

Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*

Emmanuel Lévinas

La filosofía de Hitler es primaria. Sin embargo, las potencias primitivas que en ella se consuman hacen estallar toda fraseología miserable bajo el impulso de una forma elemental. Reavivan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales.

Por lo tanto, y sin que esto deje de entrañar un tremendo peligro, el hitlerismo resulta interesante filosóficamente, pues los sentimientos elementales encierran una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma ante el conjunto de lo real y frente a su propio destino. Dichos sentimientos predeterminan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo.

La filosofía del hitlerismo desborda así la filosofía de los hitlerianos. Pone en cuestión los propios principios de una civilización. El conflicto no tiene lugar únicamente entre el liberalismo y el hitlerismo. El propio cristianismo se ve amenazado, a pesar de los miramientos o de los Concordatos de los que se beneficiaron las Iglesias cristianas a la llegada del régimen.

No basta con distinguir, como han hecho algunos periodistas, entre el universalismo cristiano y el particularismo racista: una contradicción lógica no nos parece suficiente para juzgar un acontecimiento concreto. El significado de una contradicción lógica que opone dos corrientes de ideas sólo aparece de modo pleno cuando nos remontamos a su fuente, a la intuición, a la decisión original que las hace posibles. Guiados por ese espíritu, expondremos algunas reflexiones sobre este tema.

* Artículo aparecido por primera vez en la revista *Esprit*, nº 26, 1934, pp. 27-41, y publicado con posterioridad en el volumen colectivo *Emmanuel Lévinas*, París, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 154-160, así como en E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 [N. de los T.].

Las libertades políticas no agotan el contenido del espíritu de libertad que, para la civilización europea, representa una concepción del destino humano. Se trata del sentimiento de la libertad absoluta del hombre de cara al mundo y a las posibilidades que reclaman su acción. El hombre se renueva eternamente frente al Universo. Hablando de modo absoluto, no hay historia.

Porque la historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana, es, sobre todo, condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, nos encontramos con la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo exigiría un verdadero presente que, siempre en el momento culminante de un destino, la recomience eternamente.

El judaísmo nos brinda este mensaje magnífico. El remordimiento —expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable— anuncia el arrepentimiento que genera el perdón reparador. El hombre encuentra en el presente algo que modificar, encuentra un modo de borrar el pasado. El tiempo pierde su propia irreversibilidad. Se arroja a los pies del hombre como una bestia herida. Y le libera.

El sentimiento acuciante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo constituye el todo trágico de la *Moïra* griega, toda la agudeza de la idea del pecado y toda la grandeza de la revuelta del cristianismo. A los Atridas que se debaten bajo el peso de un pasado, extraño y brutal como una maldición, el cristianismo opone un drama místico. La Cruz libera, y mediante la Eucaristía que triunfa sobre el tiempo esa liberación se realiza cada día. La salvación que el cristianismo quiere aportar equivale a la promesa de recomenzar lo definitivo que el flujo de instantes cumple, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente, de un pasado siempre puesto en tela de juicio, siempre puesto en cuestión.

De ese modo, proclama la libertad; de ese modo, la hace posible en toda su plenitud. No sólo es libre la elección de destino. La elección cumplida no se convierte en una cadena. El hombre conserva la posibilidad —ciertamente sobrenatural, pero aprehensible, concreta— de rescindir el contrato con el que se encuentra libremente comprometido. Puede recobrar a cada instante la desnudez de los primeros días de la creación. La reconquista no es fácil. Puede fracasar. No es el resultado del decreto caprichoso de una voluntad situada en un mundo arbitrario. No obstante, la profundidad del esfuerzo exigido sólo sopesa la gravedad del obstáculo, subrayando la originalidad del nuevo orden prometido y realizado, que triunfa al desgarrar las capas más profundas de la existencia natural.

Esa libertad infinita frente a toda atadura, y por la cual, en suma, ninguna atadura es definitiva, se encuentra en el origen de la noción cristiana de «alma». Al permanecer como la realidad supremamente concreta, al expresar el fondo último del individuo, el alma posee la austera pureza de un aliento trascendente. A

través de las vicisitudes de la historia real del mundo, el poder de la renovación brinda al alma una especie de naturaleza nouménica, al abrigo de las embestidas de un mundo en el que, a pesar de todo, se encuentra instalado el hombre concreto. La paradoja sólo es aparente. El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo de desprenderse, de abstraerse. La igual dignidad de todas las almas, independientemente de la condición material o social de las personas, no se deriva de una teoría que defendería, bajo las diferencias individuales, la existencia de una «constitución psicológica» análoga. Dicha dignidad se debe al poder otorgado al alma de liberarse de *lo que ha sido*, de todo aquello que la ha ligado, de todo aquello que la ha comprometido —para reencontrar su virginidad primera—.

Si bien el liberalismo de los últimos siglos ha escamoteado el aspecto dramático de esa liberación, ha conservado, no obstante, un elemento esencial bajo la forma de la libertad soberana de la razón. Todo el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plano superior a lo real, creando un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, la modernidad sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Substituye el mundo ciego del sentido común por el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañada de razón y sometida a la razón. En lugar de la liberación mediante la gracia, tenemos la autonomía, y, sin embargo, el *leitmotiv* judeocristiano de la libertad la penetra.

Los escritores franceses del siglo XVIII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de derechos del hombre, han reconocido, a pesar de su materialismo, el sentimiento de una razón que podría exorcizar la materia física, psicológica y social. La luz de la razón basta para ahuyentar las sombras de lo irracional. ¿Qué queda del materialismo cuando la materia se ve enteramente permeada por la razón?

El hombre del mundo liberalista no escoge su destino bajo el peso de una Historia. No conoce sus posibilidades en cuanto poderes inquietos que bullen en él y que lo orientan hacia una vía determinada. Éstas sólo son para él posibilidades lógicas que se ofrecen a una razón serena que elige guardando eternamente sus distancias.

II

El marxismo, por primera vez en la historia occidental, rebate esa concepción del hombre.

El espíritu humano ya no le parece la pura libertad, el alma que vuela más allá de toda atadura. Ya no se trata de la pura razón que forma parte de un reino de fines. El espíritu se ve atormentado por las necesidades materiales. A merced de una materia y de una sociedad que ya no obedecen a la varita mágica de la razón, su existencia concreta y sometida tiene más importancia, más peso que la impotente razón. La lucha que preexiste a la inteligencia le impone decisiones que ésta no ha escogido. «El ser determina la conciencia.» La ciencia, la moral y la estética ya no son moral, ciencia y estética en sí, sino que traducen en todo

momento la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria.

El espíritu de la concepción tradicional pierde ese poder de deshacer todos los nudos, poder del que siempre estuvo orgulloso. Ahora se tropieza con montañas que, por sí misma, ninguna fe podría mover. La libertad absoluta, que antaño realizara milagros, ya no forma parte, por vez primera, de la constitución del espíritu. De ese modo, el marxismo no se opone sólo al Cristianismo, sino a todo el liberalismo idealista para el que la conciencia o la razón determinan el ser.

De ese modo, el marxismo se erige en la contrapartida de la cultura europea, o, al menos, en la ruptura de la curva armoniosa de su desarrollo.

III

De cualquier modo, esa ruptura con el liberalismo no es definitiva. El marxismo sabe que, en cierto sentido, continúa las tradiciones de 1789 y el jacobinismo parece inspirar en gran medida a los revolucionarios marxistas. Pero, sobre todo, si la intuición fundamental del marxismo consiste en percibir el espíritu relacionado inevitablemente con una situación determinada, entonces ese encadenamiento pierde su radicalidad. La conciencia individual determinada por el ser no se ve tan indefensa como para no conservar —en principio por lo menos— el poder de sacudirse el hechizo social que aparece como extraño a su esencia. Tomar conciencia de su situación social implica, para el propio Marx, liberarse del fatalismo que conlleva.

Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de «hombre» sólo sería posible si la situación a la que éste llega no fuese tan sólo una añadidura, sino que constituyera el fondo mismo de su ser. Exigencia paradójica que la experiencia de nuestro cuerpo parece llevar a cabo.

¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Llevarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior. El cuerpo pesa a Sócrates como las cadenas que le son impuestas en la prisión de Atenas, lo encierra como la propia tumba que lo espera. El cuerpo es el obstáculo. Rompe el impulso libre del espíritu, reconduciéndolo a sus condiciones terrestres; pero, en cuanto obstáculo, ha de ser vencido.

El sentimiento de eterna extrañeza del cuerpo con respecto a nosotros mismos ha nutrido tanto al Cristianismo como al liberalismo moderno. Este sentimiento ha persistido a través de todas las variaciones de la ética y a pesar del declive sufrido por el ideal ascético después del Renacimiento. Si bien los materialistas confundían el yo con el cuerpo, el precio a pagar era una negación pura y simple del espíritu. Situaban el cuerpo en la naturaleza, no le concedían rango alguno de excepción en el universo.

Ahora bien, el cuerpo no es sólo el eterno extraño. La interpretación clásica ha relegado a un nivel inferior y ha considerado como una etapa a superar ese sentimiento de identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos que algunas circunstancias muestran de un modo particularmente agudo. El cuerpo no nos resulta simplemente más próximo que el resto del mundo y más familiar, no sólo manda sobre nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de esas constataciones banales, posee el sentimiento de identidad. ¿Acaso no

nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo con bastante anterioridad a la dilatación del Yo (*Moí*) que busca distinguirse del cuerpo? ¿Acaso no resisten toda prueba esos lazos que, antes de la eclosión de la inteligencia, la sangre establece? En una peligrosa hazaña deportiva, en un ejercicio arriesgado en el que los gestos alcanzan una perfección casi abstracta bajo el aliento de la muerte, todo dualismo entre el yo y el cuerpo desaparece. Y en el callejón sin salida del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo esa simplicidad indivisible de su ser cuando busca en el lecho del dolor una posición que lo alivie?

¿Diremos que el análisis muestra en el dolor la oposición del espíritu a dicho dolor, una revuelta, un rechazo a permanecer ahí y, por consiguiente, un intento de superarlo? ¿No se ve ese intento condenado a la desesperación? ¿No permanece el espíritu rebelde encerrado en el dolor, ineluctablemente? ¿Y no es justamente esa desesperación la que constituye el propio fondo del dolor?

Junto a la interpretación que el pensamiento tradicional de Occidente da de esos hechos a los que considera brutales y groseros, pudiéndolos siempre reducir, puede subsistir el sentimiento de su originalidad irreductible y el deseo de mantener su pureza. Habría en el dolor físico una posición absoluta.

El cuerpo no es sólo un accidente afortunado o desafortunado que nos pone en contacto con el mundo implacable de la materia —*su adhesión al Yo vale por sí misma*—. Se trata de una adhesión de la que *no puede escaparse*, y a la que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior. Se trata de una unión cuyo gusto trágico y definitivo nada podrá alterar.

Ese sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo —que, desde luego, no tiene nada que ver con el materialismo popular— no hace concesión alguna a aquéllos que parten de él para reencontrar en el fondo de esa unidad la dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, toda la esencia del espíritu consiste en ese encadenamiento. El separarlo de las formas concretas con las que se encuentra de entrada comprometido es traicionar la originalidad de un sentimiento del que nos conviene partir.

La importancia atribuida a ese sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido contentarse, se encuentra en el origen de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un *objeto* de la vida espiritual, se convierte en su corazón. Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre. El Yo sólo aporta para resolverlos las propias incógnitas de esos problemas. El Yo está constituido por ellos. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no consiste en retomar el vuelo más allá de las contingencias, siempre extrañas a la libertad del Yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento a nuestro cuerpo original, ineluctable y único. Consiste, sobre todo, en aceptar ese encadenamiento.

De ese modo, toda estructura social que anuncie una liberación del cuerpo y que no lo comprometa, se hace sospechosa de traición, de negación. Las formas de la sociedad fundada en el acuerdo de las voluntades libres no resultarán sólo frágiles e inconsistentes, sino falsas y mentirosas. La asimilación de los espíritus pierde la grandeza del triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Se convierte más bien

en obra de falsarios. Una sociedad con fundamento en la consanguinidad se sigue inmediatamente de esa concretización del espíritu. Y entonces, ¡si la raza no existe, hay que inventarla!

Ese ideal del hombre y de la sociedad se ve acompañado por un nuevo ideal de pensamiento y de verdad.

Lo que caracteriza la estructura del pensamiento y de la verdad en el mundo occidental —ya lo hemos señalado— es la distancia que separa inicialmente al hombre del mundo de las ideas donde escogerá su verdad. El hombre se encuentra libre y solo ante ese mundo. Es libre hasta el punto de poder no remontar esa distancia, de no efectuar una elección. El escepticismo es una posibilidad fundamental del espíritu occidental. Pero una vez que la distancia se remonta y se aprehende la verdad, el hombre no pierde en modo alguno su libertad. El hombre puede regresar sobre sus pasos. En la afirmación se esconde ya la negación futura. Esa libertad constituye toda la dignidad del pensamiento, pero entraña también un peligro. En el intervalo que separa al hombre de la idea, se desliza la mentira.

El pensamiento se convierte en un juego. El hombre se complace en su libertad y no se compromete definitivamente con ninguna verdad. Transforma su poder de duda en una falta de convicción. El no encadenarse a una verdad se traduce, para él, en no querer comprometer su persona en la creación de valores espirituales. La sinceridad se torna imposible y esto pone fin a todo heroísmo. La civilización se ve invadida por la inautenticidad, por el sucedáneo puesto al servicio de los intereses y de la moda.

Para una sociedad que pierde el contacto vivo con su verdadero ideal de libertad, que acepta las formas degeneradas de éste, que no ve el esfuerzo y el compromiso que requiere ese ideal y que se regocija en la autocomplacencia que dicho ideal aporta, para una sociedad en tal estado, el ideal germánico del hombre aparece como una promesa de sinceridad y de autenticidad. El hombre ya no se enfrenta a un mundo de ideas donde escoger su verdad gracias a una decisión soberana de su libre razón —el hombre se encuentra de entrada ligado a algunas de dichas ideas, tal como está vinculado por nacimiento a todos aquellos que comparten su sangre—. Ya no puede jugar con la idea, pues ésta, fuera de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, conserva toda su seriedad.

Encadenado a su cuerpo, el hombre se niega a escapar de sí mismo. La verdad ya no será la contemplación de un espectáculo extraño —la verdad consistirá en un drama cuyo actor es el propio hombre—. Sólo bajo el peso de toda su existencia —que comporta un legado sobre el que ya no podrá volver sus pasos— el hombre dirá su sí o su no.

Pero, ¿a qué nos obliga esa sinceridad? Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no descanse en una comunidad de sangre es susceptible de resultar sospechosa. Y, sin embargo, el nuevo tipo de verdad no renunciará a la naturaleza formal de la verdad ni dejará de ser universal. Por más que se trate de *mi* verdad en el sentido más fuerte de ese posesivo, dicha verdad ha de tender a la creación de un mundo nuevo. Zaratustra no se contenta con su transfiguración. Desciende de la montaña y aporta un evangelio. ¿Cómo podría ser compatible la universalidad con el racismo? Nos encontramos aquí —en la lógica de la inspiración primera del racismo— con una modificación fundamental de la propia idea de universalidad. *Ha de dar lugar a la idea de expansión*, pues la

expansión de una fuerza presenta una estructura totalmente distinta a la de la propagación de una idea.

La idea que se propaga se separa esencialmente de su punto de partida. La idea, a pesar del acento único que le aporta su creador, se convierte en un patrimonio común. Es fundamentalmente anónima. El que la acepta se convierte en su maestro, como el que la propuso. La propagación de una idea crea así una comunidad de «maestros» —se trata de un proceso de igualación—. Convertir o persuadir es crear semejantes. La universalidad de un orden en la sociedad occidental refleja siempre esa universalidad de la verdad.

Pero la fuerza se caracteriza por otro tipo de propagación. Aquel que la ejerce nunca se separa de ella. La fuerza no se pierde entre aquellos que la sufren. Está vinculada a la personalidad o a la sociedad que la ejerce. La fuerza los hace crecer al subordinarlos al resto. Aquí, el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica —esta expansión constituye la unidad de un mundo de amos y de esclavos—. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna reencontra y ensalza no es tan sólo un nuevo ideal, es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista.

Hemos reunido aquí verdades por todos conocidas. Sin embargo, hemos tratado de reconducirlas a un principio fundamental. Quizá hemos logrado mostrar que el racismo no se opone solamente a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que está en tela de juicio. Se trata de la propia humanidad.

Este artículo apareció en Esprit, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder.

*El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal elemental en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra del todo asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser —por el ser, «dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht», según la expresión heideggeriana—. Posibilidad que amenaza aún al sujeto correlativo del «ser que ha de ser reunido» y «dominado», a ese famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se pretende y se cree libre. Debemos preguntarnos si el liberalismo resulta suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Adquiere el sujeto la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro hombre en la elección que lo eleva a dicho grado? Elección que procede de un dios —o de Dios— que lo mira en el rostro del otro hombre, su prójimo, «lugar» original de la Revelación.**

Traducción de Tania Checchi y
Gabriel Aranzueque

* Carta dirigida por Emmanuel Lévinas al profesor Davidson y publicada en el *Critical Inquiry* en otoño de 1990, Vol. XVII, n.º 1, p. 62. Se trata de una traducción del francés de la versión aparecida en *Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 159-160 [N. de los T.].