



Afinidades electivas entre la mitología nazi y la ontología heideggeriana, según el joven Levinas

Pablo Facundo Ríos Flores¹

Recibido: 4 de abril de 2017 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

Resumen. Desde su inicial estadia en Friburgo entre 1928 y 1929 hasta sus primeros escritos de la década de los años treinta, Emmanuel Levinas expresó su entusiasta adhesión a la nueva orientación fenomenológica alemana, en particular a la filosofía existencial de Martin Heidegger. Sin embargo, tras la toma del poder del nazismo en 1933 y la adhesión del maestro de Friburgo al nuevo régimen, el filósofo francés llevó a cabo una revisión crítica de los fundamentos de la “hermenéutica de la facticidad” como de su posible afinidad electiva con la “filosofía del hitlerismo”. El presente artículo tiene como objetivo analizar las reflexiones levinasianas sobre aquel trasfondo compartido entre la ontología heideggeriana y el nazismo, a partir de tres mitos presentes en la convocatoria palingenésica nacionalsocialista: la apelación a la “comunidad de la guerra”, a la “comunidad del trabajo” y a la “comunidad de la sangre”.

Palabras clave: Levinas; nazismo; mitología; ontología; Heidegger; comunidad de guerra; trabajo y sangre.

[en] Elective affinities between the Nazi mythology and the Heideggerian ontology, according to the young Levinas

Abstract. From his initial stay in Freiburg between 1928 and 1929 until his early writings of the 1930s, Emmanuel Levinas expressed his enthusiastic adherence to the new German phenomenological orientation, in particular to existential philosophy of Martin Heidegger. However, after the seizure of Nazi power in 1933 and the support of the Freiburg master to the new regime, the French philosopher makes a critical review of the basis of “hermeneutics of facticity” as of its possible elective affinity with the “philosophy of Hitlerism”. This article aims to analyze the Levinasian reflections about the shared background between Heideggerian ontology and Nazism, based on three myths present in the National Socialist palingenetic call: the appeal to the “community of war”, the “community of the work” and the “community of blood”.

Keywords: Levinas; Nazism; mythology; ontology; Heidegger; community of war; of work and blood.

Sumario. 1. Introducción; 2. Comunidad de la guerra; 3. Comunidad del trabajo; 4. Comunidad de la sangre; 5. Conclusiones.

Cómo citar: Ríos Flores, P.F. (2018) “Afinidades electivas entre la mitología nazi y la ontología heideggeriana, según el joven Levinas”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 327-347.

¹ Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”- Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires-Conicet
pablofacundorios@gmail.com

1. Introducción

En sus primeros artículos de la década del treinta, Levinas expresa su entusiasta adhesión a la nueva orientación fenomenológica, en particular a la filosofía existencial de Martin Heidegger. Desde su participación en los cursos dictados por Husserl en Friburgo entre 1928 y 1929, pasando por su tesis de doctorado en 1930, la atracción de Levinas por la nueva “patética del pensamiento”² heideggeriano y su convocatoria a un abandono de las *construcciones abstractas* en un *retorno a las cosas mismas*, a la *facticidad* de la existencia, cautiva paulatinamente el alma del joven filósofo³. En “Martin Heidegger y la ontología” (1932) y en sus primeras reseñas de esos años, actúa aún como discípulo e intérprete de la hermenéutica de la facticidad difundiendo sus principios y conceptos fundamentales. Empero, la adhesión del maestro de Friburgo al nuevo régimen nacionalsocialista conducirá a Levinas a una revisión crítica de la ontología fundamental, así como al intento de comprender la insospechada afinidad electiva entre el pensador alemán y el movimiento nacionalsocialista. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) Levinas aplica una singular estrategia especular⁴ de lectura: haciendo uso del aparato conceptual fenomenológico y particularmente de los conceptos fundamentales de la analítica existencial para la caracterización de la “filosofía del hitlerismo”, el filósofo francés deja resonar los acordes insospechados entre la nueva comprensión de la existencia del *ontologismo*⁵ heideggeriano y los sentimientos *elementales* promovidos por el nacionalsocialismo. Levinas hace funcionar entonces la fecundidad heurística de la fenomenología 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’”⁶. La escena shakespeariana que Levinas ofrecía, semejante a la de Hamlet frente a su tío Claudio, denunciaba en un gesto especular los compromisos filosófico-políticos asumidos por el pensador alemán⁷.

Levinas analiza entonces los fundamentos ontológicos del ideal de *autonomía* nacionalsocialista y su proceso de *regeneración* comunitaria: el llamado a las propias fuentes como un acto auto-poietico de *retorno a sí* que implica, al mismo tiempo,

² Levinas, E.; Poirié, F.: *Ensayos y conversaciones*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 63.

³ Levinas, E.: “Friburgo, Husserl y la fenomenología”, *Los imprevistos de la historia*, trad. T. Checchi, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, p. 98.

⁴ *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* se convierte en un *espejo* mediante el cual Levinas invita a Heidegger a ver reflejado sobre el rostro de su filosofía, la noción de espiritualidad con la que los partidos políticos extremistas de Alemania, y en particular el nazismo, estaban fascinados [Levinas, E.: “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”, J. Rosales (comp.), *Lithuania Philosophica. De Kant a Levinas*, trad. J. Rosales, Valencia, La Torre del Virrey, 2012, p. 58.]

⁵ Hansel recuerda que Levinas recurre en 1932 al término “ontologismo” para referirse a la doctrina heideggeriana expuesta en *El ser y el tiempo*, esto es, a la *ontología* del pensador alemán, su renovación del problema del ser y las principales tesis de su obra de 1927 [Cf. Hansel, J.: “El ‘ser es’ y el ‘hay’: autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas”, en Pablo Dreizik (comp.), *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 166.]

⁶ Abensour, M.: “El mal elemental” (Introducción), en Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 39.

⁷ Así como en la *representación* dramática sobre el asesinato de un rey, Hamlet busca la identificación inculpatoria de Claudio por la muerte de su padre, en la *representación* de la “filosofía del hitlerismo” con el uso de categorías de raigambre heideggeriana, Levinas pretende colocar un espejo en el que Heidegger pueda ver reflejado los compromisos y responsabilidades asumidos por su filosofía.

una participación, adhesión o fijación a sí (*rivé a soi*), esto es, un movimiento de *trascendencia participativa* en aquello que *se es* propiamente: “Ser verdaderamente uno mismo (...) es (...) tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable (...) es, sobre todo, aceptar este encadenamiento”⁸. El filósofo deja resonar entonces los acordes insospechados entre el nuevo ideal de autonomía del nacionalsocialismo y los nuevos conceptos de la hermenéutica existencial: aquellos de *Geworfenheit* (“derelección”), que traduce en 1932 significativamente como *être rivé* (“estar fijado a”)⁹, y de *Entwurf* (“proyecto”), fundamentos de la espontaneidad de la comprensión del *Dasein* como movimiento de auto-constitución existencial de *ser-se* o autoafirmación, como así también la oposición fundamental “entre el *Eigentlichkeit*, la ‘autenticidad’, y la *Uneigentlichkeit*, la ‘inautenticidad’, ‘modos cardinales del ser-ahí’”¹⁰ que definen el fenómeno original de la “conciencia moral” (*Gewissen*) del *Dasein*¹¹.

Empero, el objetivo del presente trabajo no será el de analizar las reflexiones levinasianas concernientes a este nuevo ideal de autonomía y su convocatoria a una *trascendencia participativa*. Presuponiendo esta comprensión ontológica de la espiritualidad subyacente a la “filosofía del hitlerismo” y a la hermenéutica de la facticidad, se intentará reflexionar sobre otro aspecto de su afinidad electiva. En sus escritos de los años treinta, Levinas deja entrever tres mitos fundamentales de la metanarrativa palingenésica nacionalsocialista¹² que parecen encarnarse en la nueva comprensión de la existencia de la ontología fundamental: los mitos de la “comunidad de la guerra”, la “comunidad del trabajo” y la “comunidad de la sangre”. Si en “Martin Heidegger y la ontología” el filósofo francés resume las principales tesis de la analítica existencial, entre ellas la definición ontológica del *Dasein* como ex-sistencia y “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), la “facticidad” (*Faktizität*) del *Dasein* o el hecho de “ser arrojado” en general, la estructura intencional como “cuidado” (*Sorge*), la trascendencia del *Dasein* en el “mundo entorno” (en el “ser a la mano” del “útil”) y en el mundo “junto a otros” (en el “ser con”), la identificación entre la estructura del cuidado, la comprensión y la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), entre otras,¹³ tras la adhesión de Heidegger al nazismo en 1933, Levinas hará resonar las armonías insospechadas entre dichos conceptos y aquellos tres mitos pertenecientes al discurso salvífico nacionalsocialista. En los próximos apartados se desplegarán estos tres ejes de análisis a partir de las reflexiones levinasianas de los años treinta y de su particular estrategia especular o representación shakesperiana.

⁸ Levinas, E.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, o.c., p. 17.

⁹ En la edición original a “Martin Heidegger y la ontología”, publicada en 1932 en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Levinas traduce la noción de *Geworfenheit* con el término “*rivé*”, esto es, el “estar fijado a”. La analítica existencial en su comprensión de la estructura ontológica del existente humano revela “el hecho de que el *Dasein* está [fijado] a sus posibilidades” (“le fait que le *Dasein* est *rivé* à ses possibilités”) [Levinas, E.: “Martin Heidegger et l'ontologie”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1-2, 1932, pp. 395-431. Disponible en web: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k17252n/f395.item.langFR.zoom>, p. 417; énfasis del autor.] La noción de “*être rivé*” ha sido traducida como *estar atado*, *clavado*, *remachado* o *engarzado*. En ellas se intenta recuperar el drama de este *encadenamiento* originario al ser.

¹⁰ Bourdieu, P.: *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. C. de La Mezza, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 81.

¹¹ Cf. Levinas, E.: “Martin Heidegger y la ontología”, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. M. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, p. 116.

¹² Sobre el “mito palingenésico” o “mito de renovación” del nacionalsocialismo, véase: Griffin, Roger, 2010, *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, trad. J. B. Castiñeyra, Madrid, Akal.

¹³ Cf. Levinas, E.: “Martin Heidegger y la ontología”, pp. 103, 105, 108, 112-113.

2. Comunidad de la guerra

La experiencia de la Primera Guerra Mundial con la aceleración del proceso de movilización de las masas y el chovinismo desatado por el enfrentamiento bélico¹⁴ supuso un impacto profundo en la conciencia europea y sus consecuencias fueron decisivas para el ascenso de los fascismos en el periodo de entreguerras. El enfrentamiento bélico había sido resignificado como un conflicto que trascendía toda dimensión material y económica enfrentando dos visiones del mundo en una suerte de guerra de religión y de fe¹⁵. Éste se transformaba así en el lugar simbólico donde había nacido una *nueva comunidad* que representaba el ocaso de las “ideas del 89” defendidas por el liberalismo, la democracia y el socialismo¹⁶.

Contra los valores de la *Gesellschaft* o *Zivilisation* moderna mecánica y sin alma encarnados por la sociedad liberal o por el marxismo, se levantan los auténticos valores de la *Gemeinschaft* develados por la guerra, las “ideas del 14” de *pathos* y destino, riesgo y coraje, sacrificio, unidad, antimaterialismo, espiritualidad, etc.¹⁷, una auténtica “ideología de la guerra”¹⁸. Nace así la idea de una “comunidad del frente” o “comunidad guerrera”¹⁹, “comunidad de combate” o “generación del fuego”²⁰. La “comunidad de la camaradería”²¹ en la que el fascismo encuentra una fuente de inspiración para su cruzada antimoderna y su “convocatoria guerrera para la regeneración nacional”²², para su culto a la patria. En el presente apartado se intentará analizar el modo en que esta ideología podría haber penetrado los análisis heideggerianos de *El ser y el tiempo*, y en qué sentido los textos de Levinas de los años treinta ayudarían a comprender la manifestación de tal penetración en la concepción del existente del filósofo alemán.

Tal como ha sido analizado por intérpretes y especialistas, las descripciones de Heidegger sobre la sociedad inauténtica del “uno” dejan traslucir la dicotomía entre *sociedad* y *comunidad* descrita por Ferdinand Tönnies, que fue común en el pensamiento conservador alemán desde principios del siglo XX, aunque en un sentido valorativo antes que descriptivo²³, y sobre todo *ontológico*. El término “sociedad” aglutina un amplio arco ideológico que señala a todas aquellas formas de sociedad ajenas a una concepción orgánica de lo social, esto es, a una verdadera “comunidad”²⁴. En los movimientos nacionalistas alemanes, la “sociedad” queda

¹⁴ Cf. Traverso, E.: “Interpretar al fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile”, *Ayer*, 60 (4), 2005, p. 235.

¹⁵ Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, trad. A. Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ Cf. Traverso, E.: *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. M. Á. Petrecca, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, pp. 162, 215; Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, pp. 30-34.

¹⁸ Losurdo retoma el término *Kriegsideologie* (“ideología de la guerra”) de Thomas Mann, quien lo utiliza críticamente contra la idea “romántico-popular” o *völkisch* del nacionalismo alemán, en *Kultur und Sozialismus* de 1928 (Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, pp. 11, 35.)

¹⁹ *Ibid.*, pp. 29, 180.

²⁰ Traverso, E.: *A sangre y fuego...*, pp. 102, 215.

²¹ Cf. Gentile, E.: *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007, p. 39.

²² Traverso, E.: *A sangre y fuego...*, p. 216.

²³ Cf. Rossi, L. A.: “La autoafirmación de la nación alemana: el *Discurso Rectoral* de Martin Heidegger como respuesta a *El trabajador*, de Ernst Jünger”, *RIFP*, 23, 2004, p. 153.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 154.

identificada con la *Gesellschaft* y la *Zivilisation*, las cuales determinan una compleja trama identificatoria: la razón, el intelecto, el internacionalismo, el materialismo, las finanzas, etc.²⁵. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas describe la nueva atmósfera del nacionalismo alemán de entreguerras y su crítica a la *Gesellschaft*:

Toda asimilación *racional* o comunión mística entre espíritus debe ser considerada sospechosa²⁶. “La civilización es invadida por todo lo que no es auténtico, por lo sucedáneo puesto al servicio de los intereses y de la moda”²⁷.

Los análisis de Heidegger sobre la sociedad del “uno” y el modo impropio del “procurar por” sustitutivo- dominador expuestos en *El ser y el tiempo* adquieren en el contexto de la República de Weimar, no obstante, un interlocutor privilegiado: el liberalismo republicano. La mención de Levinas a la condena del hitlerismo respecto de toda “asimilación racional o comunión mística de espíritus”²⁸ se pone de manifiesto en los análisis heideggerianos y su crítica al *comercium* de las substancias y de los sujetos (*subjectum*), de la monadología pluralista²⁹, que en pensadores como Ernst Cassirer se traduce por el contrario en una defensa del ideal republicano³⁰. Este ideal queda pronto asociado por Heidegger a la moderna sociedad de la *Zivilisation*, al cosmopolitismo pacifista, al predominio de la comodidad satisfecha en una ausencia de peligros propia del hombre mediocre y filisteo “que pretende evadirse de la ‘zona peligrosa de la existencia’”³¹. Heidegger convoca entonces a una radicalización del planteamiento monadológico sobre la base del *Mit-einander* (“uno con otro”- “unos con otros”) que hace posible la *comunidad*³².

En *Algunas reflexiones...* de 1934, Levinas analiza la “filosofía del hitlerismo” a partir de un conjunto de conceptos mediante los cuales un año antes, en “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”, y meses más tarde, en *De la evasión*, define el modo de comprensión de la espiritualidad de la filosofía existencial de Heidegger. Basta enlazar las reflexiones de estas tres obras para descubrir el entramado argumental levinasiano sobre la nueva concepción comunitaria del hitlerismo, y sus ecos en la hermenéutica de la facticidad:

“¿Acaso la razón no es el olvido de los abismos creados por la angustia?”³³. Pero “la verdad elemental de que *hay ser*- ser que vale y pesa- se revela con una profundidad que da la medida (...) de su seriedad. (...) lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo,

²⁵ Cf. Herf, J.: *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, trad. Eduardo Suárez, México, FCE, 1990, p. 48.

²⁶ Cf. Levinas, E., *Algunas reflexiones...*, p. 19.

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁹ Cf. Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1999, p. 155.

³⁰ Cabe recordar la disputa en Davos de 1929 entre Heidegger y Cassirer, la cual representó un enfrentamiento entre “dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas” (Aramayo, R.: “Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos”, *Devenires X*, 19, 2009, p. 153.) Para un estudio del contexto y aspectos centrales de este debate, véase: Gordon, P. E.: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Massachusetts-London, Harvard university Press, 2012.

³¹ Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, p. 58.

³² Cf. Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, p. 157.

³³ Levinas, E.: “El concepto de espiritualidad...”, p. 56.

el de la inamovilidad misma de nuestra presencia”³⁴. Experiencia del “ser del yo que la guerra y la posguerra nos han permitido conocer”³⁵.

“El hombre ya no se encuentra ante un mundo de ideas en el que, mediante una decisión soberana de la razón libre, puede elegir su verdad para sí”³⁶, “no puede jugar con la idea porque, salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ésta conserva su seriedad”³⁷. “La verdad no es [entonces] una contemplación objetiva de ideas eternas, sino el horrendo grito de una existencia que lucha por ella misma”³⁸. “El hombre es ese ‘yo’ concreto, preocupado por su destino, angustiado ante la muerte: la mira a los ojos o huye de ella”³⁹. “Es bajo el peso de toda su existencia- que comporta datos sobre los cuales ya no tenemos que volver- que el hombre dirá su sí o su no”⁴⁰. “Es inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de la espiritualidad”⁴¹.

A partir del uso de una terminología explícitamente heideggeriana para analizar la filosofía nacionalsocialista, Levinas deja entrever la afinidad electiva del pensador alemán con la apelación a la “comunidad guerrera” por parte del nazismo, en el que la angustia y la lucha se vuelven reveladores ontológicos de una decisión irremisible. Frente a la *Zivilisation* moderna como símbolo de una *alienación* socio-existencial⁴², la angustia como temple de ánimo fundamental devuelve al hombre, según Heidegger, a sus posibilidades propias. Aquella posibilidad más propia del *Dasein* en tanto *ser finito* se muestra, para él, en la “angustia ante la muerte”. En *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, Losurdo analiza el modo en que la crítica heideggeriana a la *Zivilisation* moderna y su remisión a la angustia y el “ser para la muerte” se asienta sobre algunos tópicos propios de la *Kriegsideologie* o “ideología de la guerra”.

El pensador italiano recuerda cómo la Gran Guerra había despertado una fiebre chovinista que otorgaba a la guerra un sentido místico de participación espiritual. La guerra era “vista como fusión de los individuos en el todo de la comunidad o del ‘pueblo’”⁴³, superando las divisiones entre clases y grupos sociales⁴⁴, que exigía al mismo tiempo el sacrificio y la movilización general. Este *pathos* de la guerra elevaba la muerte y el sacrificio voluntario a una dimensión que trascendía el plano individual en pos de la vida entera de la nación⁴⁵. Distintos movimientos nacionalistas de derecha en Alemania se hicieron eco de las “ideas de 1914” para repudiar la denominada *Gesellschaft* identificada con la banal búsqueda de seguridad y de tranquilidad propia del mundo burgués⁴⁶. Para ello se recurrió a la retórica de la vida

³⁴ Levinas, E.: *De la evasión*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 79.

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ Levinas, E., *Algunas reflexiones...*, p. 19.

³⁷ Levinas, E.: *De la evasión*, p. 79.

³⁸ Levinas, E.: “El concepto de espiritualidad...”, p. 59.

³⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁰ Levinas, E., *Algunas reflexiones...*, p. 19.

⁴¹ Levinas, E.: “El concepto de espiritualidad...”, p. 58.

⁴² En *La ontología política de Martin Heidegger*, Bourdieu sostiene: “la ‘alienación’ (*Entfremdung*), reducida al sentido *völkisch* de ‘desarraigo’, se encuentra constituida en ‘estructura ontológica-existencial’ del *Dasein*, es decir, en deficiencia ontológica” (Bourdieu, P.: *La ontología política de Martin Heidegger*, p. 73).

⁴³ Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, p. 15.

⁴⁴ Cf. Rossi, L. A.: “La autoafirmación de la nación alemana...”, p. 159.

⁴⁵ Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, pp. 8, 10.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 30.

peligrosa, en una pedagogía de la guerra, del sacrificio y de la muerte. Esta retórica estaba acompañada por una apelación al destino de la *comunidad*, en contraposición con la lógica del cálculo, la racionalidad mecánica y el desapego despreocupado de la “sociedad” liberal. Los ecos románticos del culto de la fuerza, del heroísmo noble del montar a caballo y guerrear alegremente, de la moral de los señores, con los que Levinas describe en sus textos de *Paix et droit* la atmósfera propia del *paganismo* moderno⁴⁷, devienen tras los acontecimientos de 1914 en el culto al soldado heroico, la “comunidad de la muerte”, el bautismo noble de la guerra, de la *Kultur*⁴⁸.

El análisis de Heidegger del “ser para la muerte” y de la angustia originaria como temeridad participa, según Losurdo, de esta atmósfera de las “ideas de 1914”. La perspectiva heideggeriana brinda una interpretación militante y marcial de la angustia, en la que resuenan los principales tópicos de la “ideología de la guerra”: comunidad, muerte, peligro, destino⁴⁹. Sin embargo, el punto central de la estrategia heideggeriana consiste en la transmutación (o transubstanciación) de esta pedagogía de la angustia y de la muerte en estructura ontológico-existencial del *Dasein*, que marca al existente humano las posibilidades abiertas ante él, no ya como opciones dadas a una “razón que elige guardando eternamente las distancias”⁵⁰ sino “como poderes inquietos que bullen en él”⁵¹. Heidegger logra incorporar el mito de la “comunidad de la muerte” como parte constitutiva del existente en tanto existente. Si en el §26 de *El ser y el tiempo* el pensador alemán contrapone al modo impropio del “procurar por” sustitutivo-dominador aquel modo positivo del “procurar por” anticipativo-liberador y, más adelante, el “gestarse-con” histórico de un pueblo (§74), la “angustia ante la muerte” sirve como término articulador *elemental* de la metanarrativa palingenésica heideggeriana y su determinación de la *comunidad auténtica*, al transformar la pugna entre los “ideales del 89” de la *sociedad* moderna occidental y las “ideas del 14” subyacentes a la “comunidad de la muerte”, en dos modalidades del ser, las de la propiedad y la impropietad. El *Dasein*, en tanto ser finito y ser relativamente a la muerte, ya no puede contemplar la verdad de su existencia como un espectáculo extraño sino que participa en un *drama* en el que debe aceptar o rehusar su *destino* más propio.

En *De la evasión* (1935) Levinas advierte este anudamiento entre la finitud inherente del *Dasein* y la apertura al sí mismo propio del “ser para la muerte”, que constituye el *estigma* del existente y el cumplimiento de un *destino*⁵². El hombre “fijado” (*Geworfenheit*) a su propia finitud, en su “propensión hacia el porvenir y el ‘al-encuentro-de-sí’”⁵³ (*Entwurf*), está encomendado a un recorrido. La “nostalgia de la muerte”⁵⁴ (“angustia ante la muerte”) le hace patente su destino, aquel ante el cual sólo puede decir su sí o su no. En el marco de su búsqueda de una trascendencia capaz de escapar del *ontologismo* y la filosofía del ser, Levinas apunta críticamente en *De la evasión* contra este entramado ontológico-político del “ser para la muerte”, al afirmar que la necesidad de evasión no es “en absoluto nostalgia de la muerte, porque

⁴⁷ Cf. Levinas, E.: “Á propos de la mort du Pape Pie XI”, *Paix et Droit*, 3, 1939, p. 3.

⁴⁸ Cf. Herf, J.: *El modernismo reaccionario...*, p. 46.

⁴⁹ Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, pp. 41,73.

⁵⁰ Levinas, E., *Algunas reflexiones...*, p. 12.

⁵¹ *Ibid.*, p. 12.

⁵² Cf. Levinas, E.: *De la evasión*, p. 82.

⁵³ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

la muerte no es una salida, así tampoco una solución”⁵⁵. El llamado del *Dasein* a asir su propia existencia en el “ser para la muerte”, en tanto superación del “estado de caído” propio de la cotidianidad, conduce a un nuevo *encadenamiento* del existente al ser y, en este sentido, al triunfo de su brutal afirmación⁵⁶. “La conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide”⁵⁷ en el proceso de comprensión auténtica de sí, le revela su carácter inherentemente *movilizable*.

Las connotaciones marciales de la “angustia ante la muerte”, en las que se percibe la incorporación o *elementalización* heideggeriana del mito de la “comunidad de la guerra” y la visión agonial de la vida propia de la “ideología de la guerra” y las “ideas del 14” en la estructura ontológica del *Dasein*, se desplaza años más tarde hacia las reflexiones sobre el temple fundamental de la “lucha” en el *Discurso del rectorado*. Allí se reproduce la crítica a la búsqueda de seguridad propia de la *Zivilisation* moderna y su ideal de fraternización universal en el “rechazo al mundo cultural y social de la burguesía liberal, que Heidegger ya había expresado en su descripción del ‘uno’ en *Ser y Tiempo*”⁵⁸. Empero, en el marco del ascenso del nazismo al poder, la *Stimmung* fundamental de la “lucha” sirve como hilo conductor del proceso de resolución comunitaria frente a la *alienación* existencial, a partir de la autoafirmación histórico-ontológica de la Universidad alemana y del *Dasein* en el suelo fundante de la *comunidad* nacionalsocialista. La retórica del peligro se conjuga entonces con la necesidad de una “configuración social organizada de una forma cuasi-militar”⁵⁹, en la copertenencia del *Dasein* a las necesidades del Estado bajo las figuras del *dominio* y del *servicio*; la exhortación a enfrentarse al *destino* propio se cumple en la *misión* histórica del pueblo alemán⁶⁰. En sus artículos de los años treinta, Levinas analiza tempranamente los principales tópicos de la “ideología de la guerra” y las “ideas del 14” heredados por el nacionalsocialismo, revelando a partir de una estrategia especular su penetración en la nueva ontología heideggeriana y su convocatoria a los abismos de la angustia, la lucha y la muerte en nombre del *Volk*.

3. Comunidad del trabajo

Estudiosos contemporáneos del fascismo europeo de entreguerras sostienen un punto central respecto de la crítica fascista de la *alienación social* del mundo “moderno”: la revolución fascista podía proponer un cambio y renovación cultural, moral, psicológica y política, un cambio de la civilización, pero no por ello oponerse a los fundamentos principales del orden capitalista⁶¹. Ello explica por qué a pesar de destruir el Estado de derecho, el parlamentarismo y la democracia liberal, el fascismo nunca intentó alterar la estructura económica de la sociedad, ni tampoco modificar radicalmente las formas de propiedad, integrando asimismo en su sistema de poder no sólo a las antiguas élites administrativas y militares sino también económicas⁶².

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 77.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁸ Rossi, L. A.: “La autoafirmación de la nación alemana...”, p. 142.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 142.

⁶¹ Cf. Traverso, E.: “Interpretar al fascismo...”, p. 238; Cf. Gentile, E.: *El culto del Littorio...*, pp. 45-46.

⁶² Cf. Traverso, E.: “Interpretar al fascismo...”, p. 249.

Incluso en su oposición radical a la revolución comunista, el fascismo puede ser considerado como una “revolución de derechas”⁶³ o una “revolución contra la revolución”⁶⁴. Bajo esta perspectiva y ateniéndose al objetivo principal del presente artículo, cabe preguntarse: ¿en qué sentido la propia filosofía de Heidegger podía llevar a cabo, en un modo análogo, una crítica de la *alienación social* moderna sin poner en cuestión, sin embargo, los fundamentos principales del orden capitalista? En sus artículos de los años treinta, como en sus obras posteriores, Levinas sugerirá una posible explicación de esta afinidad electiva entre el diagnóstico y la resolución de la hermenéutica de la facticidad al problema de la *alienación social*, y aquella que caracteriza la nueva “filosofía del hitlerismo”.

La crítica heideggeriana a la *alienación* existencial del *Dasein* señala las formas impropias del mundo económico-social. En *El ser y el tiempo* apunta contra la cotidianeidad regida por el “uno” en el trabajo y las consecuencias en la comprensión impropia de sí del existente. La sociedad caída del “uno” se caracteriza, según la analítica existencial, por el distanciamiento, el aplanamiento o vulgarización, el término medio, la cuantificación, la desconfianza, que mantiene a los hombres en los modos deficientes del “procurar por”, el “uno sin otro”, el “pasar de lado junto al otro”, el “no importarle nada uno al otro”, el “mero ocuparse de la misma cosa”, el “ser reservado”, la “simulación”, la “hipocresía” (§26 y §27)⁶⁵. Las notas distintivas de la cotidianeidad caída del mundo del trabajo señalan entonces la fragmentación social, la indistinción de niveles, la racionalidad numérica, la indiferencia y mutua tensión, la ausencia de una auténtica finalidad. La caracterización heideggeriana traza así los lineamientos de la crítica a la *Gesellschaft* en tanto expresión del mundo moderno de la técnica y el pensamiento calculador⁶⁶, del atomismo social y de la ausencia de *comunidad*⁶⁷.

Esta condena de Heidegger a la *alienación* existencial propia del mundo del trabajo se conjuga con su denuncia a la *Zivilisation* moderna del liberalismo burgués, en tanto expresión o rostro de la *facticidad* social caída. En este marco, resulta preciso destacar un aspecto fundamental: la crítica del pensador alemán a la moderna organización del trabajo está lejos de un cuestionamiento de la *alienación* social sobre los fundamentos materiales de dicha organización y la apelación a una idea *marxista* de comunidad. Los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” ponen de relieve nuevamente su agudeza crítica sobre la ontología fundamental:

Para el hitlerismo, separar al espíritu de las formas *concretas* con las que “se halla comprometido es traicionar la originalidad del sentimiento del que conviene partir”⁶⁸. Si el marxismo se opone al liberalismo idealista a partir de su intuición fundamental que “consiste en percibir el espíritu en una relación inevitable con una situación determinada,

⁶³ No consistió en una revolución socioeconómica sino más bien en una “revolución espiritual” antiliberal, antimarxista, y comunitaria basada en los valores de la *Gemeinschaft* (Cf. Traverso, E.: *A sangre y fuego...*, p. 227; Cf. Paxton, R.: *Anatomía del fascismo*, trad. J. M. Álvarez Flórez, Barcelona, Península, 2005, p. 166.)

⁶⁴ Traverso, E.: “Interpretar al fascismo...”, pp. 247-248; *A sangre y fuego...*, p. 227; Paxton, R.: *Anatomía del fascismo*, p. 166.

⁶⁵ Cf. Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, FCE, 2012, pp. 138-140, 142, 147.

⁶⁶ Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, p. 192.

⁶⁷ No se aborda aquí la relación conflictiva entre la denuncia del mundo de la técnica por parte de los defensores de la *Gemeinschaft*, y las exigencias contradictorias que impone el régimen nacionalsocialista frente al proceso de modernización. Este tema ha sido tratado en: Herf, J.: *El modernismo reaccionario...*

⁶⁸ Levinas, E.: *Algunas reflexiones...*, p. 16.

este encadenamiento no tiene nada de radical”⁶⁹. La “ruptura con el liberalismo no es definitiva. El marxismo es consciente de continuar, en cierto sentido, las tradiciones de 1789”⁷⁰.

El diagnóstico de Heidegger sobre la cotidianeidad caída del mundo económico-social permanece aún bajo la atmósfera *modernista* de cambio de siglo según la cual la denominada “cuestión social” resulta de un relajamiento o decadencia moral o espiritual. La crítica al mundo moderno de la técnica y a las consecuencias del proceso de modernización apunta contra la *alienación* existencial del *Dasein* y no, por el contrario, contra las condiciones materiales de su existencia, en clave marxista.⁷¹ La amonestación de la *Gesellschaft* o *sociedad* del “uno” se conjuga entonces con la defensa de la *comunidad* auténtica o *Gemeinschaft*, que halla su resolución en el *Discurso del rectorado* en el arraigo al *pueblo alemán*.

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas distingue la reivindicación marxista de la *concretitud* de la existencia, que pone en cuestión el “espíritu de libertad” propio del liberalismo idealista, de aquellas formas *concretas* de la existencia reivindicadas por la nueva filosofía del hitlerismo contra la tradición liberal. La impugnación por parte del marxismo de la concepción del hombre liberal, sostiene Levinas, reconoce que “el espíritu es presa de necesidades materiales (...) su existencia *concreta* y avasallada tiene más importancia y más *peso* que la impotente razón”⁷². La *lucha*, oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria, preexiste a la inteligencia y le impone decisiones: “El ser determina la conciencia”⁷³. Pero entonces señala el punto de inflexión de la metanarrativa palingenésica marxista y su concepción de la lucha de clases frente al *fatalismo* del ser: “Tomar *conciencia* de la situación social es para el propio Marx liberarse del fatalismo que ésta comporta”⁷⁴. A continuación, deja entrever todo el peso o magnitud de la inversión operada por la “filosofía del hitlerismo”, quien concibe que la situación social a la cual el hombre se halla fijado no constituye un añadido sino el “fondo mismo de su ser”⁷⁵.

En este punto cabe preguntarse si los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” pueden reflejar nuevamente su agudeza crítica, en virtud del dispositivo especular shakespeariano montado, sobre la ontología fundamental del maestro de Friburgo. En *De la evasión*, Levinas comienza con una breve reflexión sobre el espíritu burgués y su filosofía, y describe la *razón de ser* del hombre burgués como un “conservadurismo inquieto”⁷⁶. La concepción burguesa de la trascendencia se encuentra atravesada por un doble vector: por un lado, un *ideal de paz* o *autosuficiencia* de sí, esto es, la “concepción del yo como algo que se basta a sí

⁶⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁷¹ Contra el “socialismo”, Heidegger aduce las conocidas críticas propias del pensamiento revolucionario conservador: “como mero placer en nivelar igualándolo todo; como supremacía de los que se limitan a rebajar; como mera práctica del bien común” [Heidegger, M.: *Cuadernos negros (1931-1938)*, V. 1, trad. A. Ciria, Madrid, Trotta, 2015, § 53, p. 104.]

⁷² Levinas, E.: *Algunas reflexiones...*, p. 12.

⁷³ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14; énfasis del autor.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁶ Levinas, E.: *De la evasión*, p. 76.

mismo⁷⁷; por otro lado, una *inquiétude* que, sin embargo, se encuentra determinada por aquella necesidad de asegurarse contra lo desconocido del tiempo y de las cosas. Levinas sostiene que el instinto de posesión del burgués es un *instinto de integración* y que su *imperialismo* es una búsqueda de seguridad⁷⁸. Levinas destaca así como un aspecto central del espíritu burgués y su filosofía, su *ideal de paz* (conservadurismo) que subyace a la propia *inquiétude* o trascendencia de sí. A continuación, el filósofo se desliza hacia una consideración de la filosofía del ser, dando lugar a una sugerente hipótesis de lectura: la posible vinculación entre este *ideal de paz* y de equilibrio del pensamiento burgués y el movimiento de identidad y suficiencia del ser que funda la trascendencia del *ontologismo*, el *ser es*⁷⁹.

El término “ontologismo” había sido utilizado por Levinas algunos años antes, en “Martin Heidegger y la ontología” (1932), para referirse a la filosofía existencial de Heidegger. Los propios análisis sobre el ontologismo y su ideal de autonomía como autoafirmación e identidad reflexiva del ser, que abría a “la verdad elemental de que *hay ser*”⁸⁰ y al “sentimiento agudo de estar [fijado]”⁸¹ al ser, recuerdan asimismo las nociones de *Geworfenheit*, *Entwurf* y *Stimmung* de la analítica existencial. A contrapelo de la crítica heideggeriana a la cotidianeidad caída del mundo económico-social, vinculada con una denuncia de la *Gesellschaft* y la *Zivilisation* moderna de la seguridad y el pacifismo cosmopolita, Levinas sugiere en cambio un posible entrelazamiento o connivencia entre el “conservadurismo inquieto” burgués y la moderna filosofía existencial. Sin embargo, ¿en qué consiste este posible vínculo entre el espíritu burgués y su filosofía, y la nueva orientación del pensamiento de la hermenéutica de la facticidad? Las palabras de Levinas sobre la ruptura del hitlerismo con respecto a la concepción marxista de la determinación del espíritu por la situación social *concreta*, pueden servir entonces de hilo conductor: “Una concepción verdaderamente opuesta (...) sería posible sólo si la situación social a la cual éste se encuentra [fijado], más que un añadido, constituyera el fondo mismo de su ser”⁸².

Si bien Levinas parece captar en 1935 el centro de esta connivencia insospechada entre el pensamiento burgués y el existencialismo heideggeriano, sólo años más tarde logra articular con mayor precisión esta particular hipótesis de lectura. Un breve rodeo argumentativo permitirá comprender cabalmente esta crítica levinasiana de los años treinta al *ontologismo*. A partir de los análisis de “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” (1957) se señalará, en primer lugar, la crítica de Levinas a la concepción heideggeriana del “ser a la mano” (*Zuhandenheit*) como una particular *ontologización* del mundo social fetichizado de la *mentalidad primitiva* moderna. En segundo lugar, se repondrán los argumentos levinasianos sobre la ontología del *Dasein* y el mundo de la guerra en *De la existencia al existente* (1947), con el fin de interpretar los presupuestos subyacentes a la teoría de Heidegger sobre el “útil” (*Zeug*) y la estructura de la “cura”. Ello permitirá retornar, finalmente, con nuevos elementos para interpretar la crítica levinasiana al ontologismo heideggeriano en *De la evasión* (1935), y su posible remisión a los fundamentos y concepción

⁷⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 76-77.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁸¹ *Ibid.*, p. 79.

⁸² Levinas, E.: *Algunas reflexiones...*, p. 14.

heideggeriana del mundo económico-social.

En “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea” Levinas describe el proceso de *elementalización* del espíritu burgués en la moderna *mentalidad primitiva* inherente a la ontología del *Dasein*.⁸³

‘Ser es participar’. La participación que tiene lugar en la categoría afectiva de lo sobrenatural (...) [conduce] de la cosa dada hacia una potencia que ya no tiene el armazón del ser, hacia la presencia difusa de una influencia oculta. (...) Son potencias que no se inscriben en una forma substancial ni son tampoco las voluntades de los sujetos que se revelan. Al contrario, las cosas existen en cierto modo como fetiches: están animadas por potencias que no son sus atributos. Como los ‘utensilios’ que, en el análisis heideggeriano del mundo, no son primero cosas y después útiles, sino de entrada ‘objetos de uso’ que se atienen a un mundo que no es suma de entes sino conjunción práctica, los fetiches reciben su ser de una conjunción de potencias irreductibles a una naturaleza (...) Las potencias son irreductibles a la naturaleza, no porque formen parte del más allá, sino porque el más allá no se separa nunca de este mundo⁸⁴.

Levinas traduce así los análisis de Heidegger sobre el “ser a la mano” y el “plexo de útiles” (*Zeugganzheit*), que el pensador alemán reconoce como parte fundamental de la estructura ontológica del *Dasein*, en expresión del mundo *fetichizado* de la “participación mítica” moderna promovida por la nueva orientación existencial. La caracterización levinasiana apunta aquí contra el advenimiento de la “vida absurda”, del “nudo existir”⁸⁵, de la “suficiencia del ser” que, como sostuviera en *De la evasión*, la guerra y la posguerra habrían permitido conocer⁸⁶.

En *De la existencia al existente*, Levinas caracteriza los fundamentos ontológicos del *curarse* en el mundo, descritos por la analítica existencial, a partir del ideal de *suficiencia del ser* propio del mundo de la guerra. Es preciso recordar previamente el modo en el que Heidegger caracteriza en *El ser y el tiempo* la relación entre el *Dasein* y el “mundo circundante” (*Umwelt*) a partir de la estructura del “útil” y de la espacialidad de “lo a la mano” (*Zuhandenheit*). De ella se pueden retener dos aspectos centrales: por un lado, el carácter referencial del útil, su “ser para” (*Um-zu*) que lo amalgama con un “plexo de útiles”, y su “por mor de” o “en-vistas-de” (*Worumwillen*) último en tanto referencia final al *Dasein*. El “ser para” del útil da cuenta de su referencialidad o adscripción a otro útil y su pertenencia a un todo de útiles (§15). Al mismo tiempo, el útil hace referencia al portador y utilizador,

⁸³ Ya en 1947, en el marco de una crítica al “ser en el mundo” heideggeriano, Levinas advertía sobre las mentiras del idealismo capitalista, sobre su “hipocresía del sermón”, reivindicando la tradición marxista (Cf. Levinas, E.: *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000, pp. 57-58.)

⁸⁴ Levinas, E.: “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 62.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁶ Agamben considera los análisis de Levinas de los años treinta, en especial *Algunas reflexiones...*, como una de las más importantes y tempranas contribuciones a la comprensión del nacionalsocialismo desde el punto de vista de la biopolítica (Cf. Agamben, G.: *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida.*, trad. A. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2006, pp. 191-192.) Livchits señala asimismo que en *Tercera persona: Políticas de la vida y filosofía de lo impersonal*, Espósito sostiene que la crítica biopolítica al nazismo abreva ya en el artículo de Levinas de 1934 [Cf. Livchits, D.: “¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas”, en Pablo Dreizik (comp.), *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 119; Cf. Espósito, R.: *Tercera persona: Políticas de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 19.]

revelando su “en-vistas-de” o finalidad, esto es, su remisión a la existencia del *Dasein*, a su cuidado de existir (§15). Esta breve descripción revela dos aspectos fundamentales de la estructura de la “cura” en la relación del *Dasein* con el mundo. La “cura” estructura al mundo en un “plexo de útiles” cuyo carácter de remisión refiere todo acto al cuidado de existir.

Levinas reconoce tras el ideal ontológico-económico del “cuidado de sí” de la nueva concepción del *Dasein* la transfiguración del denominado “conservadurismo inquieto” propio del espíritu burgués y su moderna razón de guerra. El mundo basado en el “cuidado de sí” se concibe como un conjunto de útiles cuya finalidad última es la *conservación* de la propia existencia. Tras los objetos del mundo retorna el *fin* último de la “vida desnuda” o el “puro existir”, un mundo en el que sólo se come *para* vivir. La concepción del mundo como un “plexo de útiles” considera los objetos como mero material “con vistas a” la existencia, subordinando toda finalidad mundana a la finalidad ontológica. Este ideal de circularidad del ser convierte la relación con el mundo en un espacio de guerra y de lucha por la propia existencia: “La alimentación es, para la Intendencia, avituallamiento, las casas y los albergues, acuartelamiento”⁸⁷. El *espacio de la guerra* es el que define al mundo como un “plexo de útiles”:

Es sólo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece el mundo. Cuando *hay que* comer, beber, y calentarse *para* no morir, cuando el alimento se convierte en carburante- como en ciertos trabajos duros- también el mundo parece haber llegado a su fin, trastocado, *absurdo*⁸⁸.

Pero los análisis levinasianos de 1935 pueden servir, al mismo tiempo, como hilo conductor para una profundización crítica de la estructura de la “cura”. Si el hombre

⁸⁷ Levinas, E.: *De la existencia al existente*, p. 54.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 54; énfasis del autor. En sus “Cuadernos de cautiverio (1940-1945)” Levinas inicia sus primeras reflexiones sobre la intencionalidad del “gozo” (*jouissance*) en contraposición con la estructura intencional del “útil” en Heidegger. En ellas se reconoce la crítica levinasiana a la filosofía burguesa subyacente a la intencionalidad del “ser a la mano” descrita por la analítica existencial. Anunciando algunos tópicos centrales de la intencionalidad del gozo, Levinas sostiene:

“El verdadero problema socialista es un problema de propiedad. No sólo el problema del capital, que permite esclavizar, sino un problema de relaciones con las cosas: el fenómeno de la posesión. Poseer en el mundo que no es socialista es estar esclavizado por lo que se posee. De ahí el fenómeno de la lucha (...) ¿Servidumbre respecto de lo que no tengo, que es mi dueño? Concepción capitalista (...) A la penuria de la concepción clásica, opongo un disfrute que es liberación socialista. La exterioridad es la felicidad del intervalo (...) la apatía socialista” [Levinas, E.: “Cuadernos del cautiverio (1940-1945), *Escritos inéditos I. Cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*, trad. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2013, pp. 64, 66, 70.]

Frente a la *Geworfenheit* y la estructura del “útil”, frente a la participación *mítica* moderna y su lucha por la existencia, Levinas contraponen el gozo en la que el sujeto ya no se encuentra *encadenado o fijado* al mundo, sino que experimenta una *distancia* con respecto a él: “el sujeto, ante los manjares que se le ofrecen [en el goce], está en el espacio a distancia de todos los objetos que le son necesarios para existir” (Levinas, E.: *El Tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo Torio, Barcelona, Paidós, 1993, p. 103.) Levinas convoca a una ruptura con el hechizo *participativo* del mundo heideggeriano y su fetichismo “mítico” existencial: “la vida no es una voluntad desnuda de ser, *Sorge* ontológica de esta vida” (Levinas, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 131.) Como sostiene Barash, la noción de *Geworfenheit* abre antes que al mundo del mito pagano, al “mundo de lo absurdo”, esto es, a la vida absurda del “puro existir”, de la *participación* existencial de la *mentalidad primitiva moderna* de posguerra [Barash, J. A.: “Los dioses sin rostro: Levinas y la cuestión del mito”, en Pablo Dreizik (comp.), *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 153-154.] Para un análisis de gozo como ruptura con la estructura del “útil”, y su *subjetivación* en la relación con la “alteridad” de los *elementos*, véase: Levinas, E.: *Totalidad e infinito...*, pp. 128-169.

se encuentra “arrojado” (*Geworfenheit*) en el mundo en tanto “plexo de útiles”, por eso mismo aparece como “fijado” (*rivé*) a esta estructura intencional. Pues el *Dasein* en tanto “ser en el mundo”, y en virtud de su *facticidad*, ya engarza o se engarza (*rivé*)⁸⁹ a este “plexo de útiles” sin dificultad, esto es, *participa* de su conjunción práctica: “El ‘ser ahí’ se encuentra ‘a sí mismo’ inmediatamente en *lo que hace*, usa, espera, evita- en lo ‘a la mano’ *de que se cura* inmediatamente en el mundo circundante” (§ 26)⁹⁰. En el “curarse” en el mundo, el existente ingresa *ipso facto* en un sistema de referencias, en el ciclo organizativo de un “plexo de útiles” que devela, al mismo tiempo, la trama social. Pues en la cotidianidad del “ser a la mano” “hacen frente concomitantemente los otros” (§ 26)⁹¹, el útil refiere a posibles portadores, productores, proveedores. “En aquello de que se cura en el mundo circundante hacen frente los otros como lo que son, y *son* lo que hacen” (§ 27)⁹². Tras la estructura de la “cura” se devela así la funcionalización⁹³ y carácter orgánico del orden económico-social bajo el ideal de preservación o “en-vistas-de” sí (del *propio* existir), en el que el existente participa en tanto existente. El fundamento biopolítico de la “lógica de la guerra” se encarna en la estructura ontológica del *Dasein*, en una nueva demostración de la estrategia de *ontologización* del mundo social y político propia de la filosofía heideggeriana.

Pero un aspecto concomitante merece ser destacado aquí: el problema del fundamento de la propiedad subyacente a la intencionalidad del “ser a la mano”. Pues si el *Dasein* se encuentra a *sí mismo* inmediatamente en lo “a la mano” de que se cura, si los otros *son* lo que hacen, el fundamento de la posesión queda inmediata y previamente garantizado en virtud de este *ajuste existencial*. La magia de la propiedad se revela en el acto posesivo del *ser-se* que está a la base del “curarse de” del *Dasein*. El “plexo de útiles” deviene un “plexo de posesiones” en el que la propiedad circula de manera administrada: “El campo (...) al cual ‘salimos’ a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de... El bote anclado en la orilla refiere en su ‘ser en sí’ a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como ‘bote ajeno’ alude a otros” (§ 26)⁹⁴. La filosofía existencial de Heidegger internaliza los fundamentos inmovibles del “derecho natural” de propiedad en la estructura ontológica del *Dasein*, del existente en tanto existente. El “conservadurismo inquieto” del hombre burgués descrito por Levinas en *De la evasión* queda desde entonces inscrito en la *facticidad* misma del hombre, definiendo los cimientos inmovibles del mundo económico-social.⁹⁵ Sobre ellos se edifica entonces la convocatoria heideggeriana a

⁸⁹ La traducción del término “*rivé*” como “engarzado” de R. Ibarlucía favorece aquí la visualización de este modo en que el *Dasein* se traba con el útil y forma cadena.

⁹⁰ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, p. 135.

⁹¹ *Ibid.*, p. 193.

⁹² *Ibid.*, p. 142.

⁹³ En “Martin Heidegger y la ontología” Levinas destaca la crítica heideggeriana al fenómeno de la caída, a la comprensión inauténtica propia de la sociedad del “uno”, en la que el hombre se comprende “partiendo de los objetos que manipula (...) a partir de su profesión, de su rol social” (Levinas, E.: “Martin Heidegger y la ontología”, p. 114.) Sólo unos años más tarde, el filósofo francés advierte la *ontologización* por parte de Heidegger de la *funcionalización* del orden económico-social en la estructura existencial del *Dasein*.

⁹⁴ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, p. 134.

⁹⁵ En 1962, en ocasión de su respuesta a una carta dirigida por José Etcheverría a Jean Wahl, Levinas afirma: “Sartre escribe a propósito de Heidegger en su artículo ‘Merleau-Ponty viviente’: ‘Cuando el primero habla de *apertura al ser*, yo huelo alienación’. El olfato de Sartre no lo engaña” (Levinas, E.: “Trascendencia y altura”, en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. A. Domínguez Leiva, Salamanca,

una resolución del *Dasein* que, sin poner en cuestión dichos fundamentos ontológicos, deba colocarse bajo un auténtico *inicio*, esto es, en la determinación del *sí mismo propio* de la comunidad.

La *elementalización* u *ontologización* del mundo económico-social propio de la guerra, bajo la funcionalización e ideal de preservación de sí, en la estructura ontológica del *Dasein* describe el proceso de incorporación del ideal de trascendencia del hombre burgués, analizado en *De la evasión*, a las nuevas exigencias biopolíticas de entreguerras⁹⁶. Al mismo tiempo, este ideal de trascendencia propia del “cuidado de sí” se transfigura en virtud de las necesidades y exigencias impuestas por la constitución de la auténtica *Gemeinschaft*. De este modo, el “en-vistas-de” final del *Dasein*, esto es, la preservación de sí, se “espiritualiza” o subordina a un orden espiritual superior, contra toda interpretación biologicista o mecanicista de la finalidad ulterior⁹⁷. La energía de aquella estructura orgánica y funcional del mundo económico-social encuentra un llamado o una “Voz” (*Stimme*) que dota de un significado positivo a este ciclo productivo del “cuidado de sí”. Llamado que saca al *Dasein* de su *alienación* espiritual, tanto en una productividad mecánica como en una posible improductividad, alzando su rostro a la sacra imagen del pueblo alemán, en este “común entregarse a la misma causa” (§ 26)⁹⁸.

4. Comunidad de la sangre

La crítica contra la denominada Modernidad por parte del fascismo europeo, y en particular del nacionalsocialismo, converge asimismo con otro eje central del movimiento fascista: el antisemitismo. Si bien el antisemitismo hallaba en Europa una larga tradición y abarcaba un amplio arco ideológico, la figura del judío como encarnación de la modernidad abstracta e impersonal se torna un tópico central de cambio de siglo⁹⁹: expresión de la *Zivilisation* moderna, mecánica y sin alma, una “simple metáfora de la modernidad”¹⁰⁰, en tanto síntoma de la decadencia, opuesta a la *comunidad* orgánica y natural, a la *Kultur*¹⁰¹. La tradicional dicotomía entre la *Zivilisation* y la *Kultur*, no obstante, confluye durante el cambio de siglo y particularmente tras la Gran Guerra con las nuevas perspectivas biopolíticas y de renovación comunitaria, bajo una ideología racial, que hallan en el nazismo la expresión máxima de una “violencia regeneradora”¹⁰².

Trotta, 2001, p. 125.)

⁹⁶ Bourdieu sostiene que la crítica del pensador alemán a la sociedad del “uno” en tanto *desarraigo existencial* revela otro “efecto típicamente heideggeriano, la (falsa) superación de todo radicalismo posible, que provee su más inatacable justificación del conformismo. Hacer de la alienación ontológica el fundamento de toda alienación, es, si se puede decir, banalizar y desrealizar a la vez la *alienación económica* y el discurso sobre esta alienación por una superación radical, pero ficticia, de toda superación revolucionaria” (Bourdieu 1991: 73; énfasis del autor.)

⁹⁷ Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, p. 200.

⁹⁸ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, p. 139.

⁹⁹ Cf. Traverso, E.: *La violencia nazi*, trad. B. Horrac y M. Dupaus, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 147.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 149

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 147, 153-154; Cf. Horowitz, A.: “¿Es el liberalismo todo lo que necesitamos? Preludio vía fascismo”, trad. A. Lumerman, En Pablo Dreizik (comp.), *Levinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 106; Cf. Cohn, N.: *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*, trad. F. Santos Fontenla, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 187.

¹⁰² Traverso, E.: “Interpretar al fascismo...”, p. 154.

En este contexto, el judío se vuelve una figura social fetichizada, una metáfora biológica del mundo moderno y un centro catalizador de una reacción regeneradora. El judío será para el nazismo la “forma informe”, aquello sin *Seelengestalt* (forma o figura del alma), sin *Rassengestalt* (forma o figura de la raza), la *contradicción* del germano, el peligro presente de todas las bastardizaciones y parasitajes, el parásito o virus portador de infección, que convoca a un despertar de las potencias de la raza, del pueblo, de la potencia *völkisch*, en tanto fuerzas productoras o formadoras¹⁰³. Si bien el nazismo efectúa una “biologización extrema del antisemitismo que reformulaba el mito del ‘complot’ y el antiguo cliché del judío como elemento antinacional, en términos de higiene racial, (...) [y que] veía a los judíos como un virus que era necesario extirpar”¹⁰⁴, resulta necesario preguntarse cómo éste pudo haber impregnado las reflexiones heideggerianas sobre la crisis del mundo moderno que, en un primer momento, parecen alejarse de toda perspectiva biológico-racial de la existencia “caída”.

En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas describe el nuevo ideal de comunidad del nacionalsocialismo:

El hombre “se halla ligado a todos aquellos que son de su sangre. No puede jugar con la idea porque, salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ésta conserva su seriedad (...) Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoya sobre una comunidad de sangre es sospechosa”¹⁰⁵.

La remisión del filósofo a la “comunidad de la sangre” reivindicada por el hitlerismo parece apuntar aquí al concepto de “raza” que está en la mitología política nazi. Sin embargo, en el marco de la estrategia especular levinasiana respecto de la filosofía existencial del maestro de Friburgo, dicha remisión invita a explorar el posible lazo que el pensamiento de Heidegger mantiene con la ideología del nazismo a partir del examen de un elemento clave de su concepción comunitaria, el de raza¹⁰⁶. Este concepto ocupa un lugar central en la política de dominación, exclusión y exterminación nacionalsocialista, que parte de la defensa de una presunta jerarquía de las razas humanas, de una superioridad o inferioridad innata a éstas, de carácter físico, intelectual y moral, que justifica políticas de selección e higiene racial¹⁰⁷. Del mismo modo, esta noción resulta clave en la constitución de un enemigo arquetípico: el judío. La mitología de la raza se entrecruza, de esta forma, con la “cuestión judía” y las teorías sobre el peligro que representan los judíos para una auténtica regeneración comunitaria.

El estatuto biológico-político de la “raza” para la comprensión del hombre y de la comunidad parece resultar ajena, sin embargo, a la concepción heideggeriana del *Dasein* y su metanarrativa palingenésica¹⁰⁸. En el §10 de *El ser y el tiempo*

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 165; Cf. Lacoue-Labarthe, Ph.; Nancy, J.-L.: *El mito nazi*, trad. J. C. Moreno Romo, Barcelona, Anthropos Editorial, 2011, pp. 42-43, 53; Cf. Horowitz, A.: “¿Es el liberalismo todo lo que necesitamos?...”, p. 105.

¹⁰⁴ Traverso, E.: *La violencia nazi*, p. 121.

¹⁰⁵ Levinas, E.: *Algunas reflexiones...*, p. 19.

¹⁰⁶ Cf. Barash, J. A.: “Heidegger et la question de la race”, *Les Temps Modernes*, 650, 2008, p. 290.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 291.

¹⁰⁸ Losurdo sostiene que el racismo biológico resulta ajeno a Heidegger “que, ya antes del estallido del segundo conflicto mundial, en obvia referencia al racismo imperante, condena al hecho por el cual la ‘sangre y raza se elevan a vehículo de la historia” (Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, p. 161.) No se tomarán

donde analiza la posibilidad de una aproximación adecuada al problema del ser del existente, Heidegger sostiene la necesidad de distinguir el análisis ontológico de toda investigación óptica llevada a cabo por las ciencias, ya sea la psicología, la antropología o la *biología*¹⁰⁹: “el deslinde de la analítica existencial respecto de la antropología, la psicología y la biología, se refiere exclusivamente a la cuestión ontológica fundamental” (§10)¹¹⁰; vale decir, la del ser del *Dasein*. Asimismo, en el §57 donde aborda la cuestión de qué es el *Dasein* afirma nuevamente la necesidad de que el análisis ontológico sea abordado por separado de toda consideración biológica, subrayando el papel de la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*) que confronta al ser finito con su posibilidad más propia, esto es, el “ser para la muerte”¹¹¹. Esta *conciencia*, siguiendo los lineamientos del §10, no puede ser definida psicológica, antropológica o *biológicamente*, escapando a la metodología óptica que caracteriza, según Heidegger, a la ciencia de la época.

Años más tarde, en sus cursos de Friburgo de 1929-1930 (*Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*) Heidegger cuestiona las teorías de biólogos contemporáneos como Wilhelm Roux o Jakob Johann von Uexküll, al distinguir las capacidades del *organismo* humano y su “ser en el mundo”, de la *servicialidad* del útil o de la máquina¹¹². En su recepción de la teoría de Uexküll sobre el rol central del “mundo circundante” (*Umwelt*) para el desarrollo del organismo, en la relación dinámica entre el desarrollo morfológico y el medioambiente, Heidegger distingue el mundo del animal y el del hombre en tanto “ser en el mundo”. Mientras que el animal estaría limitado a una serie de comportamientos en el medio dado, sería “pobre de mundo” (*Weltarm*), el ser humano resultaría “figurador de mundo” (*weltbilend*), esto es, capaz de constituir el mundo¹¹³. En “Heidegger et la question de la race”, Barash reconoce la incompatibilidad de la recepción heideggeriana de teorías como la de Uexküll, que acuerdan una importancia central al medio ambiente en la determinación de la naturaleza animal, como su distinción del mundo animal y el mundo humano, con la ideología nazi de la raza, que menosprecia el rol del medioambiente y afirma el carácter determinante del aspecto racial innato en la naturaleza animal y humana¹¹⁴. Barash recupera así el carácter *idealista* de la propuesta ontológica heideggeriana en su recusación del reduccionismo biologicista de la ciencia positiva de la época.

Sin embargo, cabe preguntarse si la crítica heideggeriana al biologicismo cientificista de las teorías de la raza permite separar irrevocablemente la filosofía existencial de todo vínculo con la mitología nazi de una “comunidad de la sangre” y si ello significa la ausencia de toda remisión a un arquetipo racial del enemigo y en particular del judío, identificado como contrafigura y fuente de degeneración y obstrucción del proceso auto-afirmativo y de regeneración de la comunidad alemana. Las propias reflexiones de Levinas sobre la “filosofía del hitlerismo” permiten evitar

en cuenta aquí, sin embargo, los cursos inéditos de Heidegger durante 1930-1940 y otros textos del periodo, publicados en la última década, ni los denominados *Cuadernos negros* que avivaron recientemente la polémica en torno al antisemitismo heideggeriano y su posible adhesión a la mitología política del nacionalsocialismo. Sólo se considerarán aquellos textos de la época que habrían podido servir de fuente para los análisis levinasianos sobre la filosofía existencial y su posible connivencia con la ideología racial nazi.

¹⁰⁹ Cf. Barash, J. A.: “Heidegger et la question de la race”, p. 294.

¹¹⁰ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, p. 57.

¹¹¹ Cf. Barash, J. A.: “Heidegger et la question de la race”, pp. 294-295.

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 295.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 296.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 296.

toda desvinculación del pensamiento heideggeriano respecto de la mitología política nazi de la “comunidad de la sangre”; desvinculación que vendría dada para algunos intérpretes por la oposición del filósofo alemán al reduccionismo biologicista y su concepción de la raza. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas afirma que no basta con diferenciar el universalismo del espíritu humano del particularismo racista para alcanzar el sentido fundamental del acontecimiento nacionalsocialista, trazando los lineamientos de una comprensión de la fuente, intuición y decisión originaria del hitlerismo, de su particular comprensión de la espiritualidad. Esta última no se limitaría al reduccionismo biologicista, ni sería incompatible con cierta perspectiva *idealista* del nuevo ontologismo. Con vistas a analizar su especificidad, Levinas toma como eje de análisis la particular relación fenomenológica con el mundo, el cuerpo y el tiempo.

El filósofo francés opone la tradición judía a la nueva filosofía del hitlerismo en un “frente en común” con la tradición europea de Occidente, no en virtud de una determinación racial sino por su concepción de lo espiritual asentada en la capacidad de *desligarse* del carácter destinal o *arraigo* al tiempo y al propio cuerpo. En sus artículos de *Paix et droit* la modalidad de comprensión de lo espiritual por parte del “paganismo” hitleriano queda definida en contraposición a la concepción judía de la trascendencia. Así en “L’actualité de Maïmonide” (1935) Levinas caracteriza el *paganismo* como una “*impotencia radical de salir del mundo*”¹¹⁵, el *arraigo* a un mundo que regula las acciones y destino del hombre¹¹⁶. En “L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain” (1938) apunta contra este *encadenamiento al mundo*, contra “la aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en su naturaleza”¹¹⁷. Un año más tarde, en “À propos de la mort du pape Pie XI” (1939), vincula esta concepción de la espiritualidad, de la trascendencia *fijada al ser* del *paganismo*, con el advenimiento del racismo en Alemania¹¹⁸. El racismo hitleriano es definido como una comprensión *pagana* de lo espiritual, antes que como un mero subproducto ideológico del biologicismo científico. Bajo dicha comprensión de la espiritualidad, el hitlerismo forjaría su condena del judaísmo como símbolo o modelo arquetípico del *desarraigo* existencial, a través de una identificación estigmatizante de su condición como judío: “la afrenta bajo su forma racista, añade a la humillación un desgarrador sabor de desesperanza. La suerte de ser judío deviene una fatalidad. No se puede huir. El judío está ineluctablemente fijado a su judaísmo”¹¹⁹.

En este marco, Levinas confronta la concepción del racismo nazi respecto al *desarraigo* propio del judío, al revertir el significado y valoración de la afrenta nacionalsocialista. El sentimiento de Israel o del judaísmo, afirma Levinas, consiste en una *inquiétude* respecto al arraigo al mundo, una extranjería respecto al mundo que parece contenerlo, una necesidad de no permanecer *en lo de sí* y la fuerza de *salir* de ello¹²⁰. En “À propos de la mort du pape Pie XI” define esta manera de vivir

¹¹⁵ “*impuissance radicale de sortir du monde*” (Levinas, E.: “L’actualité de Maïmonide”, *Paix et Droit*, 4, 1935b, p.7.)

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p.7.

¹¹⁷ “*L’aspiration du monde à sa propre apothéose, à sa béatification dans sa nature*” (Levinas, E.: “L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain”, *Paix et Droit*, 5, 1938, p. 4.)

¹¹⁸ Cf. Levinas, E.: À propos de la mort du Pape Pie XI”, p. 3.

¹¹⁹ “L’affront sous sa forme raciste, ajoute à l’humiliation une poignant saveur de désespoir. Le sort pathétique d’être juif devient une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéluctablement rive à son judaïsme” (Levinas, E.: “L’inspiration religieuse de l’Alliance”, *Paix et Droit*, 8, 1935, p. 4.)

¹²⁰ Cf. Levinas, E.: “L’actualité de Maïmonide”, p. 7; “L’essence spirituelle...”, p. 4.

y de sentir como un sentimiento de *extrañeza* respecto de la complacencia en lo de sí¹²¹ que unos años antes, en “L’inspiration religieuse de l’Alliance” (1935) había caracterizado como una comprensión *diaspórica* de la espiritualidad, definida como una “resignación activa”¹²². Levinas reivindica mediante esta particular reversión interpretativa el *desarraigo* propio del judío que servía de tópico para la acusación nacionalsocialista contra su carencia de historicidad y destino, de inclinación a la *comunidad*, de arraigo al suelo¹²³.

De este modo, los análisis levinasianos sobre la “filosofía del hitlerismo” distinguen dos modos de comprensión de lo espiritual: el *paganismo* moderno del hitlerismo y la concepción *diaspórica* de la trascendencia judía, a partir de una contraposición entre el *arraigo* y el *extrañamiento* del hombre respecto de la historia y del mundo. Levinas recupera así sus análisis de 1934 sobre el espíritu de libertad de la tradición europea occidental, del judaísmo al marxismo, frente a la nueva comprensión de la espiritualidad por parte del hitlerismo. Esta particular interpretación del filósofo francés sobre el “encadenamiento a un destino espiritual”¹²⁴ promovida por el nazismo, permite arrojar luz sobre el problema del racismo y el antisemitismo hitleriano, que se encuentra en el centro del debate sobre el posible lazo entre la filosofía existencial de Heidegger y la mitología nazi de la “comunidad de la sangre”. El racismo hitleriano como expresión de un “paganismo moderno” pone de manifiesto entonces su agudeza crítica sobre la ontología fundamental. Pues la concepción del *Dasein*, tal como fue analizado previamente, funda una comprensión de lo espiritual asentada en una forma de *participación* existencial, un *arraigamiento* al mundo y a la historia, que puede ser compatible con el carácter destinal del *paganismo* nacionalsocialista.

Si la concepción del existente humano en Heidegger evita el reduccionismo biologicista de las teorías de la raza, reintroduce subrepticamente, no obstante, aquel *estigma* o *fijación* a la naturaleza o condición natural, a través del entramado afectivo-comprensivo-existencial del “ser finito”. Con referencia a la trascendencia propia del *ontologismo* Levinas afirma: “la propensión hacia el porvenir y ‘al-encuentro-de-sí’ contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido. El impulso es creador, pero irresistible. El cumplimiento de un destino es el *estigma* del ser”¹²⁵. Heidegger procede así a una *espiritualización* de la noción de “raza”¹²⁶, ya no en virtud de una jerarquía biológica de carácter innata, sino a partir de un *idealismo existencial* que distingue modalidades del ser ontológicamente fundantes, las de la propiedad e impropiad¹²⁷. Así en el entramado identificatorio de la denominada

¹²¹ Cf. Levinas, E.: “Á propos de la mort du Pape Pie XI”, p. 3.

¹²² Levinas define el carácter esencial de la diáspora como una “résignation active” (Levinas, E.: “L’inspiration religieuse de l’Alliance”, p. 4.) Por un lado, la *resignación* significa un renunciamiento del judío respecto de un destino político propio. Contra el nacionalismo judío, Levinas preconiza la adaptación a la ciudad. Así también contra el programa de asimilación del judío al Estado-nación apela a un no olvido de su misión histórica. Este último punto se conecta con su rol *activo*: la historia judía implica la colaboración con los pueblos, la preocupación por el otro incluso en momentos donde resulta difícil tal empresa (Cf. *Ibid.*, p. 4.) De este modo, el llamado a redescubrir la gravedad de la “razón de ser” judía en el contexto de la persecución no deriva en una defensa del programa de asimilación, ni al sionismo, e incluso menos en una definición racial del judaísmo (Cf. Caygill, H.: *Levinas and the political*, London, Routledge, 2002, p. 47.)

¹²³ Cf. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, pp. 148, 153-154.

¹²⁴ “attachement à une destinée spirituelle” (Levinas, E.: “L’inspiration religieuse de l’Alliance”, p. 4.)

¹²⁵ Levinas, E.: *De la evasión*, pp. 81-82; énfasis del autor.

¹²⁶ Cf. Barash, J. A.: “Heidegger et la question de la race”, p. 300.

¹²⁷ Con relación al racismo *biopolítico* del nacionalsocialismo, los análisis levinasianos permiten romper, a diferencia de lo que piensa Critchley (Cf. Critchley, S.: *The Problem with Levinas*, Nueva York, Oxford

Zivilisation moderna, en la crítica de la sociedad inauténtica del “uno”, el judaísmo queda señalado como una modalidad impropia del ser caracterizada por el *desarraigo* o *alienación* existencial, que condensa el complejo arquetípico de la denominada *Gesellschaft*¹²⁸. Es en este marco en el que puede comprenderse la carta redactada por Heidegger en 1929¹²⁹ en la que subraya “la necesidad de oponerse a la ‘creciente judaización (*Verjudung*) en sentido estricto y lato’ de la ‘vida espiritual alemana’, a la que hay que devolverle solidez radicándola en fuerzas auténticamente alemanas”¹³⁰. Este *racismo espiritual* del antijudaísmo heideggeriano se enmarca más tarde, en el *Discurso del rectorado*, en la necesidad imperante de una regeneración existencial histórica del pueblo alemán. Allí la modalidad auténtica del existente está determinada por su *arraigo* existencial al *Volk* alemán, a través de una particular espiritualización de la ideología de la sangre y del suelo (*Blut und Boden*): “el mundo espiritual de un pueblo (...) es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra”¹³¹. Con el ascenso del nazismo al poder en 1933, la realización de este mundo espiritual del pueblo alemán y de su misión histórica ya ha sido, para Heidegger, puesta en marcha: “la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros [afirma], ya *ha decidido*”¹³², es “bajo el peso de toda su existencia” (en palabras de Levinas) “que el hombre dirá su sí o su no”¹³³.

5. Conclusiones

Las reflexiones levinasianas de la década del treinta exhiben una temprana aproximación a los fundamentos de la nueva comprensión de la espiritualidad y mitología nacionalsocialista. En el marco de su estudio de la “filosofía del hitlerismo”, el pensador francés llevó a cabo una revisión crítica de su inicial fascinación por la fenomenología alemana, en especial, por la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger tras los compromisos asumidos por éste con el nuevo régimen. A partir de una astuta estrategia especular, Levinas dejó resonar los acordes insospechados entre la filosofía *elemental* del nazismo y la aproximación ontológica heideggeriana a los fundamentos del *Dasein*. En ella, Levinas no sólo esbozó una temprana teoría del nuevo ideal de *autonomía* del nacionalsocialismo y su ecos en la convocatoria

University Press, 2015, pp. 43-44), las rígidas fronteras entre el problema de la *facticidad* y aquel del “hecho biológico”, distinción que sirve a algunos intérpretes para distinguir la filosofía heideggeriana del biologicismo antisemita nazi.

¹²⁸ En referencia a los *Cuadernos negros* de Heidegger y de su conexión implícita con el mito del “judío desarraigado”, Trawny advierte de la existencia de un “*antisemitismo basado en la historia del ser*” en la filosofía heideggeriana, consecuente con una topografía narrativa con connotaciones maniqueístas y apocalípticas que arremete contra los responsables de la “judaización” creciente de la cultura y universidades alemanas (Cf. Trawny, P.: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, trad. R. Gabás. Barcelona, Herder, 2015, pp. 37, 58, 120, 157.)

¹²⁹ Esta carta de Heidegger del 01 de octubre de 1929 fue publicada en *Die Zeit* el 22 de diciembre de 1989.

¹³⁰ Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, p. 163. Ya en 1916, en una carta a su esposa Elfride, Heidegger se lamentaba de la “judaización” creciente de la cultura y universidades alemanas (Cf. Barash, J. A.: “Heidegger et la question de la race”, p. 297.)

¹³¹ Heidegger, M.: “La autoafirmación de la Universidad alemana”, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 12-13; énfasis del autor.

¹³² *Ibid.*, p. 18.

¹³³ Levinas, E.: *Algunas reflexiones...*, p. 19.

heideggeriana a una comprensión existencial auténtica de sí, sino también de algunos de los principales mitos que conformaban la metanarrativa salvífica nazi. La apelación a la “comunidad de la guerra”, a la “comunidad del trabajo” y a la “comunidad de la sangre” por parte del nuevo régimen, parecen incorporarse subrepticamente en las descripciones de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Los análisis de Levinas sobre el proceso de incorporación de la mitología nacionalsocialista en la ontología heideggeriana representan un antecedente ineludible para aquellos estudios posteriores sobre el compromiso filosófico-político del pensador alemán y su peculiar estrategia de *ontologización* de la ideología del Tercer Reich.

Así, en *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana* (1964), Adorno analizará más tarde cómo la “jerga de la autenticidad” en Alemania, que encuentra en Heidegger una acogida filosófica preferencial, es “la marca distintiva de selección socializada, noble y reminiscente de la patria chica a un tiempo; un sublenguaje como supralenguaje”¹³⁴ investido de un aura de sacralidad¹³⁵. Por su parte, en *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), Bourdieu reflexionará sobre el particular trabajo de censura y formalización del lenguaje “revolucionario conservador” alemán para su adaptación al campo de producción universitario y, especialmente, al discurso filosófico por parte de Heidegger en *El ser y el tiempo*, en el marco de una *ontologización* de lo trascendental, propia de la filosofía heideggeriana¹³⁶. Y, más adelante, en *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”* (1991) Losurdo expondrá la incorporación de la *Kriegsideologie* con su idea de “comunidad” cargada de motivos romántico populares o *völkisch* en el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, las reflexiones levinasianas no sólo destacan por su radical efecto crítico sino también por la astucia de su empresa: utilizando las propias herramientas de aquel lenguaje sacralizado, mediante una particular estrategia especular, Levinas fue capaz de aproximarse como Perseo con Medusa y asentar un primer golpe a aquella atracción petrificante de la *patética* heideggeriana y su irresistible “campo magnético”.

¹³⁴ Adorno, T. W.: “La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana”, en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. A. Brotons, Madrid, Akal, 2008, p. 396.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 398-399.

¹³⁶ Cf. Bourdieu, P.: *La ontología política de Martin Heidegger*, pp. 69-71.