este sentido, Levinas debe invertir la perspectiva de un discurso *sobre* el judío, ya sea en el caso extremo de la mirada del antisemita, ya sea por la preocupación teórico-práctica de los opositores al antisemitismo que conservaban todavía los hábitos de una prerrogativa del cuestionar.

Sin embargo, este ensayo ha sido objeto de una reapropiación por parte de algunos intérpretes que hacen de la afirmación de Levinas de “ser judío”, comprensible en un mundo confrontado por entonces con la gravedad de las derivas de la *Judenfrage*, el punto de apoyo para una auténtica *conversión* de su pensamiento. Podemos llamar a esta la *heideggerianización* o *conversión ontológica* de los argumentos de Levinas sobre el “ser judío”, asentada en lo que Meschonnic (2009, p. 26) denomina un esencial-existencialismo o un realismo esencializante.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. Hammerschlag (2010, p. 92).

<sup>4</sup> Entre los intérpretes que siguen esta perspectiva *heideggerianizante* podemos mencionar a B. Lévy (2002) —quien, en su comentario de “Ser judío”, marca un hito para las lecturas ontologistas posteriores—, M. Delhez (2014), S. Critchley (2010), S. Hammerschlag (2010 y 2012), M. Fagenblat (2015) y D. Fonti (2018), entre otros.

Entre estas reapropiaciones, me detendré en la lectura de Sarah Hammerschlag, que, en virtud de un proyecto global de conversión ontológica del pensamiento de Levinas, incorpora el texto de 1947 en una atmósfera plenamente heideggeriana.

El presente artículo se propone analizar críticamente esta perspectiva hermenéutica atendiendo a dos cuestiones decisivas abiertas por el texto levinasiano: la de la *identidad* judía y la del judaísmo en la *historia*. A partir de una consideración de las limitaciones que presenta la lectura “ontologista” de Hammerschlag, se expondrá una aproximación alternativa al texto de 1947 a partir de una consideración de las obras de Levinas de los años treinta y cuarenta,<sup>5</sup> que supone, al mismo tiempo, otro modo de comprender el sentido de los análisis del filósofo sobre *ser judío*.

## 2. La facticidad judía y su excepcionalidad: la conversión ontológica de “Ser judío”, por parte de Hammerschlag

En su lectura heideggerianizante de “Ser judío”, Sarah Hammerschlag debe sortear uno de los mayores obstáculos para la conversión ontológica del ensayo de 1947: las críticas filosóficas contra la “hermenéutica de la facticidad” desarrolladas por Levinas desde 1933 e intensificadas tras la guerra en obras como *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el Otro* (1948). Para hacerlo, apela a un tópico propio del ideario de Heidegger: la auténtica filosofía de Levinas se habría revelado en la experiencia de la guerra. Ya no se trata, por supuesto, de la antigua “ideología de la guerra” (*Kriegsideologie*) que penetrara el pensamiento de Heidegger tras la Primera Guerra Mundial. La angustia ante la muerte no revela, en este caso, la “comunidad guerrera”, sino la “comunidad de la persecución”. Serán los “Cuadernos del cautiverio” y los “Escritos sobre el cautiverio”

---

<sup>5</sup> Esta aproximación al texto de 1947 a partir de las obras de Levinas de entreguerras y de la inmediata posguerra permite situar sus análisis en el contexto histórico y filosófico específico de su producción, evitando la tendencia a una lectura *prospectiva* de su pensamiento, que establece un vínculo esencial entre aquellas reflexiones y sus ideas por venir. Para un acercamiento a las consideraciones de Levinas sobre el judaísmo desde una mirada prospectiva —es decir, que analiza sus trabajos tempranos en función de sus desarrollos teóricos posteriores, entre ellos sus lecturas talmúdicas—, cfr. Kleinberg (2021), Bourtez (2012), Moyn (2005), Bernasconi y Critchley (2004), Peperzak (1995) y Handelman (1991), entre otros.

de Levinas, redactados bajo la experiencia del sufrimiento en los *stalags* y en los meses posteriores a su liberación, los que iluminen el auténtico pensamiento del filósofo lituano-francés. Esta estrategia le permite, a su vez, sellar un pacto heideggeriano-rosenzweigiano.

Hammerschlag (2012) analiza una nota redactada por Levinas durante su cautiverio: “Partir del *Dasein* o partir de J”, a la que sigue el comentario “J como categoría” (Levinas, 2013, p. 42). Esta “J” representa, tal como señalará Levinas en sus notas, una abreviación de “judaísmo”. Partiendo de esta disyunción que, a simple vista, opone (cfr. Calin y Chalier, 2009, p. 22) dos posibles caminos, el del *Dasein* heideggeriano y el del judaísmo, la autora realiza una primera lectura inesperada. Según su perspectiva, Levinas establecería “la conexión entre *Dasein* y judaísmo como si ellos fueran de alguna manera términos paralelos” (Hammerschlag, 2012, p. 390).<sup>6</sup> Y prosigue: “Igual de significativo es el hecho de que *Dasein* y ‘J’ son presentados aquí como categorías comparables” (p. 390; cfr. también 2019, pp. 24-25). De pronto, lo que era una disyunción se convierte, en manos de Hammerschlag, en una suerte de equivalencia. A través de una serie de preguntas retóricas, la autora traza los nudos o cuentas de la conversión heideggeriana:

¿Qué puede significar considerar al judaísmo como una categoría ontológica? ¿Cuán importante fue Heidegger en la capacidad de Levinas para pensar filosóficamente al judaísmo? ¿Y cómo podría servir la fenomenología heideggeriana como lugar de resistencia cuando llegó a desarrollar su propio pensamiento y como fuente para la recuperación del judaísmo? La clave de la transición es indudablemente Franz Rosenzweig, quien le dio un medio para pensar al judaísmo como un filosofema (2012, p. 390).

Esto es, “reformular las categorías heideggerianas en términos judíos” (2012, p. 390) o “traducir el análisis de Heidegger del *Dasein* [y sus principales estructuras] a un registro judío” (2019, p. 25).

En primer lugar, Hammerschlag considera que existe una transición en Levinas desde el *Dasein* al “ser judío” o, en otras palabras, que él se serviría de la analítica existencial, con atención específica a la

---

<sup>6</sup> La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes (a menos que la bibliografía final indique lo contrario), son de mi autoría.

facticidad (*Faktizität*) y a la historicidad (*Geschichtlichkeit*), para pensar ontológicamente al judaísmo. El judaísmo deviene entonces una “categoría del ser”. En segundo lugar, la autora sostiene que la facticidad y la historicidad serán transformadas en la obra de Levinas, a través de la recuperación de Rosenzweig, en “elección” y “antihistoricismo profético” (2012, p. 390).

Ahora bien, la hipótesis de lectura de Hammerschlag debe sortear —como se expuso previamente— una seria dificultad interpretativa: las críticas de Levinas, desarrolladas por más de una década, contra la ontología de Heidegger. Si la autora se propone trazar el desarrollo de la concepción de Levinas del judaísmo desde 1928 a 1947, no puede desconocer las invectivas que el filósofo judío lanza, desde 1933 y tras la adhesión del pensador alemán al nacionalsocialismo, contra la ontología fundamental. De este modo, será preciso detenerse, en primer lugar, en su reconstrucción de las reflexiones de Levinas de entreguerras contra la “hermenéutica de la facticidad” y, posteriormente, ver el modo en que Hammerschlag concilia estas críticas con la repentina conversión ontológica del pensamiento del filósofo judío, en su vínculo con la filosofía de Rosenzweig, y, con ello, la inclusión de “Ser judío” en una atmósfera plenamente heideggeriana.

Hammerschlag (2012, p. 390) sostiene que en el ensayo “Martín Heidegger y la ontología” (“Martin Heidegger et l’ontologie”), de 1932, Levinas reconstruye acriticamente las principales nociones de la ontología de Heidegger, con especial énfasis en la temporalidad y la existencia concreta del Dasein. En oposición al idealismo moderno, afirma Hammerschlag (2012, p. 391), Levinas reconoce que el éxito de Heidegger consiste en haber reemplazado la conciencia de la filosofía tradicional, que es indiferente a la historia y al destino del hombre concreto, con el Dasein. En los párrafos 74 y 75 de *El ser y el tiempo*, prosigue Hammerschlag, “Heidegger [había conectado] estas categorías del *Dasein* individual con sus expresiones culturales e históricas” (2012, p. 391), al referirse a la “resolución anticipatoria” (*vorlaufende Entschlossenheit*) en el “ser para la muerte”, que devuelve al Dasein su existencia auténtica (p. 391). En esta concepción heideggeriana resuena, como algunos intérpretes señalarán posteriormente, la idea de una participación en la “comunidad de destino” (*Schicksalgemeinschaft*), que encontró acogida en la sensibilidad política de derecha de su época, vinculada a la *Kriegsideologie*, y más tarde en el nacionalsocialismo (Hammerschlag, 2012, pp. 391-392). En su célebre discurso como rector

de la Universidad de Friburgo de 1933, Heidegger vincula este destino con la misión histórica del pueblo alemán a partir de un llamado a la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) de la propia esencia de la comunidad. Hammerschlag (2012, p. 393) reconoce que ya en 1934, y a diferencia de sus reconstrucciones acrílicas previas, Levinas comienza a indagar los elementos filosóficos de Heidegger que informan su concepción política y, en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, el filósofo lituano-francés reconoce en el hitlerismo el retorno de la noción griega de “destino”.

Ahora bien, el texto de Levinas de 1934 no solo era una crítica de la concepción de “historicidad” del hitlerismo, basada en la noción de “destino”, como afirma Hammerschlag, sino también de su forma de configurar la identidad comunitaria y su misión a partir de una *trascendencia participativa* o *autoafirmación* del propio ser. A través de la noción de “estar clavado” (*être rivé*) al ser, Levinas denuncia el proceso de encarnación de la “verdad comunitaria” en la existencia del Dasein individual, encadenamiento ontológico del que no le es posible escapar. En “De la evasión”, Levinas (1999, p. 82) critica el brutal proceso de autoafirmación del ser (identidad del ser), propio de la ontología moderna, o, dicho de otro modo, el “estigma del ser”. Hammerschlag (2012, p. 393) recuerda incluso que Levinas se había referido en 1932 al término *Geworfenheit* de Heidegger como el hecho de que el Dasein está clavado (*riveted*) a sus posibilidades. No es casualidad que Levinas utilice la misma expresión, *être rivé*, para referirse a la filosofía del hitlerismo y su proceso de reificación o encarnación de la “verdad” en el fondo del ser. Ya en su ensayo de 1933, “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”,<sup>7</sup> Levinas había denunciado las afinidades electivas entre la filosofía de Heidegger y los movimientos políticos de derecha con su fascinación por la “espiritualidad concreta”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Publicada originalmente en lituano como “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”, fue traducida al francés en 2006 bajo el título “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, y en español en 2012 como “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”. En adelante, se hará referencia a ella como “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”.

<sup>8</sup> En “Existencialismo y antisemitismo”, de 1947, en el que analiza las ideas de Sartre sobre la cuestión judía, Levinas distingue la filosofía existencialista sartreana —que, pensando “al hombre englobando en su espiritualidad, su

En los ensayos de *Paix et droit* de 1935-1939, en los que el filósofo se refiere explícitamente al judaísmo —recuerda Hammerschlag—, Levinas sostiene que el antisemitismo hitleriano ha colocado a la conciencia judía en un lugar sin precedentes, en un destino patético por el cual ser judío deviene una fatalidad de la que no es posible huir: “el judío está ineluctablemente clavado [*rivé*] a su judaísmo” (1935c, p. 4). Estas reflexiones se vinculan, como ha sido señalado ya por otros intérpretes,<sup>9</sup> con las críticas de Levinas a la ontología moderna y sus derivas filosófico-políticas en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” y “De la evasión”. En los textos de *Paix et droit*, asimismo, Levinas comienza a ver al judaísmo como una vía hacia la trascendencia (Hammerschlag, 2012, pp. 394-396) —o, con mayor precisión frente al equívoco heideggerianizante de la autora, la necesidad de *excedencia* (del neologismo *excendance* o *excendence*) (Levinas, 1999, p. 82; 1935a, pp. 377-378)— frente al encadenamiento al ser que caracteriza al (neo)paganismo hitleriano, lo que recuerda el concepto de “evasión” desarrollado en su obra homónima de 1935.

Sin embargo, Hammerschlag considera que, en los textos de los años treinta, Levinas oscila entre dos escenarios: por un lado, “describiendo al judaísmo como un encadenamiento que solo afirma su presencia con más

---

*situación* histórica, económica y social” (2006b, p. 116; énfasis propio), se opone al antisemitismo, pues comprende estos compromisos más que como mera materialidad— de aquellos pensadores de la “pertenencia” (*appartenance*) que, reivindicando la “situación concreta”, impugnan los derechos del hombre y profesan el antisemitismo (2006b, p. 116). En esta distinción, Levinas parece recuperar la diferencia que establecía en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” entre la intuición fundamental del marxismo, que percibe “el espíritu en una relación inevitable con una situación determinada” pero cuyo “encadenamiento no tiene nada de radical” (2006a, p. 13), pues abriga la posibilidad de “tomar conciencia de la situación social” y “liberarse del fatalismo que ésta comporta” (pp. 13-14), del hitlerismo, en el que “la situación social a la cual éste [el hombre] se encuentra engarzado [*rivé*] [...] [constituye] el fondo mismo de su ser” (p. 14) y en el que el “ser verdaderamente uno mismo [...] es [...] tomar conciencia del encadenamiento original [...], aceptar este encadenamiento” (p. 17). Se puede medir aquí la distancia que Levinas establece entre la “espiritualidad situada” del existencialismo sartreano y su concepción de “autonomía”, y la de “pensadores de la pertenencia” como Heidegger y su ideal de autoafirmación.

<sup>9</sup> Cfr. Caygill (2002, pp. 40-48) y Hansel (2006, pp. 25-39).

fuerza cuando se intenta escapar de él” —que, es preciso no olvidarlo, es la situación en la que el hitlerismo ha colocado a la conciencia judía—, y, por otro lado, “probando diversas vías que le permitirían calificar al judaísmo como el camino de la *trascendencia* por excelencia” (2012, p. 396; énfasis propio). La resolución a este conflicto, según la autora, se haría explícita en sus textos de posguerra, donde Levinas lograría tomar recurso de estos dos elementos en apariencia incompatibles. Si Levinas no aboga por el fatalismo judío de cara a la persecución, afirma Hammerschlag, sus ensayos de finales de los años treinta, sus escritos de cautiverio (1940-1945) y sus publicaciones de la inmediata posguerra implican:

[...] un intento de reapropiación de la experiencia de ser perseguido como una forma de ser en el mundo que, yendo en contra de lo que Levinas identificará como neo-paganismo de Heidegger, parece sin embargo estar dirigido a conceptualizar a los judíos y el judaísmo como una alternativa de *Schicksalgemeinschaft* [comunidad de destino] (2012, p. 394).

Hammerschlag se centrará en “Ser judío” de 1947, como un texto clave para trazar el camino entre “De la evasión” y su posición de posguerra.

La autora considera que, en el texto de 1947, Levinas analiza la *facticidad* judía y sus *modos de ser*.<sup>10</sup> A partir de una matriz plenamente heideggeriana, sostiene que Levinas describe la experiencia de “estar clavado” al judaísmo,<sup>11</sup> en oposición a un “estar clavado” al ser anónimo (Hammerschlag, 2012, p. 398). El concepto escogido por Levinas sería aquel de “elección”, una categoría que, según la autora (p. 398), no es teológica sino temporal. La lectura de Hammerschlag no solo se vale del concepto heideggeriano de *Geworfenheit* o “estar clavado” al ser, característico del Dasein, sino también de su modo de comprender la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como encarnada en el ser.

---

<sup>10</sup> Hammerschlag prosigue así la lectura de Benny Lévy (2002; cfr. también 2003) en su “Comentario” al texto de 1947.

<sup>11</sup> Hammerschlag (2010, p. 139) sostiene que, a pesar de las críticas contra el ontologismo, Levinas no descarta la experiencia y el lenguaje del “encadenamiento”, sino que lo comprende desde la perspectiva del mensaje judío.

Ahora bien, ¿de qué modo es posible conciliar la crítica levinasiana al “estigma del ser” al que el antisemitismo hitleriano ha encadenado la conciencia judía, así como su búsqueda de una excedencia (*excedance* o *excedence*), y no una trascendencia (*Transzendenz*), más allá del ser, con esta nueva reinterpretación que parece valerse de los conceptos ontológicos otrora impugnados? La respuesta de Hammerschlag (2012, p. 398) se vuelve temeraria: a partir de una *intensificación de la Geworfenheit*, como una experiencia radical de “estar clavado” al judaísmo, que ofrece otra ruta de trascendencia.

Para Levinas, según esta perspectiva, el judío estaría estructurado ontológicamente (siguiendo el ritmo de su heideggerianización) por los eventos de la “elección” y la “creación” (Hammerschlag, 2012, p. 398). Este origen (*Ursprung*) constituiría la personalidad del Dasein judío, cuyo esquema emocional (*Befindlichkeit*, en conceptos heideggerianos) como hijo y como elegido determina su ser en el mundo. La intensificación del “estar clavado” al judaísmo, prosigue la autora, aparece en la experiencia de ser llamado —la llamada (*Anruf*) de una Voz (*Stimme*) en Heidegger— al sí mismo propio en la angustia (como *Stimmung*) de la persecución y el sufrimiento. La “elección en el sufrimiento” revela al Dasein el *ser-con* (*Miteinandersein*) auténtico y abre al destino de la comunidad (*Schicksalgemeinschaft*). Si Levinas se refiere, una década antes, a la necesidad de evasión como una excedencia o salida del ser, Hammerschlag transforma este movimiento, sin embargo, en una intensificación de la trascendencia (*Transzendenz*) heideggeriana: Levinas parece encontrar en la experiencia del sufrimiento un “destello de trascendencia” (2012, p. 399).

De este modo, Hammerschlag (2010, p. 140) logra incorporar los análisis de Levinas en las categorías heideggerianas (Dasein, *Geworfenheit-Entwurf*, *Befindlichkeit*, *Stimmung*, *Anruf*, *Stimme*, *Geschichtlichkeit*, *Miteinandersein*, etc.), mostrando el compromiso de aquel con la ontología del pensador alemán, para defender su hipótesis de lectura: Levinas propondría una analítica existencialista cuya intención es conceptualizar a los judíos y el judaísmo como una alternativa de *Schicksalgemeinschaft* (“comunidad de destino”) basada, no obstante, en fuentes judías. Para ello, sin embargo, sería preciso un mediador que traduzca la ontología heideggeriana en un registro judío: Franz Rosenzweig.

Si la autora logra convertir la disyunción que Levinas plantea en sus “Cuadernos del cautiverio” entre Dasein y judaísmo (Dasein o “J”), en una suerte de equivalencia metodológica y filosófica (la ontología

fundamental), no teme extraer de una simple mención de Levinas a Rosenzweig toda una genealogía y proyecto filosófico:

En los “Cuadernos”, una página antes de que Levinas compare el *Dasein* con “J”, enumera las cuatro tareas en su agenda filosófica: la número tres en la lista, después de “El ser y la nada” y “Tiempo” es “Rosenzweig”. La cuarta es “Rosenberg”, en referencia a Alfred Rosenberg, el teórico nazi que escribió *El mito del siglo XX*. Levinas, al parecer, imaginó su propio proyecto como uno que articule el contraste entre estos dos últimos. A través de Rosenzweig, revelaría una modalidad de existencia que contrastaba con el resurgimiento del paganismo. Fueron los paralelos entre Heidegger y Rosenzweig los que hicieron factible este proyecto (Hammerschlag, 2012, p. 401).

Hammerschlag (2012, pp. 401-402) recuerda que Levinas había comenzado a leer ya en 1935 *La estrella de la redención* de Rosenzweig, en la que, como afirma en 1959, la existencia judía es pensada como una “categoría del ser” (cfr. Levinas, 2008, p. 255).<sup>12</sup> Es esta ontologización del ser judío la que, según la autora, sería clave para su análisis alternativo de “facticidad” (2012, p. 402). Hammerschlag (2012, p. 402) considera que Levinas comienza a experimentar, ya en 1935, la “persecución judía” como una intensificación de la existencia humana fáctica, esta “espina [écharde] en la carne” (cfr. Levinas, 2013, p. 103), que se revela de manera

---

<sup>12</sup> En “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”, Levinas (2008b, p. 255) analiza el pensamiento de este filósofo y su concepción de la existencia judía como una “categoría del ser”. Sin embargo, Levinas no se propone hacer ahí una tarea de hagiógrafo, sino que, para él, “el gran interés del pensamiento de Rosenzweig reside en las preguntas a las que conduce” (p. 253). Si bien menciona la proximidad entre el pensamiento del filósofo judío alemán y la teoría heideggeriana de los “éxtasis” del tiempo (pp. 263 y 265), sostiene que la noción rosenzweigeana de “creación” es “todo lo contrario de la *Geworfenheit* heideggeriana” (p. 263). En ambos casos, no obstante, Levinas no manifiesta una adhesión a la noción del judaísmo como *categoría del ser*, una *facticidad* judía, ni a la teoría heideggeriana de los “éxtasis” temporales. Años más tarde, asimismo, Levinas sostiene: “Yo no soy permanentemente partidario de Rosenzweig si bien he adoptado algunas posiciones fundamentales de su pensamiento puramente teórico” (2009, p. 103).

plena en su cautiverio en los *stalags*. La autora expone el camino que conduce de la maldición —la persecución antisemita y su proceso de reificación de “ser judío” — a la exultación del judaísmo auténtico.<sup>13</sup> Así, cita un fragmento de Levinas probablemente escrito aún en cautiverio o en los meses posteriores a su liberación:

En la persecución encuentro el sentido original del J<udaísmo>, su emoción inicial. No una persecución cualquiera: persecución absoluta, que persigue al ser en todas partes para encerrarlo en el hecho de su existencia. Y es ahí también {(capítulo 53 de Isaías)}, en ese desánimo que nadie sabría comprender, donde se revela la presencia divina. Situación del <sufrir> puro, en el que hay una elección en el sentido del amor de una persona que te roza {caricia}. O más bien, revelación de un orden diferente al orden natural—real a pesar de todos los fallos del orden natural. — Embriaguez de ese sufrimiento inútil, de esa pasividad pura por la cual uno se convierte como en hijo de Dios. Infancia. Esto es muy importante: el “sufrir” puro no es una sensación de lo arbitrario del mundo. Puede serlo cuando los ojos se vuelven hacia el mundo. Pero el sufrir se vuelve ahí filialidad (Levinas, 2013, p. 108).

Hammerschlag (2012, p. 403) invita a leer la primera línea de este fragmento en el sentido más “literal”, esto es, desde una mirada inequívocamente heideggeriana: el judaísmo le es revelado a Levinas por la intensificación de la irremisibilidad del ser, producto del cautiverio. Es en la experiencia de la guerra, en el enfrentarse a la muerte, cuando se abre el drama de la facticidad e historicidad judía. La angustia heideggeriana como disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) es reemplazada, en la lectura de Hammerschlag, por el sufrimiento. Es en

---

<sup>13</sup> En su “Comentario” al texto de 1947, Lévy afirma: “Por el hecho mismo del recurso del hitlerismo al mito racial, algo decisivo ha despertado en el judío [...]. Hitler: la maldición. Exultación: yo soy judío [...]. El judaísmo me es *revelado*” (2002, pp. 113-114). En sus notas a “De la evasión”, Rolland (1999, pp. 117-119) ya había interpretado las reflexiones levinasianas sobre el viraje de maldición en exultación como una experiencia de *ser-se*, un develamiento de la judeidad y su historicidad, en una lectura con tintes heideggerianos.

el sufrimiento mismo que se le revela al prisionero israelita, tal como Levinas afirma en 1945, los signos de la “elección” (Hammerschlag, 2012, p. 404; cfr. Levinas, 2013, p. 134). La constatación de la presencia de Dios, incluso en su ausencia, afirma Hammerschlag (2012, pp. 404-405; 2019, p. 28), recuerda al judío, no obstante, la irremisibilidad ya no del ser, sino del llamado (*Voz* o *Stimme*) divino a través de la disposición hacia el otro, hacia la otra persona: “Oír la llamada de Dios [...] (Heme aquí)” (Levinas, 2013, p. 44). En la experiencia de la persecución y del sufrimiento, se abre para el *Dasein* judío su responsabilidad ontológica<sup>14</sup> (el carácter ineludible del “ser-para”) y, en consonancia con Rosenzweig, según la lectura de Hammerschlag (2019, p. 25; 2010, p. 142), la redención como el devenir del yo en el “nosotros”: “Judaísmo como categoría: la salvación individual se vuelve colectiva [...]. El ‘yo’ en el ‘nosotros’” (Levinas, 2013, p. 50). De allí la posibilidad de reemplazar el “destino de la raza” por el “destino de la elección” (Hammerschlag, 2010, p. 140).

Hammerschlag (2012, p. 406) considera que en “Ser judío”, como en sus textos de la inmediata posguerra, Levinas no puede separarse, a pesar de sus intenciones, de la ontología fundamental de Heidegger. La búsqueda de Levinas de una analítica alternativa de la existencia fáctica judía, según su perspectiva, se fundamenta en la concepción heideggeriana de “historicidad” (*Geschichtlichkeit*). La autora recuerda entonces la noción de Heidegger de “resolución anticipatoria” (*vorlaufende Entschlossenheit*), y con ella de historicidad auténtica (2012, p. 412) y cómo esta operaría aún en las reflexiones de Levinas. El modelo sería semejante: se basa en el reconocimiento de un llamado (elección) por una tradición (origen-pasado), que debe reclamarse como un camino a seguir (futuro) (2012, p. 412).<sup>15</sup> La única diferencia:

---

<sup>14</sup> Hammerschlag sostiene que es necesario reconocer, como lo hicieron algunos intérpretes (entre ellos, Derrida, Marion, Raffoul y Calin), la “dependencia del pensamiento de Heidegger [por parte de Levinas] y la construcción de sus propias modalidades de subjetividad ética sobre un fundamento metodológico heideggeriano” (2010, p. 125). Esta *conversión ontológica* de la ética de Levinas podemos encontrarla desarrollada en Critchley (2010).

<sup>15</sup> Hammerschlag sostiene que la historicidad auténtica en Heidegger “implica una relación con el pasado tal que el pasado es reconocido como siempre para el *Dasein*, es decir, que la tarea del *Dasein* es repetirlo de tal manera que dirija el propio futuro” (2012, p. 408). La noción de “repetición” (*Wiederholung*), afirma la autora (2012, p. 408), supone un reclamo o recuperación (*reclamation*) que envuelve la interpretación, cuyos criterios derivarían de la propia situación

la autoridad que fundamenta la recuperación. Levinas encontraría en el sufrimiento de la persecución el modo de apropiarse de la herencia judía, que experimentaría entonces como una imposición y que habría conceptualizado en la noción de “elección” (Hammerschlag, 2012, pp. 407, 412).

Según Hammerschlag, no obstante, Levinas tomaría prestado de Rosenzweig, unos años más tarde,<sup>16</sup> un elemento central de su concepción de la historia: “su concepto de *revelación* como un punto de acceso a un plano atemporal, o [...] a una fuente trascendente de significado más allá de la influencia de la historia. El acceso de los judíos a este plano es en sí mismo excepcional” (2012, p. 409; énfasis propio). O, en otras palabras, la idea revalorizada de los judíos como el “pueblo eterno” o “elegido” (Hammerschlag, 2010, p. 135). Pero lejos de que esta excepcionalidad suponga un aislacionismo judío, Levinas reinterpreta esta “exclusión de la historia como la garantía de su exigencia moral”, sostiene Hammerschlag (2010, p. 410). De este modo, “el judaísmo puede emitir un juicio sobre la historia porque está fuera de ella, resistiendo su juicio teleológico y sirviendo como una voz de justicia cuya fuente es externa a su contexto porque su lealtad más fundamental es a sus escritos canónicos más que a un Estado” (Hammerschlag, 2012, p. 410). Si el judaísmo era condenado a estar “fuera de la historia”, tal como lo expresaba Hegel y lo reproducía parcialmente Sartre en 1946, Levinas haría de esta exterioridad, descubierta en las condiciones trágicas de la persecución y analizada teóricamente a lo largo de las siguientes décadas, la clave de una exultación de su “eternidad” como “fuerza profética”: la posibilidad del *juicio moral* de la historia (Hammerschlag, 2012, p. 410). De allí, sostiene Hammerschlag, la cercanía de Levinas con Rosenzweig y su “antihistoricismo profético”.

A partir de esta interpretación, sin embargo, Hammerschlag (2012, p. 413; 2010, p. 164) se pregunta — marcando, no obstante, las tensiones vivas en el pensamiento de Levinas— si el filósofo no reintroduce una nueva

---

del *Dasein*. Frente a esta reapropiación simplista o ingenua de la filosofía de Heidegger y su concepción de la historia, remitimos a los brillantes análisis de González Varela (2017, pp. 157-165) sobre la historicidad en Heidegger, con su preciso significado ético-político.

<sup>16</sup> La lectura de Hammerschlag se extiende aquí, sin embargo, hacia otras obras de Levinas, posteriores al ensayo de 1947, referentes al judaísmo, así como a *Totalidad e infinito*.

teleología basada en la autoridad extratemporal judía —la trascendencia de su perspectiva o estatus de excepción—, convertida ahora en juicio de la historia (cfr. Fagenblat, 2015, p. 306). ¿No presupone acaso una visión del judaísmo como ejemplar (modelo ejemplar de justicia o encarnación de este modelo) y, con ello, otra forma de universalismo proselitista (Hammerschlag, 2010, pp. 146 y 164)? En la misma línea interpretativa, aunque radicalizando esta sospecha a partir de un análisis de la noción de “la Pasión de Israel” en los escritos de Levinas, Fagenblat (2015, p. 316) se pregunta si el filósofo no respalda acaso la idea del judaísmo como el “*verus Israel*”. Ambos sugieren, por otra parte, que, a través de su ontología alternativa, Levinas parece universalizar la estructura ontológica del Dasein judío (Hammerschlag, 2010, pp. 134 y 159), del judaísmo comprendido como “vida fáctica”, “como llama Heidegger al cristianismo en 1920, que permite acceder a las fuentes de la normatividad constitutiva del significado de ser [humano] como tal” (Fagenblat, 2015, p. 306). ¿No afirmaba acaso Levinas (2002, p. 105), en su ensayo de 1947, que todo judío, por más liberado o ateo que se sienta, respira aún el misterio de la creación y de su elección? ¿Y no decía, asimismo, que “el alma humana es naturalmente judía” (2002, p. 103; cfr. Hammerschlag, 2010, p. 149)? En el próximo apartado, sin embargo, será preciso evaluar la interpretación de Hammerschlag a partir de un análisis del ensayo “Ser judío” y su relación con las obras levinasianas de los años treinta y cuarenta.

### 3. “Ser judío” más allá del esencial-existencialismo del ontologismo moderno

“Ser judío” ha sido considerado como un ensayo sobre la facticidad judía o sobre el judaísmo como *categoría ontológica* (“categoría del ser”), a partir de una matriz plenamente heideggeriana. En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas se refería al “judaísmo como categoría” (2013, p. 50) y, en 1947, a la necesidad de pensar la “significación ontológica” del judaísmo. En este breve ensayo, el filósofo se pregunta por la “facticidad” judía, lo que expresa, según la interpretación heideggerianizante, su adhesión a la analítica del Dasein. Sin embargo, esta conversión ontológica de las reflexiones levinasianas, parece desconocer al menos dos matices fundamentales. Por un lado, Levinas se refiere al concepto de “facticidad” por primera vez a la mitad de su ensayo, y lo hace entre comillas: “¿La ‘facticidad judía’, no es diferente

de la ‘facticidad’ de un mundo que se comprende a partir del presente? Necesitamos entrar un poco más antes en ciertas nociones que el gran talento de Sartre y el genio de Heidegger han acreditado en la filosofía y literatura contemporáneas” (2002, p. 103). La utilización de este concepto tiene como objetivo introducirse en una discusión con Sartre y Heidegger, hablando su propio lenguaje. En ninguna parte de su ensayo se refiere Levinas al judaísmo como “categoría del ser” en el sentido heideggeriano, ni mucho menos al Dasein judío.

Por otro lado, Levinas plantea al comienzo de su ensayo el propósito de este: no busca revelar la esencia o existencia judía auténtica, sino abordar la justificación de la existencia del judaísmo en el marco de la “cuestión judía” (*question juive* o *Judenfrage*). Esto implica, como fue expuesto previamente, la necesidad de invertir la perspectiva de un discurso *sobre* el judío, ya sea en el caso extremo de la mirada del antisemita, ya sea por la preocupación teórico-práctica de los opositores al antisemitismo que conservaban aún los hábitos de una prerrogativa del cuestionar. El paso de la maldición a la exultación no implica oponer a la mirada antisemita la autocomplacencia de una afirmación de la esencia propia judía, sino invertir el estigma del perseguidor y el peso de su señalamiento acusador por medio de una búsqueda activa del significado de “ser judío”, la *justificación* de su existencia, su “razón de ser” (Levinas, 2002, p. 99). Ya Levinas lo había expresado antes de la guerra, en sus escritos de *Paix et droit*, al sostener que la persecución antisemita convoca a repensar la vocación (*vocation*), la misión (*mision*), el destino (*destinée, destin*), la razón de ser (*raison d'être*) del judaísmo (cfr. Levinas, 1935b, p. 6-7; 1935c, p. 4; 1938, p. 4; 1939, p. 3). En 1945, el mismo año de su liberación de los campos de prisioneros de guerra, Levinas afirma que la persecución antisemita despierta “una conciencia del judaísmo aguda como una crispación [*crispation*]” (2013, p. 131).

Ahora bien, en “Ser judío”, Levinas (2002, p. 99) se niega a que la justificación de la existencia judía se limite a la invocación de un derecho a la existencia para un individuo o para un pueblo, un derecho de vivir sin buscar una “razón de ser”, lo que reduce el acontecimiento judío al rango de un hecho puramente natural, esto es, la idea del judaísmo como una pieza de museo o fósil natural, un testimonio del pasado, que es preciso conservar, dispuesto ya a la investigación de sus restos.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> En “‘Tout est-il vanité?’”, Levinas (1946, p. 2) expresa su indignación por la impasibilidad del mundo de posguerra, que parece insertar ya la experiencia

Levinas (2002, p. 99) rechaza la apelación a un derecho de sobrevivir sin buscar la justificación de la existencia, en la que el judío encontraría un refugio en el mundo, sin tomar parte, sin embargo, en el sentido de ese mundo. Por el contrario, considera que “ser judío” es sentir un lugar en la “economía [totalidad o conjunto] del ser” (2013, p. 117). Pero, “¿cómo pasar de la ciencia (del muerto) a la existencia viva? ¿Cómo ser judío?” (Bensussan, 2018, p. 114).

Levinas (2002, pp. 99-100) se refiere entonces a una posible “razón de ser” del judaísmo: justificar su supervivencia por la necesidad de cuidar la maduración de las semillas antiguas, sus “ideas”, su mensaje, su monoteísmo, su decálogo, cuyos frutos serían cosechados en el mundo cristiano o liberal: nuevamente, la posibilidad de la autocomplacencia en su rol paternal, en la externalidad del tutor, de quien sus hijos, una vez maduros, sin embargo, parecen no depender más. Levinas es consciente de que apelar a una excepcionalidad del judaísmo, en un mundo que abiertamente prescinde de él, no es más que una vana complacencia desmentida incluso “por todo el *élan* de una realidad que, desde hace ciento cincuenta años, lleva al judaísmo a la asimilación y donde la religión [...] se limita a un culto incoloro a los ancestros” (2002, p. 100; cfr. también 1936, p. 12).

La existencia judía no podría extraer su sentido de una presunta excepcionalidad en la historia, la inversión del juicio peyorativo de Hegel del judaísmo como “fuera de la historia”, ahora como exultación de la posición privilegiada de “una voz de justicia”, en el que se devendría juez y tutor (moral) en medio de los pueblos en cuya vida se participa. Con ello, Levinas se enfrenta, al mismo tiempo, al viejo prejuicio antijudío contra el orgullo, impudicia o pretensión judía de ser el “pueblo elegido”. En un gesto que denuncia, en el mismo movimiento, el *Geist* cristiano que dirige la historia hegeliana, Levinas afirma: “rol que sólo los santos podrían asumir. Pero los judíos no son ni mejores ni peores que los otros” (2002, p. 100). Levinas no busca hacer del judaísmo el “*verus Israel*”, planteando una nueva teleología fundada en la excepcionalidad del judaísmo, en su carácter “eterno”.

---

de los campos y las cámaras de gas, en tanto acontecimiento sin precedentes, en los cuadros prestablecidos de la historia, y a los muertos (restos) sin sepultura en las columnas de estadísticas.

Por el contrario, es el tópico cristiano del “*verus Israel*”,<sup>18</sup> incluso en el mundo secularizado, el que Levinas denuncia al afirmar que es necesario justificar la existencia judía más allá de sus “ideas” o legado. Pues, como lo reconoce con audacia Levinas, “el judaísmo toma quizás así conciencia que, sobre el plan de las ideas” —y, agreguemos aquí, de su cumplimiento—, “no hay nada que defender contra el mundo” (2002, p. 100) —sumemos: cristiano o secularizado—.

Levinas se opone entonces a la reducción del judaísmo a sus ideas, en un mundo cuyo propietario puede fácilmente expropiar este legado sin dueño —“depositado en el patrimonio común de la humanidad, la idea no le pertenece más” (2002, p. 100)—, al contar con los medios para producir su propia historia y su borramiento de la existencia judía. El ensayo se enfrentaba así a las polémicas declaraciones de Sartre en sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*: “El judío es un hombre a quien otros hombres tienen por judío: ésta es la pura y sencilla verdad de la que hay que partir [...] es el antisemita quien *crea* al judío” (2005, pp. 77-78); “si todos ellos [los judíos] tienen un nexo en común [...] es porque comparten una situación común de judíos, es decir, porque viven en el seno de una comunidad que los tiene por tales” (p. 75); “es la sociedad [...] quien ha hecho de él un judío” (p. 149). Esta tesis parece desconocer, como afirma Bensussan, “la positividad del judaísmo como religión, como tradición, como cultura, como pensamiento e igualmente como colectividad” (2018, p. 110), así como presupone “la esterilidad civil y política de los judíos” (p. 113). Sartre hereda así la cripto-historicidad cristiana de la filosofía hegeliana, que define a los judíos como “*un pueblo sin historia*”, “una comunidad cuasi *histórica*” (Bensussan, 2018, p. 112; cfr. Sartre, 2005, pp. 72-75, 95-96, 103 y 162). A través del desconocimiento del carácter poético del judaísmo, subsumido en una historia dirigida por

---

<sup>18</sup> Ya en una breve reseña de la obra *Juifs et chrétiens*, del padre Joseph Bonsirven, Levinas (1936, p. 12) se oponía a la concepción del cristianismo como continuación y cumplimiento de la historia santa guiada por la providencia, junto con el ideal de conversión de Israel, presente en la propuesta de este autor filosemita (cfr. Baba, 2011, pp. 36-37). El “antiguo sueño de la Iglesia católica”, que se expresa tradicionalmente en la parábola de los olivos en la “Epístola a los Romanos” de san Pablo, parece marcar aquel proyecto conversista de acercamiento judeo-cristiano (aún presente en otro autor católico, referido por Levinas en los años treinta: Jacques Maritain) a pesar de su compromiso contra el antisemitismo y a favor de la tolerancia (cfr. Baba, 2011, p. 36).

el *Geist* cristiano-secularizado, aquel parece extranjero, en las reflexiones sartreanas de 1946, a la producción de esa historia. Si bien Levinas rescata de Sartre la crítica a una presunta “esencia judía” — “[Sartre] tal vez tiene razón en impugnar al judío una esencia propia” (2002, p. 103)—, dicho cuestionamiento sartreano supone paralelamente para el judío, no obstante, su despotenciación como subjetividad viva. Por ello, Levinas se pregunta en 1947: “Si Sartre deja [al judío] una existencia desnuda como a todos los otros mortales y la libertad de hacerse una esencia [...] tenemos derecho de preguntarnos si esta existencia desnuda no admite diferenciación alguna” (2002, p. 103). En sus *Reflexiones*, como sostiene Bensussan, “Sartre no vacila en afirmar que si no hay más antisemitismo, que si los judíos son tomados como hombres y no como judíos, entonces, estarían desde hace mucho tiempo asimilados” (2018, p. 111; cfr. Sartre, 2005, p. 164).<sup>19</sup> Si bien existen tensiones vivas en el texto de Sartre,<sup>20</sup> sus *Reflexiones* son incapaces de desprenderse plenamente de las estelas de la “cuestión judía” para pensar al judaísmo *en cuestión*: subjetividad viva y pluralismo.

Dejar de ser objeto en el juicio de la historia para devenir subjetividad o, como afirma Levinas (2002, p. 100), “realidad viviente” (*réalité vivante*): el lugar del judaísmo en la economía del ser ya no puede ser el de una “cuestión” planteada desde la mirada acusadora y estigmatizante del antisemita, pero tampoco de un mundo religioso o secularizado que se arroga el derecho del cuestionar. Buscar la “razón de ser” de la existencia judía no puede fundamentarse, sin embargo, a partir de un mero derecho de supervivencia, refugio en el ser, ni en la pretensión de ser tutor o juez de una idea que no le pertenece, una trascendencia sin

---

<sup>19</sup> La posible asimilación del judío en la humanidad no provendría, en el caso de Sartre, de la defensa del universalismo abstracto del “demócrata”, figura que él cuestiona, sino que sería la consecuencia de la liquidación del antisemitismo como objetivo de la revolución socialista: una sociedad sin antisemitismo, similar a la sociedad sin clases (cfr. Sartre, 2005, p. 167).

<sup>20</sup> Bensussan se refiere, por ejemplo, al reconocimiento paradójico “de la legitimidad de una posible reivindicación judía de autenticidad” (2018, p. 112), esto es, de “elegirse como judío, [...] realizar su condición judía” o la crítica sartreana de la figura del “demócrata” (cfr. Sartre 2005, pp. 61-65) que “solo ve la humanidad: el sujeto abstracto y universal de los derechos del hombre y del ciudadano, tachando su judaísmo [*judeité*]” (Bensussan, 2018, p. 111).

apoyo en el ser.<sup>21</sup> Pero “Ser judío” tampoco puede ser leído como una reflexión sobre el judaísmo en tanto “facticidad”, “categoría ontológica” o “modo de ser” en el sentido heideggeriano, sino como una pregunta por la “razón de ser” del judaísmo, la *justificación* de su existencia, por fuera de los horizontes de la *Judenfrage*, como “cuestión” o “problema”. Si Levinas no pretende hacer una hermenéutica del Dasein judío, ¿qué sucede entonces con el uso de las categorías ontológicas heideggerianas que Hammerschlag le adjudica?

En cuanto a la noción de *Geworfenheit*, Levinas la vincula explícitamente, como fue expuesto previamente, con la idea de “estar clavado” (*être rivé*) al ser. En “Martin Heidegger y la ontología”, de 1932, el filósofo afirma que la analítica existencial en su comprensión de la estructura ontológica del existente humano, “revela el hecho de que el *Dasein* está clavado [*rivé*] a sus posibilidades” (p. 417). En “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, de 1934, así como en sus textos de *Paix et droit* (1935-1939), Levinas utiliza el concepto de “être rivé” para definir el modo de comprensión de la existencia propia del hitlerismo, asentado en un llamado a la participación en la “verdad comunitaria” y en el fatalismo de un destino. En este breve texto, el filósofo reconoce ya las afinidades electivas entre la filosofía de Heidegger y la nueva comprensión ontológica del hitlerismo.<sup>22</sup>

En “De la evasión”, Levinas denuncia la brutal autoafirmación de la existencia del “ontologismo”, término con el que en 1932 denominaba a la filosofía de Heidegger. En esta obra, Levinas analiza el modo de *trascendencia participativa* propia del ontologismo moderno, que revela una crítica al vínculo entre *Geworfenheit* y *Entwurf* (“proyecto”, “esbozo”) en Heidegger: fundamentos de la espontaneidad de la comprensión

---

<sup>21</sup> En “De la evasión”, Levinas se refiere a que la necesidad de excedencia, en tanto salida del ser y su filosofía (el ontologismo), “no se consuma yendo hacia la eternidad” (1999, p. 112). En su reseña de *La presencia total* (*La présence totale*), de Louis Lavelle, si bien Levinas (1935d) reconocía su intento de rehabilitación del presente como condición de la libertad para escapar del juego trágico del tiempo de los filósofos alemanes, le reprochaba que esta victoria se consumara en una salida fuera del tiempo, en un presente intemporal o eterno.

<sup>22</sup> Sobre los debates en torno a esta obra temprana, cfr. Dreizik (2014). Nos oponemos, sin embargo, a la lectura de Fagenblat, quien considera que Levinas separa los compromisos políticos de Heidegger y su pensamiento teórico, e incluso que los conceptos heideggerianos le habrían permitido comprender mejor la filosofía del hitlerismo (cfr. Fagenblat, 2019, pp. 114-115 y 121-122).

del Dasein como movimiento de autoconstitución existencial de serse o autoafirmación (*Selbstbehauptung*). En un pasaje central de “De la evasión”, Levinas resume esta confluencia entre *Geworfenheit* y *Entwurf* a la base del ontologismo y su esencial-existencialismo: “La propensión hacia el porvenir y el ‘al-encuentro-de-sí’ contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido [...]. El cumplimiento de un destino es el estigma del ser” (1999, pp. 81-82).<sup>23</sup> La necesidad de evasión de la que habla en esta obra no es la búsqueda de una trascendencia alternativa —salto (*Sprung*) al origen (*Ursprung*)— o tránsito a la manera de existir auténtica— (Levinas, 2005, p. 130) según el modelo heideggeriano, tal como supone Hammerschlag (2010, p. 126, 140),<sup>24</sup> sino una salida de este encadenamiento al ser pues, afirma, “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara” (Levinas, 1999, p. 116).

En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas insiste en su oposición a la autoafirmación propia del ontologismo y reafirma la necesidad de evasión: “La reificación que hay siempre cuando decimos: ‘ser lo que se es’. Como si el fenómeno del ser fuera una esencia por realizar” (2013, p. 36). “La relación con mi existencia no es quizá la asunción de esta existencia, sino solamente su problema. De aquí la libertad [...] respecto de sí — no es el ser sino la evasión del ser” (2013, p. 30). Sería necesario detenerse una y otra vez en estas afirmaciones, frente a quienes consideran que Levinas convoca a la asunción complaciente de sí, a la exultación de la propia esencia, a partir de una intensificación de la *Geworfenheit*. La relación con la existencia como *problema* no llama a la revelación o develamiento ontológico, sino a la *justificación* de la

---

<sup>23</sup> En esta obra, Levinas (1935a, p. 376) sostiene que el devenir, en la concepción esencial-existencialista propia del ontologismo, no es lo contrario (*contrepied*) del ser. Unos años más tarde, en sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas afirma: “El tiempo es la posibilidad para lo definitivo de la *ousia*, y de la definición sustancialista del ser, de ser no definitivo, de recomenzar [...]. Es otra cosa que el devenir hegeliano, bergsonianos y heideggeriano” (2013, p. 76). Y, más adelante, agrega: “En mi filosofía, ruptura con el sustancialismo” (p. 84).

<sup>24</sup> Hammerschlag llega a afirmar que, en “De la evasión” y “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, se puede hallar el primer intento de Levinas de abordar “la facticidad como una dirección a seguir para su propio pensamiento filosófico” (2012, p. 394), aunque a través de “una hermenéutica alternativa de la facticidad” (p. 394).

existencia. El “vértigo” que el judío experimenta al no poder huir de su condición frente a la mirada antisemita, como afirma Levinas en 1947, lo convoca a pensar la “razón de su ser”. Tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, el sentido de esta crítica permanece, e incluso la concepción de una *trascendencia participativa* es vinculada, en textos como *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*, con modalidades míticas de autoconfiguración (cfr. Levinas, 2000, pp. 80-82). La crítica levinasiana a las formas afectivas míticas parece expresamente dirigida contra conceptos como los de *Befindlichkeit* o *Miteinandersein*.

En *De la existencia al existente*, Levinas se refiere a la noción de “participación”, introducida por Lévy-Bruhl, que destruye “las categorías que servían, hasta entonces, para la descripción de los sentimientos suscitados por lo ‘sagrado’” (2000, p. 81). A diferencia de Durkheim, donde “esos sentimientos siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto” (2000, p. 81), Lévy-Bruhl analiza la participación mítica como una forma de experiencia afectiva mediante la cual toda existencia privada retorna a un fondo indistinto, en el que “la participación de un término en otro no reside en la comunidad de un atributo, sino que un término *es el otro* [...]. Reconocemos en ella el *il y a*” (2000, p. 81). Con su descripción de la impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas, afirma Levinas (2000, pp. 81-82), Lévy-Bruhl permite recuperar una perspectiva que posibilita un acercamiento al concepto de *il y a* o, más precisamente, a la idea de “participación” en la existencia anónima. Levinas establece así un vínculo entre la experiencia afectiva de lo sagrado en las religiones primitivas, tal como la describe el antropólogo francés, y la noción de “participación” o “estar clavado” (*rivé*) a la existencia, que Levinas asocia con la nueva ontología moderna: “el hecho de que se es, el hecho de que hay” (2000, p. 24). El filósofo lituano-francés apunta así críticamente contra las nuevas formas de sacralización mítica y su defensa del “hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente” (p. 78). Tal como lo hiciera una década antes, Levinas denuncia el brutal proceso de autoafirmación de la identidad del ser propia del ontologismo moderno y su modo de universalización ontológica. Al mismo tiempo, revela cómo esta modalidad de participación afectiva —la apertura al ser, supuesta por la noción de *Befindlichkeit*— expresa una forma de sentimiento mítica, reificada ahora, sin embargo, como estructura del *Dasein*.

En 1933, Levinas se había referido ya a los “componentes elementales” (míticos)<sup>25</sup> que los fenomenólogos modernos de Alemania, entre ellos Heidegger, parecen reivindicar en su comprensión de la “existencia espiritual concreta”. Y en un pasaje que pone en evidencia las afinidades electivas entre el “profeta de la fenomenología”, quien ejercía por entonces “una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria” (2012, p. 58), y la nueva realidad política alemana, Levinas afirma: “Es inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de espiritualidad [...]. Es fácil perderse, desequilibrarse cuando uno cree estar oyendo una voz mística en las profundidades de su alma” (2012, pp. 58-59).<sup>26</sup> Solo un año más tarde, en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Levinas analizará los “sentimientos elementales” reivindicados por el hitlerismo, en su llamado a aceptar el destino que imponen “las misteriosas voces de la sangre, [...] los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo” (2006a, pp. 16-17).

En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas se refiere nuevamente a la noción de lo sagrado y anota: “Lévy-Bruhl: el espíritu ya no es el pensamiento. Prueba más que el hecho de que los primitivos piensan de otro modo que nosotros; prueba que en ellos espíritu ≠ pensamiento,

---

<sup>25</sup> La noción de lo “elemental” en este breve artículo de 1933, así como un año más tarde en su ensayo sobre el hitlerismo, puede ser vinculada con las reflexiones de Durkheim y Lévy-Bruhl sobre las “formas elementales de la vida religiosa” y la “mentalidad primitiva” o, en otras palabras, sobre el “pensamiento mítico” (Caygill, 2002, pp. 31-32). Levinas (2012, p. 55) menciona a ambos autores en este artículo, al referirse a la comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa. En su formación en la Universidad de Estrasburgo, en los años veinte, Levinas había estudiado con Charles Blondel, considerado más tarde como uno de sus principales maestros y quien, a partir del pensamiento de Durkheim y Lévy-Bruhl (entre otros), había dedicado numerosos estudios al “pensamiento mítico”.

<sup>26</sup> En sus *Reflexiones*, Sartre califica, en un sentido cercano al de Levinas, “la comunidad preconizada por el antisemitismo de ‘primitiva’ e inarticulada [...] una comunidad efectiva, fusional y fraternal, una comunidad de iguales, una comunidad sin judíos” (Bensussan, 2018, p. 107). Asimismo, se interesará por la *pasión* antisemita —pasión y concepción del mundo— que se expresa en esta forma de comunidad “primitiva” (mítica) e inarticulada o difusa (comunidad mística) (cfr. Sartre, 2005, pp. 12, 78; Bensussan, 2018, pp. 109-110).

sino orientación, destino, etcétera” (2013, p. 27). Retoma aquí, sin embargo, algunas nociones con las que una década antes había definido la comprensión de la espiritualidad en la fenomenología alemana, en particular, la de Heidegger: “El hombre es ese ‘yo’ concreto, preocupado por su destino, angustiado ante la muerte: la mira a los ojos o huye de ella [...] las experiencias que nos brindan los sentidos y las emociones son la tragedia de la existencia humana [...]. En ese drama se manifiesta la espiritualidad” (2012, p. 56). Se esboza aquí la crítica de Levinas a la reificación ontológica de la afectividad como modo de orientación o intencionalidad arraigada en el ser, que dirige el destino (*Schicksal*) del hombre, un “Destino común, colectivo, comunitario (*Geschick*)” (González Varela, 2017, p. 79). Este giro ontológico afectivo se presenta como una conversión de modalidades míticas de experiencia, en estructuras del ser, en existenciarios (*Existenziellen*). Así lo expresará más tarde en su artículo “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, de 1957, en el que sugiere que la fenomenología alemana parece recuperar aquello que Lévy-Bruhl atribuía al sentimiento o afectividad mítica, pero asumiéndolo como estructura ontológica del Dasein (Levinas, 1993b, pp. 60-62).<sup>27</sup>

Del mismo modo, Levinas efectúa una crítica de la noción heideggeriana del “ser-con” (*Miteinandersein*) en *El tiempo y el Otro*. Esta obra fue publicada en 1948 y reproduce cuatro conferencias pronunciadas por el filósofo entre 1946-1947, contemporáneas de su ensayo “Ser judío”. Levinas se opone a esta colectividad del “nosotros”, propia del *Miteinandersein*, una colectividad establecida y que se revela en su forma auténtica, en torno a la “verdad” (*Wahrheit*) (1993a, p. 138). El pensador judío denuncia estas filosofías de la comunión y su ideal de fusión (1993a, pp. 134, 138) y afirma “que la preposición *mit* [que define, según la concepción heideggeriana, la relación con la alteridad, como estructura ontológica del Dasein] no es la que debe describir la relación original con el otro” (1993a, pp. 78-79). En esta misma obra, y en referencia a los estudios de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, sostiene:

---

<sup>27</sup> Si Fagenblat (2015, p. 311) acierta en afirmar que la idea de “categoría del ser”, entendida como *pathos* y participación, implica que la ontología (heideggeriana) es desde el principio mítica, se equivoca en adjudicar a Levinas una defensa y articulación filosófica, en “clave judía”, de este fundamento mítico para pensar la socialidad.

Tenemos la impresión de que la mentalidad primitiva —o al menos la interpretación que de ella ha presentado Lévy-Bruhl— quebranta los cimientos de nuestros conceptos precisamente porque parece comportar la idea de una existencia transitiva.<sup>28</sup> Tenemos la impresión de que, mediante la participación, el sujeto no solamente ve lo otro, sino que *es* lo otro. [...] La actualización de la idea de participación, en la medida en que fuera posible, coincidiría con la fusión extática. [...] Si abandonamos la monadología, caemos en el monismo (1993a, p. 81).

A lo que agrega, en *De la existencia al existente*: “[el horror del hay] va a despojar a la conciencia de su ‘subjetividad’ [...] [precipitándola] en una *participación* en el sentido que Lévy-Bruhl da a este término” (2000, p. 81). Levinas se refiere, de este modo, a la noción de “participación mítica” y su vínculo con la idea de “fusión con los otros”, lo que remite a su crítica a la colectividad del “nosotros” del *Miteinandersein*.

En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas afirma que en su filosofía “la colectividad no es una comunidad, en la que algo es común a sus miembros” (2013, p. 82), ya sea que esto común sea una idea compartida —un legado anónimo que se presta pronto a la apropiación— o la encarnación de una idea común en la existencia histórica y la participación en los caminos del Espíritu universal —en sus modalidades cristianas o secularizadas—, ni mucho menos una participación existencial mítica en torno a la verdad sagrada y su ideal colectivo de comunión y fusión. A este universalismo esencial-existencialista no puede contraponerse, sin embargo, la participación en una esencia común particular que define las diferencias substanciales de una comunidad. Así lo afirma en “Ser judío” —tal como fue expuesto previamente— al recuperar la crítica sartreana al esencialismo: “[Sartre] tal vez tiene razón en impugnar al judío una esencia propia” (Levinas, 2002, p. 103). Levinas es consciente

---

<sup>28</sup> Ya en 1947, Levinas se refiere a la idea de “transitividad del ser” como una característica del pensamiento mítico, idea que reconoce, no obstante, como uno de los mayores descubrimientos de Heidegger. A diferencia de lo que piensa Fagenblat (2019, pp. 106-107), Levinas no reivindica dicha concepción, sino que, por el contrario, advierte los vínculos entre la ontología heideggeriana y la idea de “participación mítica”, como explicitará unos años más tarde en “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, de 1957.

de los caminos del realismo y su reificación del “ser-con” comunitario, ya sea en el universalismo como en el particularismo fácil.

En cuanto a la idea del develamiento de una *Ur-comunidad* en el sufrimiento a partir de la experiencia de la guerra, de la participación en una “comunidad de destino” (*Schicksalgemeinschaft*) judía, es preciso retomar los análisis de Levinas de posguerra. En una audición radiofónica de 1945 (“La espiritualidad en el prisionero israelita”), el filósofo sostiene que el prisionero judío encontró en su cautiverio bruscamente su identidad, una experiencia del judaísmo (2013, pp. 127 y 131):

[...] arrinconado en su judaísmo obtuvo de él otra cosa que la amargura de la afrenta y de la vergüenza. La humillación cobró el sabor bíblico de la elección [...]. Lo que daba a esta experiencia su patetismo fue el hecho de participar en las experiencias sufridas por todos los israelitas de los países ocupados por Alemania [...]. La suerte de cada uno se encontró ligada a una vieja herencia de lágrimas y sufrimientos (2013, p. 128).

Levinas (2013, p. 134) habla incluso ese mismo año, como lo hiciera antes de la guerra (cfr. Levinas, 1939, p. 3), del descubrimiento en el sufrimiento mismo de los signos de la *elección*. Pero ello no significa que tal signo sea un “índice formal” (*formale Anzeige*) (Hammerschlag, 2010, p. 152; cfr. Fagenblat, 2015, pp. 316-319) del ser-propio o auténtico, bajo la estructura ontológica de *ser-se*, en una comunidad de destino. Que la experiencia del sufrimiento pueda convocar a repensar la propia identidad en relación con los otros israelitas, e incluso a una recuperación de las fuentes judías y su mensaje (Levinas, 2013, p. 133), no implica un llamado a participar en la transubstanciación de “lo judío” en la propia existencia, una suerte de sacralización ontológica propia del realismo heideggeriano. La “realidad viva” del judaísmo se mide, en Levinas, a distancia de cualquier proyecto de encarnación o de restauración de lo sagrado, así como de la comunión en la verdad. En relación con la experiencia del sufrimiento en el cautiverio, Levinas habla de una “toma de conciencia” sobre la propia identidad judía y no del develamiento del judaísmo auténtico:<sup>29</sup> “Por todo lo que la miseria del prisionero tenía

---

<sup>29</sup> Como afirma Caygill, “Levinas no está movilizando un llamado cuasi-heideggeriano a la autenticidad de los campos” (2010, p. 28).

de soportable fue por lo que pudo convertirse en una *toma de conciencia del judaísmo*, germen posible de una futura vida judía que el deportado conoció como tortura, como muerte” (2013, p. 133; énfasis propio).

Levinas afirma que, a diferencia de los deportados para los que el martirio era inmediato, los prisioneros judíos tenían tiempo de prepararse, había un intervalo entre el hombre y su sufrimiento que permitía una “toma de conciencia del judaísmo” (2013, p. 133), “una conciencia [...] aguda como una crispación [*crispation*]” (p. 132). No es en la “pasión” que el prisionero israelita descubre la propia identidad, sino en el intervalo de una conciencia que se reconoce entre la pasividad total del abandono y “el sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. *Distinguir* en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino” (p. 134; énfasis propio). Levinas sustituye, en este sentido, los términos “pasión” por “pasividad” y “Jesús” por “Jonás” (p. 134).<sup>30</sup> Es en el intervalo donde, afirma Levinas, “se cuele la meditación; es ahí donde comienza la vida espiritual” (p. 132). Como sostiene en sus “Cuadernos del cautiverio”: “El tiempo viene inicialmente de la noción ‘tener tiempo’, lo cual es la condición para la inteligencia misma, para la reflexión” (2013, p. 39).

“La elección en el sufrimiento” no representa para Levinas una mera conversión del sufrimiento en exultación, sino la promesa de un cumplimiento glorioso y visible, incluso en medio del sufrimiento, bajo una conciencia activa que verá tal vez mañana “renacer el mal, flaquear a los hombres” (2013, p. 135). Pues no es posible ceder al romanticismo que, afirma el filósofo, se ha creado en torno al cautiverio (p. 125) y que convoca pronto a nuevas formas de sacralización: “hubo un gran sufrimiento en los *stalags* [...]. Empero, sin destruir una especie de fraternidad latente, aparecieron luego los defectos humanos: egoísmos, bajezas, empujones, conflictos. Los prisioneros no fueron millones de santos tendidos esforzándose por ser perfectos” (p. 125).

En “Ser judío”, Levinas resignifica la experiencia de la persecución antisemita nuevamente como una prueba para la conciencia judía,

---

<sup>30</sup> A diferencia de lo que sostiene Fagenblat (2015, p. 310), estas correcciones podrían deberse a un distanciamiento crítico del tópico de la “pasión de Cristo” por parte de Levinas, y no por temor a una proximidad indiscreta entre la experiencia judía del prisionero y aquel tópico cristiano. En “Ser judío”, Levinas mide la distancia entre el judaísmo y el cristianismo haciendo referencia al misterio del Gólgota (2002, pp. 102-103).

como un llamado a repensar su razón de ser, su vocación, su misión o destino, en tanto inquietud (*inquiétude*), crispación (*crispation*), extrañeza (*étrangeté*), extranjería (*être étranger*) del orden (sobre)natural (1935b, p. 7; 1938, p. 4; 1939, p. 3; 2009, p. 210), y no como revelación de una estructura ontológica del Dasein y de su modo de ser auténtico, en el esencial-existencialismo del ser-con perseguido.<sup>31</sup> De allí el “J<udaísmo> como una espina en la carne” (Levinas, 2013, p. 103), esto es, como agudeza y lucidez de vigilia, como *posición apologetica*: discurso de mí al otro, y no revelación y participación en la carne intercorpórea (Fagenblat, 2015, p. 301) de un “nosotros” o “ser-con” en la verdad comunitaria. Como sostiene Levinas en “El otro en Proust”, de 1947: “La extrañeza de sí para sí que es el *aguijón del alma*” (2008a, p. 97; énfasis propio). O, en otras palabras, no es el sufrimiento lo que determina la conciencia, sino que la conciencia extrema, como agudeza y lucidez de vigilia, como “espina en la carne”, es fuente de sufrimiento en virtud de su extrema responsabilidad. Esta “toma de conciencia del judaísmo” y la necesidad de justificación de la propia existencia, en el contexto de una “voluntad de ser judío que de nuevo se afirma” (Levinas, 2002, p. 103) frente a la experiencia de la persecución, lleva a Levinas a analizar la configuración de la subjetividad judía a partir del concepto de “elección”.

La autocomprensión de la propia existencia como “ser criatura”, según Levinas, abre al “imperativo de la creación que se prolonga en imperativo del mandato (*commandement*) y de la ley [que] instaura una pasividad total” (2002, p. 104): antes de elegirse, se ha sido elegido; como “criatura”, la relación con el “Creador” precede a la relación con la existencia desnuda. Para el judío que se comprende a partir de la “elección”, “hacer la voluntad de Dios” es la condición de su facticidad, esto es, una forma de vida, una forma de sentir, de comprenderse a sí mismo y a los otros.<sup>32</sup> Levinas afirma: “el judío vive ya el esquema

---

<sup>31</sup> Según Hammerschlag (2010, p. 161), la representación de Levinas del judaísmo, tras la creación del Estado Israel, como el pueblo perseguido por excelencia, le habría permitido imbuir al Estado recién creado con un estatus análogo, como dispositivo de justificación para su apoyo incondicional. Para una lectura alternativa a la de Hammerschlag, cfr. Caygill (2002, pp. 49-93). Un análisis de la posición de Levinas sobre el judaísmo tras la creación del Estado de Israel, escapa, sin embargo, a los objetivos del presente artículo.

<sup>32</sup> Levinas no convierte estas categorías, como las de “creación”, “elección”, “filialidad” (entre otras), en “existenciaros” (*Existenziellen*). Fagenblat (2015,

emocional de la personalidad como hijo y como elegido" (2002, p. 105). Ello supone, al mismo tiempo, una manera de experimentar el tiempo: "el pasado que la creación y la elección introducen en la economía del ser no se confunden con la fatalidad de una historia sin origen absoluto" (p. 105). La relación con el pasado de la creación, que se prolonga en el imperativo de la ley y el mandato, determina su "facticidad".

Levinas recuerda nuevamente que Sartre tiene razón en impugnar al judío una esencia propia (2002, p. 103), aunque agrega que ello no significa su reducción y participación en el puro existir, en su estar clavado a la existencia: "si es todavía verdadero que el hecho judío existe desnudo, indeterminado en su esencia y llamado a elegirse una, según el esquema sartreano, ese hecho es, en su facticidad misma, inconcebible sin elección" (p. 104). La facticidad o hecho de "ser judío" se hace concebible, según la propuesta levinasiana de 1947, a partir de la "emoción de la elección", lo que no debe confundirse con el descubrimiento o revelación de una esencia propia encarnada en la propia existencia, la participación afectiva en un "ser con" comunitario, que marcaría el destino auténtico del judío. Tampoco supone "la injusticia de una preferencia" (2002, p. 105), pues, sostiene Levinas, "la elección judía no es vivida como un orgullo o un particularismo" (p. 105). El filósofo reconoce que, en la justificación de la propia existencia, en la búsqueda de la "razón de ser" del judaísmo, se juega también la relación con la mirada del otro: "tal es también el judío para los otros" (p. 105). Por ello, frente al prejuicio característico contra la impudicia o pretensión de los judíos de ser el "pueblo elegido", Levinas propone, a través de la noción de "elección", una concepción alternativa sobre la subjetividad, según la cual el yo no se comprende en un mundo sin origen y a partir de la libertad, sino bajo el "esquema emocional de la personalidad como hijo y como elegido"

---

p. 298) recuerda que Heidegger había traducido las categorías formales de comprensión kantiana en "existenciaros", que dan lugar y estructuran los sentidos dinámicos y concretos del ser. Esta conversión de la filosofía kantiana en una ontología fundamental recibiría el apoyo del joven Levinas en el famoso enfrentamiento en Davos entre Heidegger y Cassirer. Pero, ya en 1934, en "Fenomenología" ("Phénoménologie"), el filósofo lituano-francés expresaba su desconfianza de estas "empresas que, bajo el pretexto de descubrir la significación *profunda* de una filosofía, comienzan por desatender la significación exacta" (1934, p. 419). Décadas más tarde, en su conversación con Poirié, Levinas afirma: "durante los años hitlerianos me revolví contra mí mismo por haber preferido a Heidegger en Davos" (2009, p. 63).

(p. 105), en el que “cada uno es todo para el padre sin excluir a los otros de ese privilegio” (p. 105).

De este modo, la experiencia de la “elección” no es descrita por Levinas como una revelación del ser-con judío, según el modelo esencial-existencialista heideggeriano propuesto por Hammerschlag, sino como un modo de universalización en el que el individuo no desaparece en la unidad del “nosotros” propia del *Miteinandersein*, sino que establece, mediante su voluntad, una relación personal con el Creador a través del imperativo de la ley y el mandato, en el “hacer su voluntad”, que supone ya la relación con los otros particulares —y, con ello, “el nacimiento latente de la cuestión en la responsabilidad” (Levinas, 1987, p. 235)—, que no están excluidos de este “privilegio”. Este aporte a los otros del judaísmo, tal como Levinas (2002, p. 105) define su propuesta teórica, pretende revertir la significación ontológica de la subjetividad judía, junto con su estigmatización, forjada en el marco de la *Judenfrage*, sin restablecer un *ontologismo* en “clave judía”.

Finalmente, cabe señalar que Levinas no reproducirá la estrategia heideggeriana de oponer una existencia inauténtica y una existencia auténtica, un Estado de Caída (*Verfall*) que solo volvería a su verdadera fuente en la revelación del ser-propio. Si bien Levinas (1935c, p. 4; 1936, p. 12) critica en sus textos de los años treinta la solución asimilacionista frente a la persecución antisemita, en una época en que dicha posibilidad se volvía inasequible, ello no implicaba una condena *tout court* del judío asimilado, como el representante de un modo de ser reificado, aquel de la secularización moderna, y la consecuente convocatoria a la defensa y afirmación de una forma sustancial o esencia judía, de un judaísmo “auténtico”. Pensar en la “razón de ser” del judaísmo no implica, para él, ninguna “resolución” (*Entschlossenheit*). Salir del lenguaje de la autenticidad y la inautenticidad, que el propio Sartre hereda parcialmente de Heidegger,<sup>33</sup> es escapar de la teo-lógica cristiana de los

---

<sup>33</sup> Si bien Sartre considera que “los judíos inauténticos son [...] hombres a quienes otros hombres toman por judíos y que han optado por rehuir y eludir una situación de acoso insoportable” (2005, p. 104), reconociendo entonces que dicha “inautenticidad” deriva de la *situación* del judío y no implica una cualidad innata (p. 105), conserva, sin embargo, los rasgos propios del lenguaje de la autenticidad: “camino de huida”, “hay que [...] devolver su autonomía a los ‘caminos de huida’”, “se debe completar mediante una descripción de la autenticidad judía” (pp. 104-105). A pesar de que Sartre sostiene que su

modos encarnados del ser, de lo sagrado y de lo profano, de la caída y de la salvación, de la ascensión y de la liberación. Un judaísmo *en cuestión* por fuera de los horizontes de la “jerga de la autenticidad” y su lenguaje absoluto.

Levinas no solo cuestiona el lenguaje del compromiso, de la autenticidad, de las posibilidades por asumir, que desconoce la condición de opresión del judío dentro de la historia cristiana como *ontología general* y que, como afirma Bensussan (2018, p. 116), ha convertido al judío en extranjero al espíritu, despojándolo de su carácter poético y su lugar activo en la historia, sino que se opone también a toda “hermenéutica de la facticidad”, del estar arrojado (*Geworfenheit*) al ser, de la voz o llamada (*Anruf*) a un despertar del origen o comienzo originario (*Ursprung*), de la reflexividad (*Besinnung*) como movimiento de encuentro y ascensión de sí (una autoafirmación o *Selbstbehauptung*), a través de una decisión (*Entscheidung*) por la Esencia de lo-mismo (*Wesen des Selbst*), como modo de ser-se propio (*Eigentlichkeit*) en la participación del nosotros (ser-con o *Miteinandersein*) auténtico, y la posibilidad de un nuevo inicio (*Anfang*), que abre a la “comunidad de destino” (*Shicksalgemeinschaft*), con ese “gusto por lo sagrado” que subyace a las filosofías de la autenticidad.

#### 4. Conclusión

La reducción de las reflexiones levinasianas a las categorías ontológicas de Heidegger implica desconocer el esfuerzo intelectual permanente del pensador lituano-francés por salir de la atmósfera heideggeriana y de su filosofía, en especial, de su esencial-existencialismo. En su ensayo de 1947, Levinas no propone una analítica del Dasein

---

concepción de la inautenticidad no entraña ningún reproche moral (Heidegger afirmaba en el § 34 de *El ser y el tiempo*, del mismo modo, el carácter no moralizante de sus análisis ontológicos), el problema de la identidad judía es pensado aún bajo el esquema del retorno a lo propio: frente a la caída, huida o evasión hacia la universalidad del judío inauténtico —que Sartre (2005, p. 130) compara con el universalismo del demócrata—, se abre una posible salvación por una vuelta al origen particular auténtico, sin que Sartre, no obstante, llegue a definirlo pues, afirma, “eso no es asunto nuestro” (p. 151), en tanto no judíos, aunque sí el antisemitismo, que es “nuestro problema” (p. 168). Sin embargo, el filósofo existencialista parece imaginar una asimilación “auténtica” del judío una vez derrotado el antisemitismo, del mismo modo que un “obrero que cobra conciencia de su pertenencia a una clase no se opone a la desaparición de las clases” (p. 167).

judío, una “hermenéutica de la facticidad” alternativa (Hammerschlag, 2012, p. 394) bajo una comprensión “ontologista” de su identidad e historicidad, sino una reflexión sobre la *justificación* de la existencia judía contra el significado ontológico asignado al judaísmo, como cuestión o problema (*Judenfrage*), en la economía del ser. La amenaza del hitlerismo, que se prolonga en persecución y exterminio, convoca a una “toma de conciencia” sobre la “razón de ser” del judaísmo, sobre su identidad y lugar en la historia, que “ni los términos de gozo, ni los términos de dolor podrían traducir con exactitud” (Levinas, 2002, p. 103). Esta prueba para la conciencia judía no supone la mera aceptación y entrega, en la “elección del sufrimiento”, a una voz desconocida que le revela al judío su ser auténtico. Por el contrario, supone la perturbación o “extrañeza de sí para sí que es el agujón del alma” (Levinas, 2008a, p. 97), y que llama a la *justificación* de la existencia. En “Ser judío”, Levinas define esta “razón de ser” del judaísmo, a partir de su relación ineludible con el otro a través del mandato, y que, en oposición al “destino de la elección”, como interpreta Hammerschlag (2010, pp. 139-140), abriga ya el juicio en tanto “cuestión” o “problema”: el agujón de la conciencia, entrada del “tercero” y la justicia (Levinas, 1987, pp. 235-236). En “La experiencia judía del prisionero”, de 1945, Levinas refiere a la historia de Abraham e Isaac, marcando la centralidad de este espacio para la conciencia:

Lo que más me gusta cuando leo el relato bíblico de Abraham yendo a inmolar a Isaac es imaginarme los tres días en el transcurso de los cuales padre e hijo van en dirección del lugar indicado por el Señor y en los cuales tienen todo el tiempo del mundo para evaluar el acontecimiento en el que se han embarcado [...]. Es gracias a estos “plazos de viaje” por lo que la prueba es fecunda (2013, pp. 132-133).

## Bibliografía

- Baba, T. (2011). Les juifs et la surnature : Jacques Maritain et Emmanuel Levinas (1921–1947). *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 43, 31-42. DOI: <https://doi.org/10.15057/19443>.
- Bensussan, G. (2018). Sartre, Levinas y los judíos. Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo. F. Escobar (trad.). *Revista de*

- Estudios sobre Genocidio*, 13, 105-117. URL: <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/reg/article/view/139>.
- Bernasconi, R. y Critchley, S. (2004). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press.
- Bourtez, P. (2012). *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. A. Sucasas (trad.). Trotta.
- Calin, R. y Chalier, C. (2009). Préface au présent volume. En E. Levinas, *Œuvres. 1. "Carnets de captivité" suivi de "Écrits sur la captivité" et "Notes philosophiques diverses"*. (pp. 13-40). Bernard Grasset-IMEC.
- Caygill, H. (2002). *Levinas and the Political*. Routledge.
- \_\_\_\_ (2010). Levinas's Prison Notebooks. *Radical Philosophy*, 160, 27-35.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. S. Giménez (trad.). Marbot Ediciones.
- Delhez, M. (2014). La "Kehre" levinaseana. En P. Dreizik (ed.), *Levinas y lo político*. (pp. 63-85). J. Takahira y P. Dreizik (trads.). Prometeo.
- Dreizik, P. (2014). *Levinas y lo político*. Prometeo.
- Fagenblat, M. (2015). "The Passion of Israel": the True Israel According to Levinas, or Judaism "as a Category of Being". *Sophia*, 54, 297-320. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0463-3>.
- \_\_\_\_ (2019). Levinas and Heidegger: The Elemental Confrontation. En M. L. Morgan (ed.), *Levinas*. (pp. 103-133). Oxford University Press.
- Fonti, D. (2018). ¿Partir del *Dasein* o partir del judaísmo? El judaísmo como categoría filosófica en Levinas y una posible actualización del problema. *Universitas Philosophica*, 35(71), 259-293. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.pdjl>.
- González Varela, N. (2017). *Heidegger. Nazismo y Política del Ser*. Montesinos.
- Hammerschlag, S. (2010). *The Figural Jew. Politics and Identity in Postwar French Thought*. The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2012). "A splinter in the Flesh": Levinas and the Resignification of Jewish Suffering, 1928-1947. *International Journal of Philosophical Studies*, 20(3), 389-419. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.699273>.
- \_\_\_\_ (2019). Levinas's Prison Notebooks. En M. L. Morgan (ed.), *Levinas*. (pp. 21-34). Oxford University Press.
- Handelman, S. (1991). *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Indiana University Press.

- Hansel, J. (2006). Paganisme et “philosophie de l’hitlérisme”. *Cités. Philosophie, Politique, Histoire* [número especial: “Emmanuel Levinas. Une philosophie de l’évasion”], 25, 25-39. URL: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-25.htm>.
- Hayoun, M.-R. (2016, 15 de julio). Emmanuel Levinas sur “Être juif” (1947). *HuffPost*. URL: [https://www.huffingtonpost.fr/mauricerubenhayoun/emmanuel-levinas-sur-etre\\_b\\_10927124.html](https://www.huffingtonpost.fr/mauricerubenhayoun/emmanuel-levinas-sur-etre_b_10927124.html).
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kleinberg, E. (2021). *Emmanuel Levinas’s Talmudic Turn: Philosophy and Jewish Thought*. Stanford University Press.
- Levinas, E. (1932). Martin Heidegger et l’ontologie. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 113(5-6), 395-431.
- \_\_\_\_ (1934). Phénoménologie. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 118(11-12), 414-420.
- \_\_\_\_ (1935a). De l’évasion. *Recherches Philosophiques*, 5, 373-392.
- \_\_\_\_ (1935b). L’actualité de Maïmonide. *Paix et Droit*, 4, 6-7. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1935/04/01/01/page/6>.
- \_\_\_\_ (1935c). L’inspiration religieuse de l’Alliance. *Paix et Droit*, 8, 4. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1935/10/01/01/page/4>.
- \_\_\_\_ (1935d). [Reseña de *La Présence totale*, de L. Lavelle]. *Recherches Philosophiques*, 4, 392-395.
- \_\_\_\_ (1936). Fraterniser sans se convertir. A propos d’un libre récent. [Reseña de *Juifs et chrétiens*, de J. Bonsirven]. *Paix et Droit*, 8, 12. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1936/10/01/01/page/12>.
- \_\_\_\_ (1938). L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain. *Paix et Droit*, 5, 3-4. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1938/05/01/01/page/3>.
- \_\_\_\_ (1939). Á propos de la mort du Pape Pie XI. *Paix et Droit*, 3, 3. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1939/03/01/01/page/3>.
- \_\_\_\_ (1946). Tout est-il vanité ? *Bulletin Intérieur de l’Alliance Israélite Universelle*, 2(9), 1-2.
- \_\_\_\_ (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. A. Pintor-Ramos (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (1993a). *El Tiempo y el Otro*. J. L. Pardo Torío (trad.). Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_ (1993b). Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea. En E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. (pp. 53-68). J. L. Pardo (trad.). Pre-textos.
- \_\_\_\_ (1999). *De la evasión*. I. Herrera (trad.). Arena Libros.

- \_\_\_\_ (2000). *De la existencia al existente*. P. Peñalver (trad.). Arena Libros.
- \_\_\_\_ (2002). Être juif. *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, 1, 99- 106.
- \_\_\_\_ (2005). La ontología en lo temporal. En E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. (pp. 123-138). M. Vázquez (trad.). Síntesis.
- \_\_\_\_ (2006a). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. R. Ibarlucía y B. Horrac (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2006b). Existencialismo y antisemitismo. En E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*. (pp. 113-116). T. Checchi (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2008a). El otro en Proust. En E. Levinas, *Nombres propios*. (pp. 95-99). C. Díaz (trad.). Encuentro.
- \_\_\_\_ (2008b). Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig). En E. Levinas, *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. (pp. 253-275). M. Mauer (trad.). Lilmod.
- \_\_\_\_ (2009). *Ensayos y conversaciones*. M. Lancho (trad.). Arena Libros.
- \_\_\_\_ (2012). El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana. En J. Rosales (ed.), *Lituania Philosophica. De Kant a Lévinas*. (pp. 50-64). J. Rosales (trad.). La Torre del Virrey.
- \_\_\_\_ (2013). *Escritos inéditos 1. "Cuadernos de cautiverio", seguidos por "Escritos sobre el cautiverio" y "Notas filosóficas diversas"*. M. G. Baró, M. Huarte y J. Ramos (trads.). Trotta.
- Lévy, B. (2002). Commentaire sur "Être juif". *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, 1, 107-117.
- \_\_\_\_ (2003). *Être juif. Étude lévinassienne*. Verdier.
- Meschonnic, H. (2009). *Heidegger o el nacional-esencialismo*. H. Savin (trad.). Arena Libros.
- Milner, J.-C. (2011). *El judío de saber*. I. Agoff (trad.). Manantial.
- Moyn, S. (2005). *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Cornell University Press.
- Peperzak, A. T. (1995). *First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*. Routledge.
- Rolland, J. (1999). Notas. En E. Levinas, *De la evasión*. (pp. 117-136). I. Herrera (trad.). Arena Libros.
- Sartre, J.-P. (2005). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. J. Salabert (trad.). Seix Barral.
- Segré, I. (2018, 11 de mayo). Le juif, autrui et l'Etat. "Être juif" selon Blanchot, Levinas, Benny Lévy, Sartre. *La Règle du Jeu*. URL: <https://laregledujeu.org/2018/05/11/33818/le-juif-autrui-et-l-etat/>.