

**G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS,  
K. LÖWITH, L. STRAUSS**

**Sobre Heidegger.  
Cinco voces judías.**

**Introducción de Franco Volpi, traducción  
de Bernardo Ainhinder, Ediciones  
Manantial, Buenos Aires, 2008, 172 pp.  
(Su *Heidegger. Cinque voci ebraiche*,  
Donzelli Editore, Roma, 1998)**

**N**os encontramos ante la edición de un libro que parece destinado a convertirse en un género propio: la publicación conjunta de aquellos trabajos en los que un grupo de discípulos manifiesta sus discrepancias con quien fuera su maestro. En este caso, la marca distintiva no es tanto, como sucede con las sagas de hegelianos, si son de izquierdas o de derechas cuanto si son judíos o no lo son. ¿Acaso era relevante, en el siglo XIX, que Marx fuese judío para comprender su lectura materialista de la dialéctica hegeliana? La respuesta, como sabemos, es negativa. De hecho, Marx fue bastante crítico con el judaísmo, del mismo modo que con cualquier otra religión, porque él pertenecía —como ha señalado E. Traverso en su libro *Los judíos y Alemania* (1992)— a la primera generación de la *intelligentsia* judía asimilada, impregnada por el espíritu de la Ilustración y vigilante respecto a cualquier rebrote opiáceo de religiosidad. Entonces, ¿por qué resulta hermenéuticamente productivo que los discípulos escogidos de Heidegger sean judíos? ¿Se consideraban éstos judíos antes de 1933 o tomaron conciencia de su identidad después, por la fuerza de los acontecimientos y de las ataduras que conllevaba su “condición de arrojado” en un mundo que los perseguía, segregaba y aniquilaba?

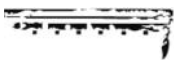
Ser alemán y además de origen judío subraya, a través de los discípulos, un

aspecto de la trayectoria intelectual del maestro que de otro modo podría pasar desapercibida. Aquí lo insoslayable, ya desde el título, es el recuerdo del discurso del rectorado, ‘La autoafirmación de la Universidad alemana’, que Heidegger pronunció en la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933. Lo ineludible es, por tanto, pensar las repercusiones políticas que se derivan de su filosofía. Esta circunstancia, la de poner en relación filosofía y política —que Heidegger evitó a lo largo de su vida y sobre la que prefirió guardar silencio—, ha salido a la luz con las sucesivas oleadas que, en menor o mayor medida, han conmovido a la opinión pública. La última de ellas tuvo lugar con la publicación en Francia, en 2005, del libro de Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. En esta ocasión, la vuelta de tuerca sobre el “caso Heidegger” —del mismo modo que ha sucedido con el “caso Schmitt”— ha apretado las tornas en lo referente al “detalle” antisemita.

¿Es el antisemitismo el punto nodal para entender el posicionamiento “político” de Heidegger y, más aún, la relación con sus discípulos judíos? El libro *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, editado en Italia en 1998, no plantea las cosas en estos términos. Bien al contrario, muestra, mediante la palabra de los antiguos alumnos, el vínculo que, a pesar de las discrepancias y de los avatares de la historia, mantuvieron a lo largo del tiempo con el maestro. Pero visto desde el otro lado, tal y como anuncia el título, se podría invertir la pregunta: ¿es relevante, filosóficamente, ser una “voz judía” para la comprensión de la postura de los discípulos frente al maestro? De entre todos ellos, Leo Strauss y Hans Jonas fueron los únicos judíos practicantes que se interesaron por el estudio de las fuentes del pensamiento hebraico; y Hannah Arendt, no exenta de polémica, también reflexionó en sus obras sobre la cuestión judía, el antisemitismo y el sionismo.

La publicación de este libro se adelantó tres años al conocido estudio de Richard Wolin, *Heidegger's Children* (2001), traducido al castellano en el 2003, y que incluía entre los “hijos” de Heidegger —una acepción, por cierto, más comprometida que la de meros discípulos— a H. Arendt, K. Löwith, H. Jonas y H. Marcuse. Es probable que R. Wolin leyese este libro antes de publicar su ensayo, pero aquello que los diferencia reside en que uno es una recopilación de artículos, prologado por el conocido especialista italiano en Heidegger y en Schopenhauer, Franco Volpi, donde el principal criterio es la selección de los autores y los textos; mientras que el otro es un estudio sobre la influencia de la obra de Heidegger en sus vástagos, sus intentos de parricidio y ruptura y, en último término, las consecuencias de sus trayectorias intelectuales sobre la comprensión de la política y la democracia. El balance sale negativo, por ello el lector comprende al final la carga semántica del título, la acepción peyorativa que arrastra la filiación con Heidegger. Asimismo, y frente al escepticismo del profesor norteamericano, Volpi considera que los juicios más agudos sobre la espinosa cuestión del nacionalsocialismo de Heidegger provienen de sus alumnos judíos; de aquellos que “experimentaron la fascinación ante él, pero al mismo tiempo se vieron tremendamente afectados por sus opciones políticas” (p. 10).

LEO STRAUSS (1899-1973). El libro se abre con el ensayo ‘Introducción al existencialismo de Heidegger’. Se trata de una conferencia que Leo Strauss dio en Chicago, en los años cincuenta, y que fue editada póstumamente, en 1989, por T. L. Pangle, en un volumen titulado *The Rebirth of Classical Political Rationalism (El renacimiento del racionalismo político clásico)*, 2007). En un sentido estricto, tal y como reconoce Volpi en la introducción, Strauss no debería ser considerado un discípulo de Heidegger. Si bien es cierto que quedó impresionado por su genio filosófico, por su inusitada capacidad para interpretar



## LIBROS



**G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS**  
**Sobre Heidegger.**  
**Cinco voces judías**

los textos clásicos, al asistir en 1922 a sus clases en Friburgo, y después con la lectura de *Ser y tiempo*, pronto tomó una distancia crítica respecto a las implicaciones de su pensamiento. Por este motivo su ensayo es el primero; porque “ofrece un agudo análisis del pensamiento heideggeriano que capta con seguridad tanto las intuiciones filosóficas como las implicaciones políticas” (pp. 11-12). Hasta el punto que, a través del análisis de la obra de Heidegger, Strauss pone de manifiesto la crisis abierta entre filosofía y política en el siglo XX. El fracaso de la filosofía política se debe, en su opinión, a una extensión generalizada del relativismo; tanto por el auge del positivismo, que rechaza la filosofía política al considerarla no científica y la sustituye por la ciencia política, neutral respecto a los valores y normas; como por su contrario, el historicismo y su prolongación en el existencialismo, que, al dejar en manos de una decisión arbitraria el actuar humano, vuelve accidental toda pretensión normativa.

No obstante, la figura de Heidegger es considerada de forma ambivalente a lo largo del texto: nos encontramos ante el principal precursor del existencialismo, a la vez que con el gran pensador de Alemania después de Hegel. En una época en la cual los sistemas filosóficos racionales y liberales se han desvanecido, la urgencia, nos dice Strauss, reside en encontrar una “base sólida para el racionalismo liberal”; y añade: “Sólo un gran pensador podría ayudarnos en esta coyunda intelectual. Pero he aquí la gran desgracia: el único gran pensador de nuestro tiempo es Heidegger” (p. 44). Las consecuencias que se derivan de este desafortunado *impasse* salen a la luz cuando Strauss analiza los aires de familia entre la filosofía de Heidegger y el nazismo. Lejos de reducir su participación al “error” del rectorado, amplía el horizonte retrospectivamente hasta *Ser y tiempo*: “Cualquiera que hubiera leído su primera gran obra y no hubiera perdido de vista el bosque tras los árboles habría podido ver la afinidad de temperamento entre Heidegger y los nazis. ¿Cuál era el significado práctico, es decir, serio, del desprecio por la racionalidad y el elogio de la resolución sino apoyar ese movimiento extremista?” (p. 45). Y, sin embargo, no deja de insistir en la relevancia que tiene el conocimiento y la lectura de su trabajo: “Lo más estúpido que podría hacerse sería cerrar los ojos ante su obra o rechazarla” (*Ibid.*).

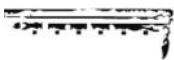
En esta conferencia, Strauss da claras muestras de conocer *Ser y tiempo* y expone con claridad la problemática interna que llevó a su autor a romper con el existencialismo y, por tanto, a dejar esta obra inacabada. Pero la ambivalencia respecto al gran pensador de la Selva Negra regresa cuando Strauss sigue sus pasos en

su crítica al existencialismo y, sobre todo, cuando —tras el fracaso del nazismo, tras el engaño de “la esperanza de Nietzsche en una Europa unida que gobernara el planeta” (p. 58)— asume su interpretación de la modernidad. El aprendizaje de esta decepción viene, de nuevo, de la mano de la filosofía de Nietzsche y de su diagnóstico del nihilismo: la expansión de una sociedad mundial tecnológica dominada por la nivelación, la uniformidad total y la voluntad de poder. En esta dirección, señala: “Heidegger es el único que tenía una idea de la dimensión del problema de una sociedad mundial” (p. 60). La esperanza que alienta Strauss, para contrarrestar el avance del nihilismo, es la creación de una cultura mundial, humana, sobre una misma base religiosa. Si bien el racionalismo occidental se ha erigido sobre el presupuesto dogmático que entiende el ser como presencia constante, siempre disponible; en Oriente, en cambio, el ser ha sido comprendido como algo misterioso, despojado de toda voluntad de dominio. El lugar común entre Oriente y Occidente no puede ser otro que una comprensión del ser a través de la Biblia: “La Biblia es el Oriente dentro de nosotros [...], la Biblia en cuanto Oriente puede ayudarnos a superar el racionalismo griego” (*Ibid.*). Este proyecto, el de una cultura mundial y humana, se sostiene, en último término, sobre una singular reinterpretación de la diferencia ontológica y de la historia del ser, que propiciaría el encuentro entre Atenas e Israel, entre lo impersonal de las ideas platónicas y lo elusivo del Dios bíblico.

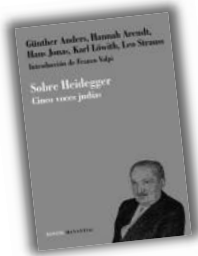
GÜNTHER ANDERS (1902-1992). El segundo texto escogido por Volpi se titula ‘Heidegger, esteta de la inacción’, pero su contenido corresponde al extenso artículo que Günther Anders publicó en 1948, ‘On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy’, en la prestigiosa revista *Philosophy and Phenomenological Research*. Se trata de una crítica demoledora a la analítica existencial donde, sin necesidad de apelar al discurso del rectorado, Anders deduce las consecuencias *impolíticas* de su pensamiento. Ante todo, muestra cómo, debido al nihilismo político y moral que socava y sostiene a la ontología del ser-ahí, el autor de *Ser y tiempo* sucumbió, sin ningún tipo de resistencia, a la seducción del nazismo: “No hay que sorprenderse de que Heidegger no tuviera ningún principio, ninguna idea social, *nada* en general, y que cuando los clarines del nacionalsocialismo comenzaron a sonar en su vacío moral, él mismo se hiciera nazi” (p. 92).

Los nueve epígrafes en los que se divide este amplio y original trabajo, se vertebran en torno a una tesis que se expone al inicio: “La filosofía de Heidegger torna irrelevante la tradicional alternativa ‘natural-sobrenatural’” (p. 65). De tal modo que el “ser-ahí” (*Dasein*) no puede quedar reducido a nuda vida, pero tampoco puede ser proyectado sobre el horizonte normativo del “deber ser” o sobre un “mundo de valores”; se mueve, estrictamente, en el ámbito unidimensional de la ontología. La consecución de este ámbito, en apariencia neutral, se logra al precio de dejar fuera del mundo cotidiano a la naturaleza. Todas las relaciones prácticas que el “ser-ahí” guarda con su mundo quedan subsumidas bajo el horizonte intencional del cuidado (*Sorge*).

A su vez, el cuidado, que debería dotar a la filosofía de Heidegger de una verdadera concreción, oculta su “condición de necesidad” (*Bedingung der Nötigkeit*), el “interés” que mueve realmente a la existencia a su dispersión mundana y a la preocupación por sí misma. El planteamiento de esta cuestión tendría que haber desembocado en un análisis del hambre y del deseo, ausentes por completo, sin embargo, en la analítica existencial —el “ser-ahí” carece de voluntad, además de no *necesitar* comer ni dormir, no tiene una condición sexual y “no sabe qué es el dolor de muelas”— porque esto hubiese aproximado la ontología al materialismo. Esta grave omisión priva a la arquitectura de *Ser y tiempo* de fundamentos, al ser precisamente el “hambre” o el “deseo” aquello que en realidad define la finitud del “ser-ahí”.



## LIBROS



**G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS**  
**Sobre Heidegger.**  
**Cinco voces judías**

Por ello resulta tan ambigua la concreción de la analítica existencial: “El territorio de la concreción heideggeriana comienza a espaldas del hambre y termina antes de llegar a la economía y la máquina” (p. 79).

La doble mutilación a la que está sometido el “ser-ahí” —ni natural ni sobrenatural— no sólo manifiesta sus insuficiencias en el ámbito del deseo, también afecta a su dimensión trascendental. El hecho de “ser-en-el-mundo” implica que la relación trascendental de constitución entre el “ser-ahí” y el mundo ha perdido el carácter activo que tenía en el idealismo alemán. La conciencia trascendental no sólo se “ponía” a sí misma (el Yo se auto-constituía en legislador), sino también su mundo político (el estatuto de ciudadano, su constitución y su ley); en cambio, en *Ser y tiempo* ha desaparecido todo interés por la acción, por la participación moral y política en un mundo en común, y tan sólo queda la preocupación residual del “ser-ahí” por sí mismo. El abandono del presupuesto idealista de la constitución y, con él, la desaparición del espacio público, no es una decisión meramente filosófica. Anders encuentra una explicación política en la interpretación que hizo la pequeña burguesía de la crisis que sufrió Alemania entre 1918 y 1933: “La ‘democracia’ parecía encarnar ante todo el principio mismo de la derrota alemana, la mácula del honor alemán; por eso, el ‘mundo’ no asumía ya el rol de un ‘producto de la vida’ sino el de un correlato, de algún modo neutral, de la vida misma” (p. 83). El único superviviente del hundimiento del mundo social y político es el “sí mismo” o “*self-made man* acósmico”.

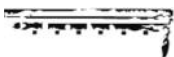
En esta vuelta “acósmica” del “ser-ahí” sobre sí mismo, privado de la *caritas* paulina y de cualquier tipo de responsabilidad social —el otro no juega ningún papel en el movimiento del *Selbst-werden* o del llegar a ser sí mismo—, la concepción kantiana de la libertad, reducida a su dimensión ontológica, sufre una evidente “deshumanización”. Si fuese posible obtener un imperativo categórico de *Ser y tiempo*, nos dice Anders, se limitaría a un mero “sé tú mismo”; resuélvete a la apropiación de ti mismo de tal modo que todo permanezca igual, ya que ninguna esperanza ético-política sirve de móvil para la acción. Pese a que el *pathos* heideggeriano era en origen profundamente anties-tético, el vaciado moral y político al que somete su noción de “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) termina por convertir a Heidegger en un “esteta de la inacción”. Y es este nihilismo político y moral el que le hará decantarse, de modo oportunista, por el nacional-socialismo.

HANNAH ARENDT (1906-1975). Los tres últimos artículos que completan este libro fueron escritos en el contexto de la celebración del octogésimo cumpleaños

de Heidegger. Se diferencian de los trabajos anteriores en que tanto la ocasión como el paso del tiempo han impuesto un tono más conciliador en su elaboración. El caso de Hannah Arendt es distinto al del resto de alumnos de Heidegger. Ella mantuvo una relación afectiva con el “rey oculto” del pensamiento que condicionó las manifestaciones públicas sobre sus desavenencias intelectuales. Una muestra de ello es este texto, ‘Martin Heidegger cumple ochenta años’. Se trata del discurso que H. Arendt leyó en la Radio Bávara, el 26 de septiembre de 1969, y que fue publicado un año después en la revista alemana *Merkur*. En esta alocución pública se ensalza, antes que al hombre, a la figura del maestro, a través del recuerdo de la fascinación que producían sus clases y que le valió el sobrenombre del “pequeño mago de Messkirch”. La admiración ha borrado todo rastro de decepción y sitúa en un discreto segundo plano el “error” político. Pero en otros lugares de su obra —como, por ejemplo, en su ensayo de 1946 ‘¿Qué es la filosofía de la existencia?’—, H. Arendt se mostró mucho más crítica. Una explicación de esta *laudatio* la podemos encontrar en la correspondencia con Heidegger, en su reencuentro, en 1950, tras la oscuridad de los años treinta.

La última carta que se conserva del primer periodo de su relación es de Heidegger. Fue escrita, con cierta inquietud y premura, en el invierno de 1932-1933, a modo de justificación ante las “calumnias” que lo acusaban de “antisemita”. Mientras tanto, H. Arendt se había casado con otro de los antiguos alumnos de Heidegger, Günther Anders; escribió una biografía sobre la intelectual hebrea Rahel Varnhagen; tomó conciencia de su condición judía y de la importancia de la acción política; colaboró con los sionistas en Berlín y después en París, para facilitar la salida de judíos y comunistas fuera de Alemania; emigró a los Estados Unidos; se volvió a casar, en 1941, con Heinrich Blücher; y cuando le llegaron las primeras noticias, en 1943, de la existencia de los campos de exterminio, comenzó a escribir *Los orígenes del totalitarismo* (1951). En 1950, H. Arendt ya no era la inocente alumna que se dejaba cautivar por cuestiones metafísicas. Como le comenta al periodista G. Gaus, en una entrevista de 1964, con el incendio del *Reichstag* el 27 de febrero de 1933, y las detenciones ilegales que le sucedieron, “abandoné la idea de que se pudiera ser simple espectadora”. Este abandono suponía también la toma de distancia respecto a la impasibilidad de la clase intelectual alemana, incluido “Heidegger, el zorro”. Así lo describió en una anotación de 1953, en su diario filosófico, donde “la morada del pensar”, a la que refiere en la alocución de 1969, era entonces una madriguera, pero sobre todo una trampa hecha a medida del filósofo.

KARL LÖWITH (1897-1973). El texto de Karl Löwith, ‘La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza’ (1969), conserva, pese a su índole conmemorativa, la tensión de las divergencias que marcaron su relación con Heidegger. Pues sólo de este modo, y al hilo de las palabras de Nietzsche: “Difícilmente se perdona a un maestro si se sigue siendo siempre discípulo. ¿Por qué no queréis arrancarme la corona?”, el maestro habrá conseguido transmitir estímulos decisivos para emprender un camino propio. Podemos resumir la singularidad del camino que tomó K. Löwith a través de dos movimientos fundamentales. Por un lado, como él mismo relata, su temprano interés por la Biología, que cursó a la vez que estudiaba Filosofía, le ayudó a detectar una ausencia fundamental en la analítica del “ser-ahí”: “En *Ser y tiempo* la naturaleza desaparece en la comprensión existencial de la facticidad y el estado-de-yecto” (p. 131). Incluso el “ser-para-la-muerte”, comprendido en un sentido ontológico-existencial, nada tiene que ver ni con el fenómeno natural de la vida ni con la posibilidad biológica de la muerte, sino más bien con la posibilidad más extrema y auténtica de la existencia propia. Sólo el hombre, arrojado en su “ahí”, debe asumirse, desde la nihilidad que le



## LIBROS



**G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS**  
**Sobre Heidegger.**  
**Cinco voces judías**

descubre su estar vuelto hacia el fin, para poder ser libre y proyectarse sobre sus posibilidades. La “libertad para la muerte”, condición necesaria de la autenticidad, es considerada en esta obra la instancia suprema de nuestro “ser-en-el-mundo”, hasta el punto que Heidegger invierte y desecha la comprensión “natural” de la muerte.

Ésta sería, a grandes rasgos, la primera discrepancia con el maestro: el olvido de la naturaleza del hombre en la ontología fundamental, que incluye no sólo la muerte, sino también el nacimiento, la corporalidad, la sexualidad o el sueño. La segunda discrepancia, no explicitada en este texto pero sí en otros trabajos — como, por ejemplo, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (1984)—, es el papel central que desempeña la historicidad en esta obra. Noción que lleva aparejada una determinada interpretación del nihilismo así como su solución política: el decisionismo que precipitó el trágico desenlace del triunfo del nazismo en Alemania. La comprensión del hombre inserto en el mundo de la naturaleza, que Löwith ofrece al final de este escrito, sería su peculiar respuesta “ahistórica” (“El mundo de la naturaleza es siempre el mismo”) a las atroces consecuencias del historicismo en Europa, y que le ha valido el apelativo de pensador “estoico”.

HANS JONAS (1903-1993). El trabajo de Hans Jonas que cierra este volumen, ‘Cambio y estabilidad. El fundamento de la comprensibilidad en la historia’ (1970), fue incluido también en el libro dedicado al octogésimo aniversario de Heidegger. Alumno suyo en Friburgo y Marburgo, se doctoró con R. Bultmann, en 1930, con una tesis titulada ‘Agustín y el problema de la libertad paulina’. Al teólogo protestante le debe su interés por la gnosis antigua, a la que dedicó una importante investigación que ponía en relación gnosticismo y existencialismo. Pero H. Jonas es conocido por su obra *El principio de responsabilidad* (1979), una reflexión sobre los desafíos morales que plantea la tecnología moderna y que exige, a su vez, una ética de dimensiones planetarias. La gestación de su trabajo intelectual, así como el corte brusco en su trayectoria académica, estuvo marcado por la experiencia de la guerra y el exilio. En 1933, Jonas tuvo que emigrar a Londres y dos años después a Palestina. Cuando empezó la guerra se alistó en la Brigada Judía del ejército británico, combatió durante cinco años y, con uniforme británico, pudo participar en la liberación de la que había sido su tierra natal. A su regreso a Jerusalén, en 1945, supo de la muerte de su madre en Auschwitz. Combatió en la guerra de independencia israelí (1948) y, posteriormente, se trasladó primero a Canadá y luego a Nueva York, donde resi-

dió hasta su muerte en 1993. Junto a Strauss, Löwith y Arendt, fue profesor de filosofía en la New School of Social Research.

Su vivencia como soldado en la Segunda Guerra Mundial le enseñó a pensar sin libros ni bibliotecas, abandonó los prejuicios idealistas de la tradición filosófica y se centró en el estudio de la vida, en la elaboración de una “filosofía del organismo viviente”. A diferencia de los otros dos escritos conmemorativos, Jonas no menciona recuerdo alguno de Heidegger como maestro; más bien ofrece una reflexión alternativa, desde un punto de vista antropológico, que pone en cuestión las bases ontológicas de la hermenéutica heideggeriana. Del mismo modo que Löwith, Jonas cree que nuestra comprensión de la historicidad es ella misma un producto histórico, que se sostiene gracias a nuestra creencia ciega en el progreso, pero que, en cualquier momento, puede desaparecer; en cambio, aquello que permanece estable es la naturaleza humana: “Si nos dirigiéramos a una nueva ahistoricidad —lo que no debe descartarse absolutamente— [...] continuaríamos sin embargo siendo siempre hombres. Los que se alimentan de la historia podrán lamentarse y los que la padecen, alegrarse; tanto unos como otros, supongo, considerarán esto una quimera” (p. 171).

A través de estas cinco voces judías han salido a relucir las insuficiencias de la enseñanza del maestro: la imposibilidad de edificar una filosofía política y una ética sobre los cimientos de la analítica existencial; la vacuidad, que se inclina peligrosamente hacia el nihilismo y el decisionismo, del ideal de autenticidad en *Ser y tiempo*; o el riesgo heroico de la historicidad que llama a la lucha por el destino del pueblo alemán. Ante los imprevistos de la historia, los desastres de la guerra y el trágico fracaso de una asimilación a la cultura alemana, los antiguos alumnos buscaron refugio en una vuelta a la *polis* griega o a la naturaleza. Y, precisamente, una filosofía de la vida o de la naturaleza orgánica es cuanto algunos de ellos echaron en falta tras la asepsia y pseudo-concreción de la ontología del “ser-ahí”. En la distancia abierta entre la pregunta por el sentido del ser y la nuda vida no tenía cabida el antisemitismo. El rechazo, por parte de Heidegger, de la definición tradicional del hombre como “animal racional”, le habría llevado tanto a la renuncia de la *humanitas* como de la *animalitas*.

Pero hubo una “voz judía”, no incluida entre las cinco de este volumen, que alertó, sesenta años antes que el polémico libro de E. Faye, sobre el peligro de cierto deslizamiento desde la ontología fundamental hacia la filosofía del hitlerismo. Emmanuel Lévinas, mediante un lúcido análisis fenomenológico, advirtió, en su artículo de 1934 ‘Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo’, que la esencia del hitlerismo radicaba en una confluencia perversa entre la historia y la naturaleza. Un encadenamiento del espíritu al cuerpo, de la ontología en la facticidad — esta vez biológica—, que daría cuenta, “filosóficamente”, de la necesidad de la purificación étnica.

*Rocío Garcés*