



CLAVADO/EVADIDO **A PROPÓSITO DE “QUELQUES** **RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE DE** **L’HITLERISME” DE E. LÉVINAS**

AUTOR

Jesús Ezquerra Gómez

Universidad de Zaragoza

Cómo citar este artículo:

Ezquerra Gomez, J. (2020) Clavado/Evadido. A propósito de “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme” de E. Lévinas. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N 11, pp. 139-148.

Artículo

Recibido 11/09/2019

Aprobado 10/05/2020

RESUMEN

En 1934 E. Lévinas publica «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme ». Según Giorgio Agamben, ese ensayo es quizás el único intento logrado de la filosofía del siglo XX de entender el acontecimiento político decisivo del siglo: el nazismo. Être rivé (estar clavado) y évacion (evasión), conceptos que Lévinas teoriza a mediados de los años treinta, son fundamentales para entender el sentido filosófico de ese acontecimiento.

PALABRAS CLAVE: LÉVINAS; HEIDEGGER; ÊTRE RIVÉ; ÉVASION ; NAZISMO

ABSTRACT

In 1934 E. Lévinas published "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme". According to Giorgio Agamben, this essay is perhaps the only successful attempt made in 20th century philosophy to understand the decisive political event of the century: Nazism. Être rivé (to be nailed) and évacion (evasion), concepts that Lévinas theorized in the mid-1930s, are fundamental to understand the philosophical meaning of this event.

KEY WORDS: LÉVINAS; HEIDEGGER; ÊTRE RIVÉ; ÉVASION ; NAZISM

1. SETTEMBRINI O NAPHTA

¿Humanismo o antihumanismo, trascendencia o finitud, libertad o destino, razón o abismo? Estos dilemas, y otros análogos, podrían definir el agónico ambiente espiritual de principios del siglo veinte. La disputa entre Settembrini y Naphta, los personajes de *Die Zauberberg*, es quizás su más perfecta expresión literaria. Los gestos de ambos en el duelo que al final los enfrenta revelan su elección vital: Settembrini, el *homo humanus*, dispara al aire; Naphta se pega un tiro en la cabeza. Uno elige la vida de su adversario, el otro la nada.

Davos, marzo de 1929. Cassirer y Heidegger discuten sobre Kant ante un auditorio formado mayoritariamente por estudiantes. Entre ellos se encuentra un joven filósofo judío llamado Emmanuel Lévinas. Viene de Estrasburgo y acaba de tomar contacto con la fenomenología. Se halla todavía bajo la honda impresión que le ha causado la lectura de *Sein und Zeit*. Cassirer y Heidegger fueron vistos por sus contemporáneos en el *agón* davosiano como una suerte de encarnaciones de los personajes de Thomas Mann.¹ Cassirer (el nuevo Settembrini) era en ese momento el conspicuo valedor de la tradición ilustrada forjada por pensadores como Rousseau, Kant y Goethe. Heidegger (el nuevo Naphta) aparecía, por el contrario, como el anunciador de una flamante ontología que partía precisamente de una *destrucción* de esa tradición.²

Tras la adhesión del pensador de Messkirch al nazismo, Lévinas, que en Davos había tomado entusiasta partido por él (Poirié / Lévinas, 2009: 63 y Malka, 2006: 52), se ve obligado a cambiar radicalmente su planteamiento filosófico. A ese cambio asistimos en el texto publicado en *Esprit* en 1934 "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme". Esta vez los términos de la disyuntiva serán estos: ¿Tradición judeocristiana liberal o hitlerismo?

Como escribe Giorgio Agamben, ese ensayo de Lévinas "es quizás el único intento logrado de la filosofía del siglo XX por arreglar cuentas con el acontecimiento político decisivo del siglo: el nazismo" (Agamben, 2008: 333). Tal arreglo de cuentas, es también, y sobre todo, un arreglo de cuentas con la filosofía que Lévinas había hecho suya a finales de los años veinte. Marca, por lo tanto, el comienzo de lo que Alberto Sucasas ha denominado, no sin ironía, la *Kehre* levinasiana (Sucasas, 2006: 261).³ *Être rivé* (estar clavado) y *évasion* (evasión), conceptos que Lévinas pone en juego entonces, a mediados de los años treinta, son claves para entender el sentido y alcance de ese arreglo de cuentas. Podría decirse que la noción de *être rivé* designa el lugar

del que Lévinas quiere *evadirse* y *évasion*, concepto al que dedicará un ensayo en 1935, su propuesta teórica frente al originario *enclavamiento* ontológico en el propio cuerpo que define filosóficamente, como veremos, al hitlerismo.

2. LAS MISTERIOSAS VOCES DE LA SANGRE

El hitlerismo, escribe Lévinas en "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", es "un despertar de sentimientos elementales" (Lévinas, 1997: 7). Los sentimientos elementales involucran una filosofía ya que "expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y de su propio destino" (Lévinas, 1997: 7). Estos *sentimientos elementales* del hitlerismo lo enfrentan a la tradición judeocristiana liberal. Lévinas pretende remontarse a la fuente de ese enfrentamiento; a la *decisión original* que ha hecho posible la contradicción entre el *universalismo* cristiano y el *particularismo* racista hitleriano (Lévinas, 1997: 8). *Décision originelle*. En esta expresión se vislumbra el drama que encierra el texto de Lévinas, pues *esa terminología es la del enemigo*.

¿Qué sentimientos elementales, qué potencias primitivas son esas? Según Lévinas, para la tradición judeocristiana liberal el hombre es libertad. Es decir, *comienzo*. "El hombre —escribe Lévinas— se renueva eternamente ante el universo" (Lévinas, 1997: 8-9). Dicho de otro modo: *no tiene historia* (Lévinas, 1997: 9). La historia es, en efecto, "la limitación fundamental" (Lévinas, 1997: 9). El tiempo nos enfrenta a lo irreparable: el pasado. Este es inamovible, imborrable. Condena a toda iniciativa presente a no ser más que una prolongación suya. La verdadera libertad, por lo tanto, "exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, lo recomienza eternamente" (Lévinas, 1997: 9).

¿Es posible borrar el pasado? Sí: mediante el remordimiento anunciador, el arrepentimiento generador y el perdón reparador (Lévinas, 1997: 9). Este es el "mensaje magnífico" del judaísmo. El tiempo pierde su imperio: ya no soy el que fui, sino el que *quiero* ser. También el "drama místico" del cristianismo promete el triunfo de la libertad sobre el tiempo ("La cruz libera") (Lévinas, 1997: 10). El contrato libremente firmado con Dios no nos encadena: puede ser rescindido en cada instante. Siempre puede recobrase la "desnudez de los primeros días de la creación" (Lévinas, 1997: 10). Por decirlo hegelianamente, el ahora no es sólo mero *inicio* (*Anfang*) de lo que le sigue sino también, y sobre todo, su *principio* (*Prinzip*). Es decir, no sólo *empieza* todo en *este* ahora sino que está *fundado* también en él. El alma es *détaché* (suelta, desligada, despegada, indiferente) respecto al mundo (Lévinas, 1997: 11). Puede liberarse de lo que ha sido, recobrando en cada acto su virginidad (Lévinas, 1997: 11). Esta libertad, esta virginidad recobrada, es lo que hace, finalmente, *iguales* a las almas.

¹ La comparación con los personajes de *La Montaña Mágica* de Thomas Mann fue hecha ya en la época por Kurt Riezler en su informe de la semana universitaria de Davos publicado en el *Neue Zürcher Zeitung* el 30 de marzo de 1929 (Safranski, 1997: 224).

² Sobre el encuentro de Davos véase: Aramayo (2009) y Gordon (2010).

³ Véase también Sucasas, 2004: 23.

Según Lévinas todo el pensamiento filosófico y político moderno sitúa al espíritu “fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta” (Lévinas, 1997: 12). Abre un abismo entre el hombre y el mundo (Lévinas, 1997: 12). El hombre se define en relación al mundo por un *no*. Heinrich von Kleist dijo ante la tumba de su amada: “ya no soy de aquí”. Del hombre podríamos decir lo mismo: Lo propiamente humano en el hombre, su ser, es justamente *no ser de aquí*. Es, respecto a su *hic et nunc*, pura *nada*. Nuestro reino no es de este mundo.

El marxismo es para Lévinas la primera contestación a esta concepción del hombre. La tesis marxista de que “el ser determina la conciencia” muestra que el espíritu humano no es libertad pura. La lucha de clases preexiste a, y condiciona, las creaciones espirituales humanas: la ciencia, la moral, la estética... Sin embargo, la ruptura con la tradición judeocristiana liberal no es todavía definitiva ya que tomar conciencia de la propia situación social, es para Marx “liberarse del fatalismo que ella comporta” (Lévinas, 1997: 15). Se oyen aquí ecos de Spinoza y Hegel: la conciencia de la propia necesidad se transfigura en libertad.

¿Qué concepción del hombre corta amarras definitivamente con la tradición judeocristiana liberal? “Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea del hombre —escribe Lévinas— no sería posible más que si la situación en la cual está clavado [*rivé*] no se añadiera a él, sino que constituyera el fondo mismo de su ser” (Lévinas, 1997: 15).

La experiencia de nuestro cuerpo parece mostrar de modo conspicuo esa *situación* en la que está *clavado* el hombre. La concepción tradicional considera al cuerpo como aquello *en mí* que *no soy yo*. Es la parte *del mundo* (es decir, de *lo que no soy*) más próxima a mí; la que más fácilmente puedo dominar. Pero, justamente *por no ser yo*, también es un obstáculo. Más aún: *el obstáculo* (Lévinas, 1997: 15). Es decir, mi muerte. Yo no soy mi cuerpo. Yo soy, por decirlo cartesianamente, *res cogitans*, mientras que mi cuerpo es *res extensa*. Mi cuerpo es un extraño para mí, “el eterno extraño” (Lévinas, 1997: 16). Correlativamente el alma es, como dice el famoso poema del emperador Adriano, *hospes comesque corporis*.

Frente a esto Lévinas recuerda el sentimiento de identidad con el propio cuerpo que se impone en ocasiones límite. Por ejemplo en un arriesgado ejercicio deportivo, “en el que los gestos alcanzan una perfección casi abstracta bajo el aliento de la muerte” (Lévinas, 1997: 17). También halla Lévinas esa simplicidad del propio ser cuando en el *impasse* del dolor físico el enfermo “se vuelve sobre su lecho de sufrimiento para encontrar la posición de paz” (Lévinas, 1997: 17). El sufrimiento no es una puerta para escapar de nuestra corporalidad, como le sucede al protagonista de la novela de Jack London *The jacket* (1915), que se evade mentalmente a otras épocas y lugares cuando le ponen la camisa de fuerza en la prisión donde cumple condena. En Lévinas, por el

contrario, el dolor es un argumento definitivo para conjurar todo dualismo entre el yo y el cuerpo. En el padecimiento físico se revela una “posición absoluta” (Lévinas, 1997: 18): la de la identidad originaria de yo y cuerpo. Toda la vida espiritual deriva de tal identidad. La esencia del espíritu consiste no en destacarse del cuerpo, sino en estar encadenado a él (Lévinas, 1997: 18-9). El yo está encadenado al cuerpo *originalmente*. No se trata, por lo tanto, de que yo *tenga* un cuerpo, sino de que *soy* un cuerpo. Ser verdaderamente sí mismo es aceptar este original *encadenamiento* (*enchaînement*) al cuerpo. Lo biológico y su fatalidad —“las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado” (Lévinas, 1997: 19)— devienen así el corazón de la vida espiritual.

El hombre —escribe Lévinas— no se encuentra ya ante un mundo de ideas donde puede escoger su propia verdad por una decisión soberana de su libre razón— él está ya ligado con algunas de ellas, del mismo modo que está ligado por nacimiento con todos aquellos que son de su sangre. No puede ya jugar con la idea, pues salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ella conserva de estas su seriedad (Lévinas, 1997: 21).

Esta perspectiva transforma radicalmente el modo de propagación de las ideas. Estas ya no se transmiten por ser independientes de los cuerpos que las tienen, sino que han de imponerse por la fuerza, pues los cuerpos en los que las ideas están *ancladas* ofrecen, en virtud de ese anclaje, resistencia. Sirviéndonos de la distinción orteguiana entre *ideas* y *creencias* podríamos decir que una concepción del cuerpo (la judeocristiana liberal) considera que la verdad *se tiene*, mientras que la otra sostiene que en la verdad *se está*. En la primera la idea se destaca de aquél que la *tiene*, se independiza. Es de todos y no es de nadie. Es decir, es *universal*. Lo común de la comunidad está fundado en esa universalidad de la idea. Según la otra, por el contrario, la idea está fundada en la comunidad, *clavada* a su cuerpo social. Ella forma parte del espacio en el que *estamos*, de la carne que somos. El único modo de propagarla es, por consiguiente, su imposición al otro por medio de la fuerza. Una sola forma de universalización es posible aquí: la guerra, la conquista (Lévinas, 1997: 23). La famosa frase de Castellio escrita a propósito de la ejecución de Miguel Servet: *hominem occidere non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere*, es decir, “matar a un hombre no es defender una doctrina; es matar a un hombre” (Castellio, 2009: 107), no vale para la concepción que considera a las ideas como algo esencialmente ligado al cuerpo. Para esta, justamente, matar a un hombre no es sólo matar a un hombre, es también aniquilar sus ideas. Sólo desde esta perspectiva cabe entender el genocidio.

3. GEWORFENHEIT

El artículo sobre la filosofía del hitlerismo se reeditó en el número de otoño de 1990 de la revista norteamericana

Critical Enquiry. Lévinas añadió en esa ocasión una *Prefatory Note* en la que aparece una significativa referencia a Heidegger (autor no mencionado en el texto de 1934).⁴ En ella se afirma que la fuente de la barbarie sanguinaria del nacional-socialismo está ligada a una posibilidad esencial del *Mal elemental*. "Posibilidad —dice Lévinas— que se inscribe en la ontología del Ser, que se cuida de ser —del Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», según la expresión heideggeriana" (Lévinas, 1997: 25).

In seinem Sein um dieses Sein selbst geht, es decir, "en su ser se trata de este su ser mismo" o "en su ser se juega su mismo ser", es una expresión con la que Heidegger define el *Dasein*.⁵ Este es un ente pero no uno más entre otros sino uno en cuyo *ser* (*id est existentia*) se trata de su *ser* (*id est essentia*), o, como traduce José Gaos, un ser en cuyo ser *le va* (*es geht um*) su ser.

¿Por qué en esta ontología del *Dasein* se inscribe, como afirma Lévinas, la posibilidad del *Mal elemental*? Porque el ser en el que se trata del ser del *Dasein*, es el *Da*, el *ahí*, o, por decirlo con expresión levinasiana, el *ici-bas*, el *aquí abajo*. ¿En qué consiste ese ser o estar *aquí abajo*? En la *Geworfenheit*, es decir, en el hecho de estar lanzado, arrojado, *yecto*, en el mundo.

D.A.F. de Sade es tal vez el primero en haber caracterizado el modo de estar en el mundo como una consecuencia de haber sido arrojado a él. La naturaleza, dice a Juliette el libertino Pio VI, el Papa Braschi, se limita a lanzar a los seres que la pueblan. Una vez lanzados se desentiende de ellos, los abandona. Ellos a su vez no le deben nada a ella (Sade, 1998: 870 y ss.). Sade utiliza el verbo *lancer*, que expresa la acción de arrojar con fuerza algo. Propiamente una lanza, pero también el rayo, arma y atributo de Zeus.⁶ Para el divino Marqués el hombre ha sido lanzado al mundo no como unos dados —no hay azar en el universo sadiano— sino como un rayo: violenta y destructivamente. Recordemos el título del primer capítulo de la *Nouvelle Justine*: "*Justine lancée*".

También el hombre, según Heidegger, ha sido lanzado a este mundo. ¿En qué sentido? No es lo mismo *ser* algo que el que ese algo sea. No es lo mismo preguntar en relación a una cosa "¿qué es?" que interrogar sin más "¿es?". La primera pregunta es una pregunta por la *essentia* (lo que la tradición escolástica denominó la *quidditas*, de *quid*, qué), la segunda por la *existentia*. Del *Dasein* dice Heidegger que su *qué es* (*Wassein*) o *essentia* ha de captarse desde su *ser*,

entendido este ser como *existentia*. De modo que la esencia del *Dasein* está en su existencia (Heidegger, 1986: 41). Pues bien, ese "que es" del *Dasein*, desde el que ha de captarse su "¿qué es?", es lo que Heidegger llama *Geworfenheit* de ese ente en su "ahí" (Heidegger, 1986: 135).

Como dice Heidegger, la *condición de lanzado o yecto* (*Geworfenheit*), es algo que pertenece al *Dasein*, en tanto que ente en cuyo ser (*existir*) se trata de su ser (*esencia*).⁷ Este tratarse de su ser en y desde su ahí es *proyecto* (*Entwurf*). En efecto, la *condición de lanzado o yecto* es el modo de ser de un ente que es, en cada caso, sus posibilidades mismas, de tal manera que se comprende en y desde ellas, es decir, se proyecta desde ellas.⁸ El hombre es *pro-yecto* sólo en tanto que y porque él mismo está *yecto*. Dicho de otro modo: Sólo puede proyectarse desde su originaria condición de lanzado o *yecto*. Que el hombre sea *proyecto*, posibilidad, no sólo no desmiente sino que hace patente su *Geworfenheit*. La libertad no es *negación* (soy lo que no soy) sino *posibilidad* (soy lo que puedo ser), y la posibilidad es siempre posibilidad desde un *aquí y ahora*.

4. LA DERELICTIO CRÍSTICA

Ese estar ya aquí y ahora en el que se juega el ser del *Dasein* es denominado por Heidegger, como acabamos de ver, *Geworfenheit*. ¿Cómo interpreta Levinas ese concepto? En un ensayo de 1932 titulado "Martin Heidegger et l'ontologie", recogido posteriormente en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas escribe: "Heidegger fija con el término *Geworfenheit* ese hecho de estar arrojado y debatirse en medio de sus posibilidades y de estar abandonado allí. Nosotros lo traduciremos por la palabra *déréliction*" (Lévinas, 1988: 68).

El vocablo francés *déréliction* no es neutro. Está *marcado*. ¿En qué sentido? *Déréliction* deriva etimológicamente de la palabra latina *derelictio*, cuya forma verbal escoge San Jerónimo en su traducción de la Biblia para verter las palabras de Cristo en la hora nona: *Deus meus, ut quid dereliquisti me?* ("Dios mío, ¿por qué me has abandonado?").⁹ El *derelinquo* de la *Vulgata* traduce el verbo griego *enkataleipo* (de la raíz *lip*, que significa *dejar*, y que en latín será *liq-*, de donde derivan *linquo* y *reliquus*), que significa dejar algo atrás, abandonarlo a sus solas fuerzas. Lo abandonado es lo que queda, el resto (*loipós*), la *reliquia*. Eso abandonado, por ser tal, queda *liberado* de aquél o aquello que lo ha abandonado. Cristo es dejado atrás (entre los hombres) por Dios. Es

⁴ Esta nota revela que el autor con quien polemiza implícitamente Lévinas en "Quelques réflexions..." es Heidegger. Llama la atención, por lo tanto, que este texto de Lévinas no sea siquiera mencionado en el libro de Dominique Janicaud, *Heidegger en France* (Janicaud, 2001).

⁵ Véase, por ejemplo: *Sein und Zeit* § 4 (Heidegger, 1986: 12).

⁶ En la edición de 1740 del *Dictionnaire de l'Académie Française* se dice de *lancer*: "Darder, jeter de force & de roideur avec la main. Lancer un trait, lancer un javelot. En parlant de Dieu on dit poétiquement, & dans le stile soutenu, qu'il lance le tonnerre, qu'il lance la foudre".

⁷ "Die *Geworfenheit*, darin sich die Faktizität phänomenal sehen lässt, gehört zum *Dasein*, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht", (Heidegger, 1986: 179).

⁸ "Die *Geworfenheit* aber ist die *Seinsart* eines seienden, das je seine Möglichkeiten selbst ist, so zwar, dass es sich in und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft)", (Heidegger, 1986: 181).

⁹ Mt. 27, 46 y Mc. 15, 34.

lo que queda en el mundo tras el paso de Dios. Cristo es así *liberado de su divinidad*. Cristo es lo que *resta* de Dios una vez que le hemos sustraído a Dios.

¿Por qué escoge Lévinas ese término tan marcado teológicamente y qué consecuencias tiene esta elección para su interpretación de la filosofía del hitlerismo? Es innegable el interés de Lévinas por acercar las posiciones de cristianos y judíos frente al nazismo.¹⁰ No obstante, esta propuesta de traducción del término *Geworfenheit* por *déreliction* marca una falla, una fisura que apunta a una sustancial corrección de la tesis levinasiana de que “la cruz libera” (Lévinas, 1997: 10), pues ¿no es acaso ese hombre clavado (*rivê*) a su cuerpo el trasunto filosófico del Cristo clavado a su cruz?

¿Qué concepción del hombre es entonces la genuinamente cristiana, la que lo concibe como estando más allá de su cuerpo o la que, por el contrario, lo explica por su encadenamiento a él? Ambas concepciones vienen del cristianismo y de su ambivalente relación con el cuerpo.

De un lado —escriben Jacques Le Goff y Nicolas Truong— el cristianismo no cesa de reprimirlo. «El cuerpo es el abominable vestido del alma», dice el papa Gregorio Magno. Del otro, se glorifica, en particular a través del cuerpo sufriente de Cristo, sacralizado en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. «El cuerpo es el tabernáculo del Espíritu Santo», dice Pablo. La humanidad cristiana descansa tanto en el pecado original... como en la encarnación” (Le Goff, & Truong, 2005: 33).

La primera actitud ante el cuerpo, según la cual este es una prisión de la que hay que escapar, es la propia de una orientación, llamémosla así, *gnóstica* del cristianismo,¹¹ mientras que la segunda, según la cual el cuerpo es el receptáculo de Dios, es la que caracteriza a una lectura que podríamos llamar *atea* del cristianismo. Digo “atea”, recordando las palabras del príncipe Mishkin ante una copia del Cristo muerto de Hans Holbein en casa de Rogochin: “¡Este cuadro!... ¡Este cuadro! ¡Ese cuadro puede hacerle perder la fe a más de una persona!” (Dostoyevski, 1946: 1923)



Hans Holbein, El cuerpo de Cristo muerto en la tumba (1521)

¹⁰ En una recensión del libro de Joseph Bonscriver *Juifs et Chrétiens* publicada en el número de octubre de 1936 de la revista *Paix et Droit*, órgano de la Alianza Israelita Universal, Lévinas escribe: “El antagonismo entre religiones monoteístas se ha atenuado desde que el hitlerismo amenaza su patrimonio común”. Tomo la referencia del ya mencionado libro de S. Malka (Malka, 2006: 61). Sobre la posición de Lévinas respecto al cristianismo véase: Peñalver Gómez (2004): 207-232.

¹¹ Véase Williams (1990): 129-149.

Nada hay, en efecto, en esa imagen que señale a la trascendencia, es decir, a su resurrección. Como ha escrito Julia Kristeva, los rasgos de este Cristo “son los de un hombre realmente muerto, del Cristo abandonado por el Padre («Padre, ¿por qué me has abandonado?») y sin promesa de la Resurrección” (Kristeva, 1990: 249). Es significativo que el modelo del que se sirvió Holbein fuera, según cuenta la leyenda, *un judío* ahogado en las aguas del Rin,

La filosofía del hitlerismo ¿no sería acaso la última, acabada, extrema, expresión de un *cristianismo ateo*, es decir, de un cristianismo de la *muerte sin resurrección* de Dios? En tal caso habría que reformular la alternativa propuesta por Lévinas en su ensayo de 1934 en el sentido de que ya no se trataría tanto de oponer la idea judeocristiana liberal del hombre a la hitleriana, sino de contraponer dos modos opuestos, y en cierto modo límite, de entender el cuerpo en el cristianismo, uno *gnóstico* y otro *ateo*.

5. NIHILISMO Y MUERTE DE DIOS

La *Geworfenheit* heideggeriana, interpretada por Lévinas, nos ha conducido a la *derelictio* crística, es decir, a la muerte de Dios. Parece, pues, pertinente preguntarse ahora: ¿Cómo interpreta Heidegger la muerte de Dios? La respuesta es: como *nihilismo*. Donde el *nihil* de “nihilismo” debe entenderse como *olvido* (*Vergessenheit*) del ser (Heidegger, 2003: 263). Ese olvido no es casual o accidental, sino *necesario*; define la historia de la metafísica occidental. El que la metafísica sea caracterizada por Heidegger como nihilismo quiere decir que la metafísica, paradójicamente, es la historia del desencuentro con el ser. “La esencia del nihilismo —escribe Heidegger— está basada en la historia que quiere que en el aparecer del ente como tal en su totalidad esté ausente la verdad del ser” (Heidegger, 2003: 264). Dado que ese olvido del ser se ha producido por la identificación de *lo ente como tal en su totalidad* (lo que la tradición filosófica ha denominado la *omnitud realitatis*) con Dios, identificación a la que Heidegger denomina *ontoteología*, resulta que Dios muere, paradójicamente, cuando entra en la metafísica. He aquí, pues, la reformulación ontológica de la *encarnación y muerte de Dios*: El *ser* es olvidado cuando se hace *ente*. Nuestro tiempo es interpretado por Heidegger como la época de la consumación de este nihilismo.

Sólo en este marco teórico adquiere sentido el imperativo del discurso del Rectorado de 1933 de *tomar en serio la muerte de Dios*. Esta es entendida precisamente como “este abandono del hombre actual en medio del ente” (Heidegger, 1990: 13). “Abandono” traduce *Verlassenheit*, que es el vocablo con el que Lutero tradujo la *derelictio* de Cristo en la hora nona (¿*Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?*). Frente a tal abandono Heidegger apela al *Espíritu* (*Geist*), entendido como “el decidirse (*Entschlossenheit*) por la esencia del ser” (Heidegger, 1990: 14). Pero ¿cuál es esta *esencia*?

El *mundo espiritual* de un pueblo —escribe Heidegger en el mismo discurso— no es la superestructura de una cultura, tampoco un arsenal para conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder de la más profunda preservación de las fuerzas de su sangre y de su tierra (Heidegger, 1990: 14).

Luego el *decidirse* por la esencia del ser, que hace frente al nihilismo de nuestra época y que ha de definir el *espíritu* del pueblo alemán, es el decidirse a afirmar *el poder que preserva las fuerzas de la sangre (es decir, la raza) y la tierra*. Dicho con el lenguaje de *Sein und Zeit*: El proyecto (*Entwurf*) del *Dasein* (proyecto que *es el Dasein*) consiste en afirmar su *Da*, su *Geworfenheit*, es decir, su *derelictio*. ¿Qué es ese *Da*? En el curso de 1935 que lleva por título *Einführung in die Metaphysik* nos da Heidegger la respuesta: ese *Da* es la *pólis*. "Pólis —escribe Heidegger— significa el lugar [*Stätte*], el *Da*, en el cual y como lo cual el *Da-sein* es en tanto que histórico (*heisst pólis die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist*)" (Heidegger, 1998: 117).¹²

El *espíritu* consiste, por lo tanto, nos dice el Heidegger del discurso del Rectorado, en decidirse a *ser* en y desde el *Da*, es decir, en decidirse a afirmar la propia comunidad *política*. Eso se ha de lograr mediante una triple vinculación (*Bindung*): a) con "la comunidad del pueblo" (*Volksgemeinschaft*) mediante el *servicio del trabajo* (*Arbeitsdienst*); b) con el "honor y el destino de la nación entre los demás pueblos" (*die Ehre und das Geschick der Nation inmitten der anderen Völker*) mediante el *servicio de las armas* (*Wehrdienst*) y c) con "la misión espiritual del pueblo alemán" (*geistigen Auftrag des deutschen Volkes*) mediante el *servicio del saber* (*Wissensdienst*) (Heidegger, 1990: 15-6).

Recordemos que para la filosofía del hitlerismo, según el análisis de Lévinas que hemos recordado más arriba, la esencia del *espíritu* consistía en un *originario encadenamiento al cuerpo*. "Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado" eran el corazón de la vida *espiritual* (Lévinas, 1997: 19). Como nos dice Miguel Abensour, el hitlerismo aparece como un *être rivé en segundo grado* (Abensour, 1997: 82) que no sólo no despierta la necesidad de *evasión*, sino que la rechaza. Es una elección del encadenamiento. "Un encadenamiento en el encadenamiento" (Abensour, 1997: 79-81). El hitlerismo entiende el *proyecto vital* que es el hombre, paradójicamente, como una *renuncia al proyecto*; un acatamiento sin fisuras de la tiranía del cuerpo y de la historia. Por decirlo en términos heideggerianos: la *decisión* que constituye ontológicamente al *Dasein* consiste justamente en asumir su "estado de yecto",

su pertenencia al ser histórico del pueblo, a su sangre y su suelo.

Este *Entwurf* o proyecto que no sólo no sale de su *ahí* sino que lo *elige*, tiene una exacta traducción teológica en la *derelictio* crística: Dios ha elegido ser su encarnación y muerte, es decir, ha elegido ser su *ahí*, su *Da*.

6. LA GRAN EVASIÓN

El ensayo de Lévinas sobre la filosofía del hitlerismo puede servir de contrapunto para comprender el texto contemporáneo *De l'évasion*.¹³ Uno y otro se iluminan mutuamente.¹⁴ El *être rivé* del primero encuentra su réplica, su contrafigura, en la *évasion* del segundo. El concepto de *évasion* no niega sino que presupone el de *être rivé*: La verdadera evasión sólo puede serlo de aquello de lo que no hay evasión posible.

El ser *pesa*, escribe Lévinas en *De l'évasion* (Lévinas, 1982: 79). Más aún: *es* peso. "*Être = poids*" leemos en una nota escrita en 1937 (Lévinas, 2009: 52). Es a la vez peso y lo que aplasta ese peso. Es un peso para sí mismo. Un peso, además, *muerto* (Lévinas, 1982: 106, 114 y 121) ¿En qué consiste ese peso? En la constatación de que "el fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado [*rivé*]" (Lévinas, 1982: 95).

¿Clavado a dónde? A sí mismo. La identidad del yo no es una identidad *lógica* (tautológica) sino, por así decir, *existencial, vital*: consiste en "el encadenamiento del yo a sí mismo" (Lévinas, 1982: 98-9). Hay, por lo tanto, una imposibilidad radical de huir de sí (Lévinas, 1982: 113). Este estar comprometido en una existencia que no se ha querido ni escogido es la "estructura del ser mismo" (Lévinas, 1982: 120-1). Ser es estar *clavado* a sí, aplastado por sí mismo (Lévinas, 1982: 121).

¿De qué nos evade, pues, la evasión? "precisamente de aquello que hay de peso en el ser" (Lévinas, 1982: 96). Pero el ser *es* peso, luego la evasión supone *salir fuera del ser* (Lévinas, 1982: 97). "La evasión es la necesidad de salir de sí mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*" (Lévinas, 1982: 98). La evasión pretende, por lo tanto, superar el hecho de que el yo sea "sí mismo". No se trata de salir de la prisión en la que *estoy*, sino de salir de la prisión que *soy*. Como escribe con acierto Miguel Abensour, "No se trata ya de la rebelión del yo contra el no-yo que dejaba todavía juego a la libertad y le permitía manifestarse, sino de la

¹² Es relevante recordar en este punto que un año antes, en el curso del semestre de verano de 1934, Heidegger había definido al estado (*Staat*) como "el ser histórico del pueblo" (*das geschichtliche Sein des Volkes*) (Heidegger, 1991: 118-9).

¹³ Texto publicado originalmente en el tomo V (1935/1936) de la revista *Recherches philosophiques*.

¹⁴ Miguel Abensour ha explorado con detalle los ecos y resonancias recíprocos que hay entre los ensayos de 1934 y 1935. Véase Abensour (1997): 27-108.

rebelión contra el hecho mismo de que hay ser y de que esta existencia no deja ya ningún juego” (Abensour, 1997: 72).

Esa evasión no puede ser, para Lévinas, la muerte (Lévinas, 1982: 116). ¿Por qué? Porque la muerte nos eterniza y, por lo tanto, perpetúa, consagra, vuelve definitiva, la situación de *enclavamiento*. “La evasión no se consuma yendo hacia la eternidad. La eternidad es solamente la acentuación o la radicalización de la fatalidad del estar clavado a sí mismo” (Lévinas, 1982: 122-3). Esto le permite a Lévinas afirmar frente a Parménides: “el no ser es” (Lévinas, 1982: 124). Sólo cabe evadirse en vida. Más aún, vivir es experimentar esa tensión entre estar clavado y la necesidad de evadirse de ese enclavamiento. En experiencias como el placer, la vergüenza o la náusea, descubre Lévinas esta tensión. Por ejemplo en la vergüenza:

Lo que aparece en la vergüenza es precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo. La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última (Lévinas, 1982: 113).

Es preciso dejar claro que Lévinas no refuta la idea del estar *clavado* sino que parte de ella. Lévinas viene de una tradición teórica existencialista, no idealista. La categoría de “evasión” es, por consiguiente, una réplica a Heidegger desde sus propios supuestos. Una salida de la *facticidad* partiendo de la *facticidad* misma. En este sentido el concepto levinasiano de *evasión* es una exacta réplica a la *fuga* (*Flucht*) heideggeriana del *Dasein* ante sí mismo que caracteriza la caída (*verfallen*) en el *se* (*Man*) y el mundo.¹⁵ “El absorberse en el *se* [*Man*] y con el «mundo», del que se cuida el *Dasein* —escribe Heidegger— revela algo así como una *huida* del *Dasein* ante sí mismo, entendiendo este «sí mismo» como un auténtico poder-ser-sí mismo” (Heidegger, 1986: 184).

Para Heidegger la *huida* del *Dasein* ante sí mismo, ante su *Geworfenheit*, y, por consiguiente, ante la inexcusable asunción de su *poder ser* en y desde su situación, es expresión de *inautenticidad*. El proyecto (*Entwurf*) que somos pasa por la asunción de nuestra originaria e ineludible *derelictio*. Dando un paso más allá (paso que dio el Heidegger nazi de los años treinta) podríamos decir que nuestro *proyecto*, si pretende ser auténtico, ha de consistir justamente en asumir plena y radicalmente ese *Factum* de la *Geworfenheit*. La libertad *auténtica* se reduce, paradójicamente, a elegir nuestra radical ausencia de libertad, es decir, nuestro destino. Ante el *être rivé* el hitlerismo (y el Heidegger nazi) opta por la *autoafirmación* (Abensour, 1997: 79), acepta el encadenamiento; se *encadena en el encadenamiento* (Abensour, 1997: 81).

Otro es el camino teórico del judío Lévinas que vivirá prisionero en diversos campos de prisioneros desde junio de

1940 hasta el final de la guerra: el de la *evasión*. La evasión levinasiana no es una *huida*, un eludir la propia libertad: es una exigencia ontológica que impone la *derelictio* misma. No se trata, como en Heidegger, de *ser* en y desde el propio inexcusable *ahí*, sino de ir *más allá del ser*. Este “más allá del ser” cifra el programa filosófico que desarrollará Lévinas en su obra ulterior.



15 Véase Heidegger (1986) § 40: 184-185.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Abensour, M. (1997), *Le Mal élémental*, en Lévinas, pp. 27-103.
- Agamben, G. (2008), "Heidegger y el nazismo", en *La potencia del pensamiento*, pp. 333-343. Barcelona: Anagrama.
- Aramayo, R.R. (2009), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Barroso, M. & Pérez Chico D. (eds.) (2004), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta.
- Castellio, S. (2009), *Contra el libelo de Calvino*, Villanueva de sirena: Instituto de Estudios Sijenenses.
- Dostoyevski, F. M. (1946), *El idiota*, en *Obras completas I*, Madrid: Aguilar.
- Feher, M. (ed.) (1990), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano I*. Madrid: Taurus.
- Gordon, P. E. (2010), *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Mass. & London: Harvard Univ. Press.
- Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1990), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991), *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos/M.E.C.
- Heidegger, M. (1998), *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2003), Nietzsche's Wort «Gott ist tot», en *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe*, Bd. 5).
- Janicaud, D. (2001) *Heidegger en France*. Paris : Albin Michel.
- Kristeva, J.(1990), El Cristo muerto de Holbein, en M. Feher (ed.), pp. 246-277.
- Le Goff, J. & Truong, N. (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- E. Lévinas (1982) *De l'évasion*. Paris : Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1988), Martin Heidegger et l'ontologie, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.
- Lévinas, E. (1997), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris: Payot & Rivages.
- Lévinas, E. (2009), *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses (= Oeuvres I)*. Paris : Grasset/IMEC.
- Malka, S. (2006), *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Peñalver Gómez, P. (2004), Encarnación, separación, *kénosis*. Una aproximación al problema del cristianismo en Lévinas, en Barroso M. & Pérez Chico, D.(eds.).
- Poirié, F. / Lévinas, E. (2009), *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Arena libros.
- Sade, D.A.F.(1998), *Histoire de Juliette*, en *Oeuvres III*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Safranski, R. (1997), *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Sucasas, J. A. (2006). Lévinas por Lévinas, en MALKA, S., pp. 249-274.
- Sucasas, J. A. (2004). Emmanuel Lévinas (1906-1995): El absoluto ético, en Barroso, M.& Pérez Chico D. (eds.).
- Williams, M. A. (1990), Imagen divina - prisión de la carne: Percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo, en M. Feher (ed.), pp. 128-149.

SOBRE EL AUTOR

Jesús Ezquerro Gómez / jesusezq@unizar.es
Universidad de Zaragoza.

Profesor de filosofía en la Universidad de Zaragoza. Es autor de tres monografías: *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014); *El profundo de la nada. El desapego de Dios en el místico aragonés Miguel de Molinos* (Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2014) y *El espejo de Dioniso. La ateología hegeliana* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2017). Es coeditor de dos colecciones de ensayos: *De Heidegger al postestructuralismo* (PUZ, Zaragoza, 2014) y *La luz de un gran frío. Ensayos sobre Bataille* (Casus Belli, Madrid, 2017).

