

EMMANUEL LEVINAS IN THE FACE OF THE
RISE OF NAZISM *ELEMENTARY PHILOSOPHY: A*
METHODOLOGICAL AND POLITICAL DEBATE

Pablo Ríos Flores

Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina
pablofacundorios@gmail.com

Abstract

In *Reflections on the Philosophy of Hitlerism* (1934) and in the face of the rise of Nazism in Europe, Levinas calls the European civilization, in particular, the Jewish, Christian, Liberal and Marxist traditions, to confront the emergence of the *elementary* philosophy of Hitlerism. In this short article, the philosopher urges those traditions to trace their identities back to their sources, intuitions and original decisions, in particular, to the “spirit of freedom” that animates them and to their conceptions of human destiny (Levinas, 1990: 64). However, in contemporary reception on Levinas’ reflections there’s a methodological and political discussion about how to interpret this appeal to a common “spirit” or “feeling” shared by European traditions, as well as about the meaning that acquires the elementary and threatening counterpart that is Hitlerism. This paper aims to inquire into some aspects of this methodological and political debate aroused by interwar writings of Levinas.

Keywords: Nazism, elementary philosophy, elementary feeling, freedom, methodology, political.

EMMANUEL LEVINAS FRENTE AL ASCENSO DE LA
FILOSOFÍA *ELEMENTAL* DEL NAZISMO: UN DEBATE
METODOLÓGICO-POLÍTICO

Pablo Ríos Flores

Universidad de Buenos Aires-Conicet, Argentina

pablofacundorios@gmail.com

Resumen

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) y frente al ascenso del nazismo en Europa, Levinas convoca a la civilización europea, en particular a las tradiciones judía, cristiana, liberal y marxista, a enfrentarse con el surgimiento de la filosofía *elemental* del hitlerismo. En este breve artículo, el filósofo exhorta a dichas tradiciones a remontarse a sus fuentes, intuición y decisión originarias, en especial, al “espíritu de libertad” que las anima y a su concepción del destino humano (Levinas, 1934: 8). Sin embargo, las reflexiones levinasianas dieron lugar a un debate metodológico-político sobre cómo interpretar esta apelación a un “espíritu” o “sentimiento” compartido por las tradiciones europeas de Occidente, así como sobre el significado que adquiere la contraparte *elemental* y amenazante del hitlerismo. El presente artículo tiene como objetivo indagar algunos aspectos de este debate metodológico-político suscitado por los escritos de Levinas de entreguerras.

Palabras clave: nazismo, filosofía elemental, sentimiento elemental, libertad, metodología, política.

Ante el ascenso del nazismo en Europa, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) Levinas convoca a la civilización europea, en particular a las tradiciones judía, cristiana, liberal 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 (Levinas, 2001: 8). Sin embargo, la convocatoria levinasiana dio lugar a un debate metodológico-político sobre cómo interpretar esta apelación a un “espíritu” o “sentimiento”¹ compartido por las tradiciones europeas de Occidente, así como 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)² hasta los escritos de *Paix et droit* (1935-1939), e incluso “La obra de Husserl”³ de 1940. A continuación, se abordarán algunos aspectos del debate suscitado por estas nuevas aproximaciones a la obra temprana de Levinas, y se concluirá con una posible hipótesis de lectura que pueda servir de guía para el análisis y estudio de aquellos trabajos de juventud.

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

¹ 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 (Levinas, 2006: 126). En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas expone la disputa entre el “sentimiento” elemental del hitlerismo (2001: 7), y el “sentimiento” o “espíritu” de libertad (2001: 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 (1935: 7); de la “esencia espiritual” del antisemitismo, del “sentimiento” o “emoción” del paganismo y de la tradición judeo-cristiana (Levinas, 1938: 4); del “sentimiento” de la vida del paganismo y del judaísmo (Levinas, 1939: 3), etc.

² La tesis de Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, fue publicada por primera vez en 1930, París: Alcan.

³ “L’oeuvre d’Edmund Husserl” fue publicada por primera vez en 1940 en *Revue philosophique de la France et de l’Etranger* (129), y reeditada en 1949 en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin

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 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.⁴ 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.⁵ Estas “formas” serían equiparables a “horizontes” de comprensión que determinan los distintos modos de experiencia. De esta forma, Levinas integraría el método sociológico durkheimiano y el fenomenológico⁶ para mostrar

⁴ En reiteradas ocasiones, Levinas destaca a cuatro de sus maestros de la Universidad de Estrasburgo: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Pradines, Carteron (2008: 387; 1991: 27; 2009: 56; 1993: 271).

⁵ Cabe recordar que, alentado por su colega Gabrielle Pfeiffer 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 (Levinas, 2009: 58-59). Entre 1928 y 1929, Levinas asistió a una serie de cursos a cargo de Husserl en la Universidad de Friburgo, 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, las cuales sirvieron de base para la redacción de las *Meditaciones metafísicas*, obra que sería publicada en francés dos años más tarde con traducción de G. Pfeiffer y Levinas (Zirión, 1988: viii).

⁶ En el ensayo que acompaña a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Miguel Abensour propone leer los análisis levinasianos como una

las “formas” 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 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”⁷ (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.

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

lectura *fenomenológica* del hitlerismo (Abensour, 2001: 33). Más adelante me referiré a la propuesta de Abensour y a los problemas que puede suscitar.

⁷ 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 aquella 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).

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 (Levinas, 1982: 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 (Levinas, 1982: 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”, y reconociendo el atractivo de la fórmula fenomenológica husserliana de una “filosofía como ciencia

rigurosa" (1982: 29, 31).⁸ 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" ni a la postulación de una "eidética de la sociedad" sino que se vincula con una perspectiva fenomenológica de cuño 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 (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* [*être rivé*]" (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 fascismo⁹ que Abensour

⁸ Con referencia al método fenomenológico, Levinas afirma en "Friburgo, Husserl y la fenomenología" de 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" (2006: 97-98). Sin embargo, hacia el final del artículo Levinas se refiere al "discípulo más original" de Husserl, Martin Heidegger (2006: 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.

⁹ 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

desea evitar (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 aquel 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 1934.¹⁰ En caso de ser consecuente con el uso del método fenomenológico heideggeriano y el uso heurístico del concepto de *Stimmung*, Levinas debería aplicarlo asimismo a 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”

“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 culmen 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 apologeticos, en la perspectiva de Nolte fue motivo de querellas entre diversos historiadores (Traverso, 2009: 33-36).

¹⁰ 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*” (2001: 86), remitiendo a la noción de *Entwurf*, lo que mantiene, no obstante, el presupuesto ontológico fundamental: la noción de *Geworfenheit*.

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 de la época 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,¹¹ 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*

¹¹ Cabe recordar que Levinas asistió al encuentro en Davos entre Cassirer y Heidegger, tomando resuelto partido por la filosofía de este último. 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 (Levinas, 2009: 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.

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” (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 1939¹² (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 Davos¹³ y un cierto reconocimiento hacia el pensamiento de Cassirer, quien en 1932 había

¹² 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).

¹³ En sus conversaciones con François Poirié, en 1986, Levinas afirma: “El juicio de valor sobre uno y sobre otro [Heidegger y Cassirer] debió cambiar con el tiempo. Y durante los años hitlerianos me revolví contra mí mismo por haber preferido a Heidegger en Davos” (Levinas, 1986: 63). Una referencia temprana de su arrepentimiento puede encontrarse en su artículo “Phénoménologie” de 1934. En dicho artículo, Levinas se refiere a la lectura heideggeriana del kantismo bajo el prisma de la ontología (1934: 418), problema que había estado en el centro de la disputa entre Cassirer y Heidegger en Davos (Aramayo, 2009: 18) como en el contrapunto entre la obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929) de Heidegger y la respuesta de Cassirer en “Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martín Heidegger” (1931). En su texto “Phénoménologie”, y en referencia a la lectura heideggeriana del kantismo, Levinas sostiene:

No se puede negar el interés de tentativas como las de Heidegger (...) Pero es inexacto (...) titular historia de la filosofía (...) empresas que, bajo pretexto de descubrir la significación profunda de una filosofía, comiencen por descuidar la significación exacta.

[On ne peut pas nier l'intérêt de tentatives comme celles de Heidegger (...) Mais il est inexact (...) d'intituler histoire de la philosophie (...) des entreprises qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie,

formulado en *Filosofía de la Ilustración* una suerte de Fenomenología de la Libertad dentro de una particular recepción ilustrada neokantiana de la fenomenología hegeliana.¹⁴

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”¹⁵ 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)

commencent par en négliger la signification exacte] (Levinas, 1934: 419).

Asimismo, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* puede interpretarse, como sostiene Abensour, como una respuesta crítica “contra” Heidegger.

¹⁴ 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).

¹⁵ “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande” fue publicado originalmente en idioma lituano en la revista *Vairas (Kaunas)* 7 (5): 271-280, bajo el título “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”.

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).¹⁶ En los textos de *Paix et droit* (1935-

¹⁶ Cabe recordar que en los años treinta, la comprensión de la “tradición judía” por parte de Levinas bajo las “perplejidades de la persecución” antisemita (Caygill, 2001: 41), estuvo signada por su participación en la *Alliance* israelita universal. En sus conversaciones con Poirié, Levinas recuerda el trabajo y preocupación de la *Alliance* por “la emancipación de los israelitas en países donde no tuvieran derechos de ciudadanía” (Levinas, 2009: 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” (Levinas, 2009: 66). En *L’inspiration religieuse de l’Alliance* (1935), el filósofo se pregunta, sin embargo, 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 de un orden espiritual que no debía desempeñar entonces ningún rol activo en la vida de las personas (Levinas, 1935a: 4). Esto último, sostiene Levinas, sería ignorar el verdadero espíritu del judaísmo (Levinas, 1935a: 4). No obstante, lejos de desestimar aquellos principios y adjudicarles la responsabilidad de la “desjudeización” de la sociedad, el filósofo reconoce la “inspiración auténticamente religiosa” (Levinas, 1935a: 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 (Levinas, 1935a: 4). En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) y *L’actualité de Maïmonïde* (1935), el filósofo reconoce la herencia compartida entre el judaísmo y los principios modernos del 89, del humanismo liberal, que penetraban en aquella época los fundamentos de la Tercera República Francesa reconociendo, al mismo tiempo, las tensiones inherentes a este “legado en común”. De este modo, el llamado a redescubrir la gravedad de la “razón de ser” judía en el contexto de la persecución antisemita no deriva en una defensa del programa de asimilación, ni al sionismo, e incluso menos en una definición racial del judaísmo (Caygill, 2002: 47).

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 judíos¹⁷ (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 antisemitismo¹⁸ 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 (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 el judaísmo” (Bojanić, 2014: 42), es decir, fijar su identidad en virtud de esta oposición “elemental”. Si bien esta interpretación de Bojanić 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

¹⁷ 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).

¹⁸ 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 (2014: 149). Este modo de categorización obstruye, en ocasiones intencionalmente, el esfuerzo de inteligibilidad de procesos inherentemente complejos, de sus contextos y actores involucrados.

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” o “representación colectiva” 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 “paganá” 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” 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”¹⁹ (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.²⁰

¹⁹ 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).

²⁰ El acercamiento entre 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” (2001a:

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”²¹ 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”;²² refiriéndose al afán de los escritores franceses del siglo

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 su participación posterior durante el régimen de Vichy. Para una visión compleja de este vínculo, véase Sternhell, 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 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’” (2014: 51).

²¹ 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 XVIII 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, 2004: 133).

²² “Les oppositions ne s’effacent pas pour autant” (Levinas, 1938: 4).

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 (2001: 11). Con relación al marxismo el filósofo francés indica que éste “marcha a contrapelo de la cultura europea” (2001: 13) y destaca su concepción “de una materia y una sociedad que ya no obedece a la varita mágica de la razón” (2001: 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 como referencia la lectura de Caygill según la cual Levinas analiza las “formas espirituales” 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 mítico-religiosas” de las tradiciones estudiadas. Por un lado, ello puede ser interpretado como un análisis de “formas” transhistóricas de experiencia.²³ 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

²³ En este sentido, pueden ser leídas como “representaciones colectivas” (siguiendo la tradición durkheimiana) o también como “formas simbólicas” (en sintonía con Cassirer).

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”.²⁴ 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 de 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” (Levinas, 2001: 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* 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 críticas, distinciones y recaudos de Levinas respecto a dichas

²⁴ 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, 2003: 58-59).

tradiciones consideradas individualmente. En el mismo sentido, la referencia a la “barbarie” que se cierne sobre Europa (Levinas, 1935: 6), puede invocar ciertamente las críticas y advertencias liberales sobre el “retorno de lo primitivo” o “retorno del mito” 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” 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.²⁵ 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 (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

²⁵ Remitiendo el concepto de universalidad al principio de autonomía Levinas se acerca, según Delhez, a la propuesta kantiana (Delhez, 2014: 70-73).

“celo misionero laico”²⁶ reduciendo la tradición religiosa, en especial el legado del judaísmo, a los principios del 89’ (2014: 74, 76).²⁷ Por otra parte, siguiendo la tesis de 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 (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 a 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 frente al ascenso del “modernismo alternativo” fascista y su “mito modernista

²⁶ 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.

²⁷ 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 cambio de perspectiva es, según este autor, el signo o expresión de una “kehrre” en el pensamiento levinasiano.

palingenésico”,²⁸ el nudo problemático de la Modernidad resulta un núcleo central de debate dentro de la atmósfera de renovación comunitaria que impregna dichas tradiciones, cuyos diagnósticos y propuestas de regeneración no pueden comprenderse cabalmente sin la particular recepción de aquel legado.

Conclusión

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 lectura alternativa a las expuestas hasta aquí, si bien recurriendo a algunos logros de las interpretaciones precedentes.

Por un lado, la advertencia del filósofo sobre el “despertar de sentimientos elementales” (Levinas, 2001: 7) por parte del hitlerismo, puede dar cuenta del particular “campo magnético”²⁹ que representó éste

²⁸ En *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Roger Griffin define esquemáticamente los rasgos peculiares del “mito palingenésico modernista” 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 última meta 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). Independientemente de los rasgos modernistas distintivos del fascismo, es posible reconocer una triple estructura del “mito palingenésico”: la experiencia de una crisis o “situación liminoide” durante el periodo de entreguerras, producto de ciertas circunstancias culturales sociales y políticas, favorece la construcción de discursos de renovación o metanarrativas palingenésicas, que exhortan a un retorno a las fuentes de legitimación comunitaria, un “retorno a sí”, que deriva en una propuesta de salvación ante la situación crítica, comprendida en algunos casos como un “nuevo comienzo”.

²⁹ 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: 53) durante el periodo de entreguerras y particularmente en la

en la Europa de entreguerras, en tanto polo de atracción y repulsión que pondría a prueba a las distintas tradiciones de Occidente. Así el análisis levinasiano sobre el hitlerismo no representaría una mera preocupación por un fenómeno aislado sino una exhortación a reflexionar sobre su “plurivocidad”, en el sentido de pensarlo en su configuración dinámica y en una trama de interlocutores.

Por otro lado, las reflexiones de Levinas invitan a comprender los fundamentos filosóficos del hitlerismo y su peculiar mito “modernista” palingenésico. No obstante, y en su carácter de “campo magnético”, éste se expone como símbolo de un desafío lanzado a las tradiciones de Occidente enfrentadas a su fuerza “elemental”, para repensar sus propios fundamentos de legitimación. En este sentido debe interpretarse la remisión por parte de Levinas a un retorno a las fuentes, intuición y decisión originarias, al “sentimiento” o “espíritu de libertad” (Levinas, 2001: 8) compartido por la tradición europea frente al hitlerismo y no, por el contrario, como la constatación de una forma *a priori*, *Stimmung* o esencia común en ellas. 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 en una “revelación ontológica” de la unidad de la civilización europea sino en un debate sobre sus fundamentos de legitimación, sobre la “fuerza de ley”³⁰ que sostiene dichas tradiciones y su posible “legado en común”.

De este modo, la convocatoria a un “retorno a sí”, “espíritu de libertad” o “razón de ser” de estas últimas, exhorta a un debate y reflexión crítica sobre el problema del poder soberano, sobre los fundamentos de la legitimidad y autoridad soberana defendida por aquellas. En el marco de la atmósfera palingenésica de la Europa de entreguerras, ello representa una discusión sobre el problema de la “violencia autorizada”, la violencia *fundadora* y *conservadora* que subyace a sus propuestas de renovación, como así también las figuras o ficciones

Francia de los años treinta. Este concepto es utilizado aquí, sin embargo, en un sentido más amplio para denotar el aspecto dinámico y contradictorio del fascismo como campo de atracción y repulsión sobre distintas corrientes del pensamiento europeo, incluso divergentes o enfrentadas al fascismo.

³⁰ En relación con el concepto de “fuerza de ley”, véase: Derrida (1997).

legítimas que determinan su particular “estética de legitimación”. En consecuencia, un estudio comparativo entre las reflexiones levinasianas sobre el peligro del hitlerismo y las críticas y temor de la época al resurgimiento del “paganismo” o del “mito”, debería analizar el entramado estético-discursivo que fundamenta la concepción del poder soberano de las tradiciones enfrentadas a aquella fuerza “elemental” atendiendo, simultáneamente, a la polivalencia y significado histórico que adquieren dichos conceptos durante el periodo de entreguerras. Ello permitiría, a su vez, determinar el sentido del propio llamado de Levinas a las tradiciones de Occidente a reflexionar sobre su posible “legado en común”; exhortación cuyo sutil ideal ecuménico³¹ no elude, sin embargo, las complejas paradojas y divergencias abiertas, al mismo tiempo, entre ellas.

Para finalizar, podría evaluarse las propias responsabilidades de Levinas en relación con su llamado a un “frente en común” entre las tradiciones de Occidente. En “Las responsabilidades de Levinas. Reflexiones sobre <Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme>”, Bojanic se pregunta por qué el famoso texto levinasiano de 1934 “ni previene la horrorosa violencia que comenzara enseguida (...) ni movilizaría intelectuales (los lectores) o amigos, ni tampoco a la juventud (ya sea tanto cristiana como judía) en la lucha contra el nazismo” (Bojanic, 2014: 40-41). Es decir, por qué las reflexiones levinasianas que anuncian el peligro del nacionalsocialismo, del “mal elemental”, no significaron “*ipso facto*, un llamado a la resistencia y la oposición, a la lucha preventiva y a la victoria” (2014: 41). Esta pregunta que apunta a las “responsabilidades” de Levinas y en un sentido más general, al que ésta parece dirigirse, a las responsabilidades de todo intelectual en un contexto histórico-político crítico, exigiría un extenso debate que escapa a los alcances del presente artículo. Sin embargo, podemos interpretar el llamado levinasiano a un “frente en común” no como la directiva o mando a conformar un “bloque” antifascista, sino como una exhortación a dichas tradiciones a una reflexión crítica y responsable, en el particular contexto de crisis europea de entreguerras, respecto a los fundamentos

³¹ Caygill se refiere a un posicionamiento ecuménico por parte de Levinas en los años treinta, abandonado luego de la Segunda Guerra Mundial (Caygill, 2002: 51). Sin embargo, ya antes de la guerra Levinas advierte sobre las tensiones y divergencias entre las tradiciones convocadas a luchar contra la “filosofía elemental” del hitlerismo.

que sostienen su defensa de la “libertad” o, en el mismo sentido, sus propuestas de liberación. Retorno no reactivo de un pensamiento que se complacería en su soberanía inocente y que se hallaría (pre)dispuesto orgánicamente al proceso de sanación o salvación frente a la amenaza sino, por el contrario, cuestionamiento del propio espacio soberano a través de una toma de conciencia de sus fundamentos de legitimación.

Ello no pretende evitar, sin embargo, un examen de las virtudes y limitaciones de los análisis levinasianos en el periodo de entreguerras, en el marco de su llamado a las tradiciones de Occidente a enfrentarse a la “filosofía elemental” del nazismo. En este sentido, es posible evaluar la propia eficacia de su convocatoria mediante un estudio más amplio de los alcances reales y la posible recepción de su exhortación a un “frente en común”. Tarea que estimula a una investigación contextualizada de su pensamiento, a partir de un entrecruzamiento con las reflexiones de otros pensadores, situado en las complejas coordenadas histórico-políticas de la Europa de entreguerras y atendiendo a los cambios o a los significados equívocos de los propios análisis de Levinas. Perspectiva que permitiría ampliar y complejizar el campo de investigación de los estudios levinasianos.

Bibliografía

- Abensour, M. (2001). El Mal elemental. En Levinas, E. (2001 [1934]). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Horrac (trad.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Aramayo, R. (2009). La Neo-Ilustración preconizada por Cassirer en Davos y a favor de Weimar. En *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Bergès, M. (1997). *Vichy contre Mounier. Les non-conformistes face aux années 40*. Paris: Económica.
- Bojanic, P. (2014). Las responsabilidades de Levinas. Reflexiones sobre ‘Quelques éflexions sur la philosophie de l’hitlérisme’. En Dreizik, P. (ed.) *Levinas y lo político*. Takahira, A. (trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Brumlik, M. (2014). Una lectura de Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. En Dreizik, P. (ed.) *Levinas y lo político*. Osswald, A. (trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Burrin, P. (1984). La France dans le champ magnétique des fascismes. En *Le Débat*, (32), 52-72.

- Caygill, H. (2002). *Levinas and the political*. Londres: Routledge.
- Critchley, S. (2004). A Disparate Inventory. En *The Cambridge Companion to Levinas*. S. Critchley y R. Bernasconi (eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Delhez, M. (2002). La 'Kehre' levinaseana. En Dreizik, P. (ed.) *Levinas y lo político*. Takahira, A. y P. Dreizik (trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Barberá, A. y P. Peñalver Gómez (trad.) Madrid: Tecnos.
- Dreizik, P. (2014). La posibilidad del liberalismo en Levinas. <Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme> entre dos lecturas de Husserl. En Dreizik, P. (ed.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid: Akal.
- Hansel, J. (2006). Paganisme et <philosophie de l'hitlérisme>. En *Cités* 25 (1), 25-39.
- Kleinberg, E. (2005). *Generation Existential: Hiedegger's Philosophy in France 1927-1961*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Levinas, E. (2009 [1986]). Conversaciones. En Levinas, E.; Poirié, F. *Ensayo y conversaciones*. Lancho, M. (trad.) Madrid: Arena Libros.
- ____ (2008 [1968]). Signatura. En Levinas, E. *Difícil libertad*. Mauer, M. (trad.) Buenos Aires: Lilmod.
- ____ (2006 [1933]). La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande. En Levinas, E. *Une philosophie de l'évasion*. Edel-Matuolis, L. (trad.) *Cités* 25 (1), 126-137.
- ____ (2006 [1931]). Friburgo, Husserl y la fenomenología. En *Los imprevistos de la historia*. Checchi, T. (trad.) Salamanca: Sígueme.
- ____ (2005 [1940]). La obra de Edmund Husserl. En *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Vázquez, M. E. (trad.) Madrid: Síntesis.
- ____ (2004 [1930]). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Checchi, T. (trad.) Salamanca: Sígueme.
- ____ (2001a [1990]). Postscriptum. En Levinas, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Ibarlucía, R. y B. Horrac. (trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2001 [1934]). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Ibarlucía, R. (trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2000 [1935]). *De la evasión*. Herrera, I. (trad.) Madrid: Arena Libros.

- ____ (1993 [1988]). *El Otro, la Utopía y la Justicia*. En *Levinas, E. Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pardo, J. L. (trad.) Valencia: Pretextos.
- ____ (1991 [1982]). *Ética e infinito*. Ayuso Díez, J. M. (trad.) Madrid: Visor.
- ____ (1990 [1934]). Reflections on the Philosophy of Hitlerism. Hand, S. (trad.) *Critical Inquiry* 17 (1), 62-71.
- ____ (1939). À propos de la mort du pape Pie XI. En *Paix et Droit* (3), 3.
- ____ (1938). L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain. En *Paix et Droit* (5), 3-4.
- ____ (1935). L'actualité de Maïmonïde. En *Paix et Droit* (4), 6-7.
- ____ (1935a). L'inspiration religieuse de l'Alliance. En *Paix et Droit* (8), 4.
- ____ (1934). Phénoménologie. En *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* (118), 414-420.
- Livchits, D. (2014). ¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas. En Dreizik, P. (ed.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Moyn, S. (2005). *Origins of the other: Emmanuel Levinas between revelation and ethics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Palti, J. (2001). Modernidad. Hans Blumenberg (1920-1996): sobre la historia, la modernidad y los límites de la razón. En *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*. Buenos Aires: Alianza.
- Rossi, L. A. (2004). La nación entre la secularización, la historia y la teoría del mito. En *Daimon Revista de Filosofía* (31), 131-145.
- Steigmann-Gall, R. (2007). *El Reich sagrado. Concepciones Nazis sobre el cristianismo 1919-1945*. Vázquez Ramil, R. (trad.) Madrid: Akal.
- Sternhell, Z. (1999). El Affaire Dreyfus, prototipo del enfrentamiento de dos culturas políticas antagonistas (fin del siglo XIX-Vichy). En *Historia y política* (1), 163-179.
- ____ (1987). *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*. Bruselas: Éditions Complexe.
- Traverso, E. (2014). *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. Muñoz, G. (trad.) Buenos Aires: FCE.
- ____ (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. Petrecca, M. A. (trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- ____ (2003). Los intelectuales y el antifascismo. Por una historización crítica. En *Acta poética* 24 (2), 51- 72.
- Zirión, A. (1988). Presentación. En Husserl, E. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: IIF.