

El judío en el nacionalsocialismo

La destrucción del otro

JAVIER LEIVA BUSTOS¹

ORCID: 0000-0002-6124-184X

DOI: 10.62860/AP.02.05

El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino.
(Emmanuel Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*).

1. Introducción

En una interesante correspondencia mantenida por François Furet y Ernst Nolte en la década de los noventa a propósito de sus posturas acerca del fascismo y el comunismo, sendos pensadores llegaron a plantearse la siguiente pregunta: si hubiera que elegir, ¿qué régimen totalitario habría sido el más cruel: el nacionalsocialismo de Hitler o el comunismo de Stalin? Lo cierto es que la respuesta a esta cuestión constituye, aunque con sus respectivos matices e interpretaciones, el único punto de anclaje común entre ambos autores. El racismo exacerbado y la persecución xenofóbica concluida en exterminio, ambos apoyados sobre el auge de la raciología, habrían otorgado

1 Este artículo se ha elaborado en el marco del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal.

al nacionalsocialismo un *plus* o añadido de crueldad que se encontraría ausente en su homólogo soviético. Una idea que el propio Furet sintetiza, con gran acierto, de la siguiente forma:

El rasgo particular del nazismo, como idea y como régimen, es haber pretendido transformar el odio a los judíos, pasión política difundida en toda la Europa de la época, en matanza general, en liquidación física de un pueblo considerado como no perteneciente al género humano (Furet y Nolte, 1999: 59).

Es este último aspecto, la no-pertenencia a la humanidad del judío, lo que suscita el interés de la investigación ontológica que aquí se presenta, sin encontrarse desligada de la profundización filosófico-política y de las posibles consecuencias, o peor aún, *repeticiones*, que este modelo pueda tener en nuestra actualidad —véase Leiva, 2024 para un mayor detalle de estos procesos—.

2. Levinas y el hitlerismo

En su ensayo de juventud² *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, publicado apenas al día siguiente del ascenso de Hitler al poder, Levinas presenta nada más empezar la que será una de las tesis principales del escrito, a saber: los sentimientos elementales entrañan una filosofía (2001: 161). En efecto, dichos sentimientos expresan la actitud que mostramos ante la vida y la existencia; o lo que es igual, la primera apertura que tenemos al mundo no es cognitiva, sino emocional, práctica. Una postura *anti-intelectualista* que, en consonancia con otros autores de su tiempo —Scheler, Heidegger, etc.—, implica un enfrentamiento a la tradición filosófica occidental. Más concretamente, para Levinas son dos los sentimientos

2 En efecto, Levinas cuenta con apenas veintisiete años en este momento, ya en pleno contexto de la toma del poder de Hitler y el nombramiento de Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo. Toda una serie de elementos que le hacen ver al filósofo franco-lituano posibles futuros acontecimientos y que consecuentemente le mueven a escribir este texto que será publicado en la revista católica *Esprit* —fundada en 1932 y dirigida por Emmanuel Mounier—. Ahora bien, también cabe decir que, en este momento, Levinas no se encuentra todavía en plena posesión de su propia filosofía, que plasmará en obras muy posteriores como *Totalidad e infinito* o *De otro modo que ser*; dicho en otras palabras, no ha conseguido desligarse del pensamiento de Heidegger. Por lo tanto, se halla en un punto intermedio, de ruptura, en el que está cobrando consciencia de que la adhesión de su antiguo mentor al nazismo, a su juicio, no ha sido coyuntural o accidental, sino que hay algo en su filosofía que lo ha empujado a ello. Del mismo modo, también resulta llamativo que en el mismo título del artículo vincule dos conceptos que *a priori* nos podrían resultar antitéticos como son el de «filosofía» y el de «hitlerismo». Levinas no da a este último nombres como el de «ideología» o similares, sino que le proporciona el rango de filosofía; una decisión que pasará a justificar a lo largo del texto.

elementales que prefiguran dos actitudes diametralmente opuestas ante la existencia: el sentimiento de *libertad* y el sentimiento de *encadenamiento*; y, precisando todavía más, este último es previo al anterior, de tal manera que aquel es únicamente fruto de un esfuerzo y una liberación que no todos están dispuestos a realizar. Enmarcado, pues, este planteamiento, la posición levinasiana pasa por defender que, si el sentimiento de *encadenamiento* es el sentimiento originario, ser verdaderamente uno mismo implica tomar consciencia y aceptar que se está inexorablemente asociado a un cuerpo; y quien dice «cuerpo», dice también «carne y hueso», dice «suelo», dice «sociedad» y dice «comunidad». Por lo tanto, la vida es, sobre todo, un drama colectivo, no individual, porque la persona tiene esos lazos de sangre, tanto corporales como comunitarios. El individuo se encuentra ligado a ellos por aquello de lo que no se puede separar, el cuerpo; y eso lleva a que esa comunidad posea cierta verdad o esencia, que se define por la negación de otras colectividades y tierras. Esto es lo que convierte al *hitlerismo* en una *filosofía*, porque tira del hilo de este sentimiento.

Por otra parte, anticipando ya la tesis que más adelante defenderá Levinas, este señala cómo en la novedad histórica que introduce el judaísmo hay también un encuentro con el mundo griego en algunos de sus puntos —la confluencia simbólica entre Jerusalén y Atenas—; y una de las articulaciones o síntesis que ha resultado de esto no ha sido otro que el *cristianismo*, el cual —según analiza y expone Levinas— encontraría su plasmación política en el *liberalismo*. Sin embargo, el momento histórico que ahora vive el autor es uno donde este liberalismo ha quedado impugnado en una doble vertiente: de un lado, por el marxismo; y de otro lado, por la filosofía de la existencia —en la medida en que identifica esta con el hitlerismo, pero también con la propia filosofía que Levinas tenía vía Heidegger—. Recuérdese que la citada «filosofía de la existencia» había sido también desarrollada por el que fuera bautizado como «maestro de Alemania», el autor de *Ser y tiempo* Martin Heidegger, tan admirado originariamente por Levinas, pero que había terminado revelando su verdadera identidad con su vinculación al nazismo y asumiendo el rectorado de la universidad de Friburgo. En este sentido, el pensador franco-lituano atiende a una cierta ligazón o coincidencia entre dicha filosofía y el marxismo, a saber: ambas corrientes comparten un punto de contacto, mediado por la fenomenología de Husserl, en la recuperación del *cuerpo* y la reivindicación de la *corporalidad*, elemento largamente relegado en la tradición filosófica³. Frente a las abstracciones del liberalismo, marxismo y filosofía de la existencia —cada uno a su respectiva manera— ponen el acento en el cuerpo como realidad concreta. O dicho en una sola frase: el retorno a la corporalidad permitiría impugnar con razón ciertos supuestos del liberalismo. Sin embargo, esta misma impugnación, en el contexto político e ideológico de la época, abrió el camino

3 Téngase presente, sin ir más lejos, la «concepción *materialista* de la historia» —el comúnmente llamado «materialismo histórico»— por parte de Marx.

—en manos de corrientes como el nazismo— hacia formas de totalitarismo. Tal será la tensión que tendrá Levinas en este momento de su vida, en el que aún está buscando su propio pensamiento y se encuentra navegando, por así decir, entre dos aguas.

Para el franco-lituano la *totalidad* es la *historia*; y eso le lleva a comentar la novedad del judaísmo, en tanto en cuanto corta la ligazón con la historia. La *libertad* supone para él un nuevo comienzo, la posibilidad de una acción que no sea el forzoso resultado de circunstancias antecedentes; esto es, para que haya verdadera libertad no puede haber encadenamiento, sino posibilidad de emprender una nueva acción, lo que implica romper con los lazos que nos ligan: época, cultura, lenguaje, corporalidad, costumbres, usos, tierra... La historia es una sucesión de «ahoras» —«instantes», que diría Kierkegaard— que incorpora todos esos elementos. Por lo tanto, si uno logra la libertad, ya no habrá historia, sino que emprenderá un nuevo inicio en el que no cargue con ese peso del pasado. Sin embargo, y evidentemente, esto plantea el problema de cómo sacudirnos ese «peso muerto» del pasado, ya sea individual o colectivo; pero para Levinas lo específico del judaísmo es que abre la posibilidad de cambiar y reparar ese pasado, viendo, entonces, la historia como la limitación más profunda. El judaísmo brinda el mensaje de que el pasado se puede cambiar, de que hay una verdadera libertad y un verdadero comienzo, lo cual es únicamente posible a través del *perdón*. Si alguien perdona a otro, se borra el pasado, como se pone de manifiesto en la fiesta judía del perdón, el *Yom Kipur*.

Es a partir de aquí que Levinas muestra la siguiente contraposición entre la antigua Grecia y el cristianismo —o, mejor dicho, lo que hay de judaísmo en él—. En la antigua Grecia, como se observa a través de sus tragedias teatrales, el hombre aparecía vinculado a la naturaleza divina y trascendente, donde cada uno tenía su destino dado por las Moiras —a las que ni los dioses escapaban—; destino que debía mantenerse en su lugar, sin transgredir los límites, puesto que el cometimiento de la *hamartía* suponía la persecución de las Furias, tal y como sucede en la *Orestíada*. Frente a ello, el cristianismo triunfó sobre el tiempo e hizo posible la *libertad*; todas las personas poseen un alma que apela a esta experiencia de libertad, siendo esto lo que nos iguala y nos da dignidad. Ahora bien, como se ha advertido, este encomio hacia la religión cristiana por parte de Levinas sólo se debe a su derivación del judaísmo, siendo este último al que verdaderamente trata de alabar; los problemas del cristianismo fueron sus posteriores agregados, que lo hicieron una forma de religiosidad *sagrada* en lugar de *santa*.

En todo caso, y dicho todo esto, Levinas pasa a hablar del heredero y traducción política del cristianismo: el liberalismo, que contiene ese sentimiento de *libertad* en su seno. La exaltación de la libertad individual, la exaltación cristiana del alma, lleva a situar el espíritu humano en un plano superior, lo que conduce a olvidar la corporalidad y su anclaje físico. Y el problema, ve el filósofo, es que la recuperación de esa corporalidad ha llevado,

con la impugnación del liberalismo, al hitlerismo. En otras palabras, el liberalismo habría cometido un grave error en su historia que ha conducido a la situación que está padeciendo, como es el olvido de su propio origen; ha olvidado que la libertad no es el primer sentimiento, sino aquella conquista que anteriormente mencionábamos. Una negligencia que es señalada por el marxismo en su intento de refutarlo; pues, en efecto, si este pasa por ser una ruptura en la tradición occidental, no es acaso por una casualidad, sino por la razón que le asiste al señalarle al liberalismo la omisión en que ha incurrido, tanto del cuerpo como de sus propios orígenes.

En este sentido la idea de Levinas pasa por que, del mismo modo que la historia política de Occidente consistiría en la afirmación de las *libertades*, también sería, por ello mismo, la historia del olvido de la *corporalidad*. De hecho, cabe señalar unos pocos ejemplos o figuras representativas que han identificado al ser humano solo con su *alma*, viendo el cuerpo como un añadido accesorio o incluso como un problema: Platón en el *Fedón* —con su afirmación del «*soma sema*», el cuerpo como cárcel del alma—; la tradición ascética cristiana; la metafísica cartesiana —que distingue entre *res cogitans*, temporal, y *res extensa*, espacial, e identifica al hombre con la primera mientras que concibe a la segunda como algo accidental a él—; etc. Todos estos elementos muestran el olvido del origen de la libertad; esto es, de la conciencia de que aquella es una conquista y no el primer sentimiento elemental, que es, no lo olvidemos, el sentimiento de encadenamiento al cuerpo. Una corporalidad que sí es reivindicada por el marxismo.

Además, tampoco cabe obviar la instrucción fenomenológica recibida por Levinas⁴, tanto de Husserl como de Heidegger, cuya principal aportación en este terreno consistió en cuestionar la concepción tradicional de la percepción como mero registro pasivo de datos sensoriales. Es decir, junto a la percepción *externa* —los sentidos— e *interna* —los estados propios—, la fenomenología husserliana había descubierto una tercera forma de percepción: la del *cuerpo propio*, no ya solo como objeto del mundo —*Körper*—, sino como algo vivido⁵ —*Leib*—. Todo este conocimiento es el que le permite vislumbrar el gran problema que tiene la corporalidad según la interpretación que se le confiera; pues —reitero— quien dice «cuerpo», dice también «tierra», «raza», «nación», «sociedad», «comunidad», «sangre»... elementos que le distinguen a uno de otras identidades, y que es lo que ha dado pie al nacimiento del hitlerismo. En efecto, este último se trata para Levinas de un sentimiento elemental que expresa una reacción anti-intelectualista ante la realidad, preponderando a los actos cognoscitivos un estrato más profundo de la vida del espíritu de naturaleza emocional. El hitlerismo, pues, no resulta algo casual, sino que brota de un sentimiento básico agazapado en el alma alemana y que, al surgir, fundamenta el sistema político, social, etc. del nazismo. Tales sentimientos básicos en todo ser humano serían en

4 Hasta el punto de ser él su introductor en Francia.

5 Un aspecto donde ha destacado principalmente la filosofía de Merleau-Ponty.

esencia dos, el de *libertad* y el de *encadenamiento*, donde este último resulta el más fundamental⁶; y siendo este *encadenamiento* un encadenamiento al *cuerpo*, que es lo indisoluble de nosotros, acorde al enraizamiento que la ideología nacionalsocialista hace con la *tierra*, la *sangre* y la *raza*, todo aquel que en este contexto diga «cuerpo», dice también «comunidad consanguínea», dice «sociedad biológica», dice «tierra», dice «raza»... las cuales se pueden ver todas ellas amenazadas por la existencia de otras identidades.

Así las cosas, haciendo fenomenología de acciones cotidianas del cuerpo, Levinas muestra la identidad, o, mejor dicho, la inseparabilidad del *yo* y del *cuerpo* (2001: 164-165). Es, sobre todo, en el dolor que uno se identifica con el cuerpo, que desaparece el dualismo yo-cuerpo. Ciertamente es que el cristianismo ha empleado el aparato conceptual aristotélico del hilemorfismo, llegando incluso a hablar de la «resurrección de la carne»; pero, pese a las raíces judeocristianas de Occidente, la postura que ha predominado en la tradición ha sido la identificación del *yo* con el alma, con la *res cogitans*, etc. Ahora bien, el problema de la *corporalidad* atañe a que, al situarla en el centro, da lugar a una nueva concepción del hombre en la que en su esencia ya no está la libertad, sino su *encadenamiento al cuerpo*. En otras palabras, el hitlerismo saca todas sus conclusiones de la carencia del liberalismo para, en un movimiento pendular, situarse en el extremo opuesto:

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

6 El sentimiento de *libertad* no sería propiamente un punto del que se parte, sino una *liberación*, algo que se conquista. Esta sería para Levinas la aportación del judaísmo. Igualmente, ese sentimiento de *libertad*, por su síntesis de Atenas y Jerusalén, responde para el filósofo franco-lituano a la pregunta de qué es Europa, ya que la filosofía griega, por sí misma, no habría conquistado la libertad —al permanecer presa de su idea de destino y su sentimiento de encadenamiento y vinculación a algo de lo que no se puede escapar—. Frente a esta filosofía griega, lo que aporta la *Biblia* es el *perdón*, el cual permite desencadenarnos del peso muerto de la historia, del pasado —ya sea individual o colectivo—. Así, lo *judío* —y, por tanto, lo cristiano, pese a las reticencias levinasianas— consiste en *negar la historia*, ya que cambia la significación del pasado para *inaugurar nuevas posibilidades*, haciendo que el futuro no sea una mera continuación. Con todo esto, lo que afirma Levinas es que Europa, en tanto en cuanto representa la libertad, es la idea de poder empezar de nuevo. Una conclusión similar a la que Hannah Arendt —pensadora no casualmente judía— realiza en *Los orígenes del totalitarismo* cuando, recogiendo la cita de San Agustín en *La ciudad de Dios*, finaliza diciendo «*Initium ut esset homo creatus est*» («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre») (2010: 640) —lo cual se vincula al posterior desarrollo que hará de su idea de «natalidad» en *La condición humana* (2015)—.

inmediatamente de esa concretización del espíritu. Y entonces, ¡si la raza no existe, hay que inventarla! (*ibid.*: 165-166)⁷.

En una palabra, la nueva concepción del hombre identificado con el cuerpo desemboca en el *racismo*. Y no solo eso, sino que, como expresa a continuación «ese ideal del hombre y de la sociedad se ve acompañado por un nuevo ideal de pensamiento y de verdad» (*ibid.*: 166).

Occidente entraña la posibilidad de un nuevo inicio, de no cargar con el peso muerto del pasado, de la libertad absoluta. Ello se traduce en el pensamiento de que puede optarse por lo que uno quiera sin que sea irreversible, lo cual conduce también a la falta de compromiso y de seriedad, es decir, a una amenaza de escepticismo. Frente a ello, el hitlerismo ofrece la opción contraria para llenar ese horizonte normativo y dictaminar quién es cada uno, darle una historia y una ligazón con el cuerpo, la comunidad, los valores, las costumbres... Dicho de otro modo, el hitlerismo surge como un sucedáneo enormemente atractivo:

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.

⁷ En el original francés: « Dès lors, toute structure sociale qui annonce un affranchissement à l'égard du corps et qui ne l'engage pas devient suspecte comme un reniement, comme une trahison. Les formes de la société moderne fondée sur l'accord des volontés libres n'apparaîtront pas seulement fragiles et inconsistantes, mais fausses et mensongères. L'assimilation des esprits perd la grandeur du triomphe de l'esprit sur le corps. Elle devient œuvre des faussaires. Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer ! » (1934 : 206).

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 (*ibid.*)⁸.

En síntesis, todo esto acaba enlazado con la violencia, la guerra y el sometimiento. Porque, aunque la verdad del cuerpo, de la raza, de la comunidad, etc. sea *mi* verdad o *nuestra* verdad, al ser una verdad no deja de tener un componente de universalidad; pero como, en el fondo, esa verdad es local y no puede ser universal, se transforma en una *verdad* expansiva por la fuerza.

Pero, ¿a qué nos obliga esa sinceridad? Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no descansa 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

8 En el original francés: « Ce qui caractérise la structure de la pensée et de la vérité dans le monde occidental — nous l'avons souligné — c'est la distance qui sépare initialement l'homme et le monde d'idées où il choisira sa vérité. Il est libre et seul devant ce monde. Il est libre au point de pouvoir ne pas franchir cette distance, de ne pas effectuer le choix. Le scepticisme est une possibilité fondamentale de l'esprit occidental. Mais une fois la distance franchie et la vérité saisie, l'homme n'en réserve pas moins sa liberté. L'homme peut se ressaisir et revenir sur son choix. Dans l'affirmation couve déjà la négation future. Cette liberté constitue toute la dignité de la pensée, mais elle en recèle aussi le danger. Dans l'intervalle qui sépare l'homme et l'idée se glisse le mensonge.

La pensée devient jeu. L'homme se complaît dans sa liberté et ne se compromet définitivement avec aucune vérité. Il transforme son pouvoir de douter en un manque de conviction. Ne pas s'enchaîner à une vérité devient pour lui ne pas vouloir engager sa personne dans la création des valeurs spirituelles. La sincérité devenue impossible met fin à tout héroïsme. La civilisation est envahie par tout ce qui n'est pas authentique, par le succédané mis au service des intérêts et de la mode.

C'est à une société qui perd le contact vivant de son vrai idéal de liberté pour en accepter les formes dégénérées qui, ne voyant pas ce que cet idéal exige d'effort se réjouit surtout de ce qu'il apporte de commodité — c'est à une société dans un tel état que l'idéal germanique de l'homme apparaît comme une promesse de sincérité et d'authenticité. L'homme ne se trouve plus devant un monde d'idées où il peut choisir par une décision souveraine de sa libre raison sa vérité à lui — il est d'ores et déjà lié avec certaines d'entre elles, comme il est lié de par sa naissance avec tout ceux qui sont de son sang. Il ne peut plus jouer avec l'idée, car sortie de son être concret, ancrée dans sa chair et dans son sang, elle en conserve » (1934 : 206-207).

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 conviene 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 reencuentra 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 (*ibid.*: 166-167; el destacado es del propio Levinas)⁹.

A través de este sutil análisis, realizado cinco años antes del inicio de la II Guerra Mundial, Levinas ya atiende a que el belicismo del hitlerismo

9 En el original francés: « Mais à quoi oblige cette sincérité ? Toute assimilation rationnelle ou communion mystique entre esprits qui s'appuie pas sur une communauté de sang, est suspecte. Et toutefois le nouveau type de vérité ne saurait renoncer la nature formelle de la vérité et cesser d'être universel. La vérité a beau être ma vérité au plus fort sens de possessif — elle doit tendre à la création d'un monde nouveau. Zarathoustra ne se contente pas de sa transfiguration, il descend de sa montagne et apporte un évangile. Comment l'universalité est-elle compatible avec le racisme ? Il aura là — et c'est dans la logique de l'inspiration première du racisme — une modification fondamentale de l'idée même de l'universalité. Elle doit faire place à l'idée d'expansion, l'expansion d'une force présente une tout autre structure que la propagation d'une idée.

L'idée qui se propage, se détache essentiellement de son point de départ. Elle devient, malgré l'accent unique que lui communique son créateur, du patrimoine commun. Elle est foncièrement anonyme. Celui qui l'accepte devient son maître comme celui qui la propose. La propagation d'une idée crée ainsi une communauté de "maîtres" — c'est un processus d'égalisation. Convertir ou persuader, c'est se créer des pairs. L'universalité d'un ordre dans la société occidentale reflète toujours cette universalité de la vérité.

no es accidental, sino algo consustancial a él. De hecho, no puede ignorarse que simultáneamente al surgimiento del nazismo encontramos la publicación de otro texto clave, en este caso del jurista alemán Carl Schmitt, como es *El concepto de lo político* —1932—, donde juzga que la polaridad de conceptos que distingue a lo político es la de *amigo-enemigo*; es decir, la definición de la propia comunidad y consanguinidad con respecto a otras, dado que esas otras identidades, por su mera existencia, pueden negar la mía propia¹⁰. Un

Mais la force est caractérisée par un autre type de propagation. Celui qui l'exerce ne s'en départ pas. La force ne se perd pas parmi ceux qui la subissent. Elle est attachée à la personnalité ou à la société qui l'exerce, elle les élargit en leur subordonnant le reste. Ici l'ordre universel ne s'établit pas comme corollaire d'expansion idéologique — il est cette expansion même qui constitue l'unité d'un monde de maîtres et d'esclaves. La volonté de puissance de Nietzsche que l'Allemagne moderne retrouve et glorifie n'est pas seulement un nouvel idéal, c'est un idéal qui apporte en même temps sa forme propre d'universalisation : la guerre, la conquête » (1934 : 207-208).

Atendiendo al original, cabe resaltar una matización, concerniente a la traducción al castellano. La palabra original empleada por Levinas es «*maître*», la cual, si bien puede traducirse como «maestro», también posee el significado de «señor» o de «amo», como se refleja en el último párrafo de la cita. En este sentido, el término español de «maestro» no debe entenderse exclusivamente vinculado a la docencia o mentoría, sino también y simultáneamente como ese «señor» o «amo» que se convierte en tal al aceptar la idea — véase aquí el segundo párrafo— y, consecuentemente, crea una «comunidad de “señores” o “amos”». Agradezco al revisor la pertinencia de esta puntualización y de la dificultad de verter al castellano la idea levinasiana, que juega con adrede con esta polisemia; pues, por otra parte, dicha traducción de «señor» o «amo» conjuga mal con la idea de que cada uno lo sea de sí mismo, donde sería más acorde la expresión de «maestro».

10 Recuérdese que la consideración que Carl Schmitt maneja de «enemigo» es la de «*hostis*» no la de «*inimicus*»; es decir, no refiere a una animadversión profunda —de hecho, admite, ni siquiera hay por qué odiarlo personalmente (2014: 62)—, sino a una oposición de carácter existencial. Dicho con otras palabras, «enemigo», como «*hostis*», no es un adversario cualquiera, sino aquel que con su propia y mera existencia amenaza la mía propia, de tal modo que se establece con él una confrontación o combate primordial que puede desembocar en la violencia y en la guerra. Por extensión, la distinción «amigo-enemigo» remite a la capacidad de identificar a ese *hostis* y discernirlo de quien no lo es, definiendo y demarcando con ello la esfera propia de la política —en contraste y diferenciación con otras—. Así las cosas, dice en el segundo apartado de *El concepto de lo político*: «El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo» (2014: 59-60). Y poco después, en los inicios del apartado tres, prosigue: «Los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos; tampoco se los debe confundir o debilitar en nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo [...] Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combati-*

análisis que, finalmente, lleva a que la guerra sea consustancial a la política. Atendiendo a esto, si cruzamos este diagnóstico con el de Levinas, encontramos enormes coincidencias entre ambos, como si, cada uno por su lado y posición, hubiesen logrado entrever una suerte de «lógica del mal».

3. El nazismo y la nueva ontología del ser humano

A la luz de lo expuesto, atendemos a que el autor de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* define este como una filosofía primaria, como un despertar de los sentimientos más elementales que habitaban en el ser humano. En su invitación a pensar la radicalidad e inconmensurabilidad del hecho totalitario, el hitlerismo significa la ruptura radical con la civilización europea y su idea de libertad. Sin embargo, aunque las consecuencias extraídas por Levinas en su análisis puedan resultarnos útiles, su base anti-intelectualista —que dio pie a las interpretaciones del nazismo como materialización del nihilismo— no deja de ser polémica. En efecto, la ideología implantada por el III Reich —lo que hoy día catalogamos como «nacionalsocialismo» o «nazismo»— puso en cuestión los principios que, a lo largo de la historia y especialmente desde la modernidad, habían servido de pilares a toda la civilización occidental; pero reducirla a una serie de «potencias primitivas» apoyadas en una nostalgia de la trascendencia y cuyo poder se manifestaba en la retórica ejercida sobre las masas, supone también un peligroso ejercicio de simplificación —comprensible, por otra parte, dada la ausencia de una distancia histórica respecto a semejante acontecimiento—. Argüir que el hitlerismo se apoyaba en sentimientos y emociones que prefiguraban el destino del alma en el mundo, y, sobre todo, calificarlo como un pensamiento «primario», supone despojarlo de todo elemento racional; equivale a situar a Hitler como la nueva *alma del mundo a caballo* hegeliana, seguido por millones de alemanes, pero de una manera puramente pulsional. En otras palabras, supone introducir en el seno mismo del nazismo el irracionalismo como motor principal de todo su movimiento. Ahora bien, si acabamos calificando al régimen nacionalsocialista como irracional, incurrimos en el peligroso riesgo de que, en última instancia, deberíamos exonerarlo de cualquier tipo de culpa y responsabilidad. Si desde los orígenes del pensamiento la racionalidad —teórica y práctica— ha sido lo que ha distinguido al hombre del resto de seres, y su correcto uso ha sido

vamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos de un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *πολέμιος*, no *ἐχθρός*. A semejanza de lo que ocurre también en muchas otras lenguas, la alemana no distingue entre “enemigos” privados y políticos, y ello da pie a multitud de malentendidos y falseamientos» (2014: 60-62; el destacado es del propio Schmitt). Para un desarrollo más profundo sobre la lectura nacionalsocialista que permite *El concepto de lo político*, véase: Leiva, 2015.

lo que ha posibilitado el ejercicio de nuestra libertad, toda disminución de la capacidad racional comporta un descenso proporcional del libre arbitrio. Por lo tanto, si el hitlerismo es «primario», instintivo, es decir, irracional, la consecuencia última que obtendríamos sería que todos los colaboradores y seguidores que pusieron en marcha la maquinaria nacionalsocialista, con Hitler a la cabeza, se reducen a un grupo de «locos» que no estaba en pleno uso de sus facultades; por ende, tampoco podríamos exigir ningún tipo de responsabilidad por sus actos criminales, pues, al igual que en el caso del enfermo mental, no habría culpa en sus acciones. Ello no quiere decir que el nazismo no se valiera de la manipulación de las emociones y sentimientos de un pueblo convertido en masa, como quedó de manifiesto en su estetización de la política —véase el caso de los famosos mítines y desfiles políticos, por ejemplo—, la difusión del culto a la personalidad del *Führer*, el estilo arquitectónico y artístico implantados, etc.¹¹; simplemente implica que no podemos limitarnos a este punto. Todo este movimiento, toda la canalización de pasiones e instintos, fue únicamente posible a través de una articulación lógica y racional, que en primer lugar pasaba por la transformación del individuo en una masa homogénea regida por un mismo patrón de comportamiento. Enfatizar exclusivamente el componente «primario» del pensamiento nazi acaba reduciendo a Alemania a una comunidad de ciegos donde el tuerto Hitler era el rey¹².

Lo que sí acertó a ver Levinas fue la nueva concepción del ser humano propuesta por el nazismo, opuesta a la noción europea. La interpretación tradicional del pensamiento occidental acerca de este había visto siempre al cuerpo como una especie de obstáculo, considerando la identificación yo-cuerpo como una etapa a superar. Alentada por el cristianismo y el liberalismo moderno, esta visión siempre había entronizado o situado en un plano superior algún elemento ajeno propiamente a lo corpóreo, llámese «alma», «espíritu» o «razón». Sin embargo, el hitlerismo suponía una subversión de esta clásica concepción de lo humano, dando lugar a una nueva situación que constituía el fondo mismo de su ser. La novedad ontológica del nacionalsocialismo consistía, pues, en la primacía otorgada a la experiencia del cuerpo, en la centralidad que este adquiría, permitiendo asociar a ella las ideas de originalidad irreducible y pureza. El cuerpo ya no es un accidente, sino que «se trata de una adhesión de la que *no puede escaparse*» (Levinas, 2001: 165)¹³. Es un retorno de la carne y de la sangre,

11 En este sentido, puede verse la obra de Éric Michaud *La estética nazi* (2009); el libro de Siegfried Kracauer *De Caligari a Hitler* (1985); el artículo de Alberto Ruiz de Samaniego: «La estética nazi. El poder como escenografía» (2002); o lecturas testimoniales como los testimonios de Albert Speer (*Memorias*, 2011) o Leni Riefenstahl (*Memorias*, 2013), entre otros.

12 Para un ejemplo de la racionalidad del pensamiento nacionalsocialista y su más terrible producto, el Holocausto, véase el libro de Zygmunt Bauman *Modernidad y holocausto* (2011). Asimismo, para una visión más sinóptica de la cuestión, el artículo de Javier Leiva «El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón» (2019).

13 El destacado es del propio Levinas.

de la vinculación del hombre con la tierra —la *autoctonía* clásica griega¹⁴—, enmarcado en un nuevo discurso y teoría ideologizada sobre el cuerpo, tal y como resalta Levinas:

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 (*ibid.*; el destacado es del propio Levinas)¹⁵.

Así, el espíritu acaba concretizándose en una sociedad fundada en la consanguinidad, a la cual sigue ineluctablemente el establecimiento de la raza.

Evidentemente, este nuevo ideal de hombre y de sociedad viene acompañado por un nuevo ideal de *pensamiento* y de *verdad*. Habiendo perdido la sociedad alemana —deja entrever Levinas— el contacto vivo con su verdadero ideal de libertad, aquella aceptó formas degeneradas de este, sumergiéndose de manera inconsciente en la mentira y el engaño. Encontrando invadida su civilización por la inautenticidad, aquella sociedad vio en el nuevo ideal germánico del ser humano¹⁶ una promesa de sinceridad y de

14 Para un mayor detalle de esta, véase el capítulo 1 —«El mito ateniense de la autoctonía»— del libro de Irene Ortiz *El mito de la ciudadanía* (2024: 29-85); más concretamente, la sección 2, «Los fundamentos de la autoctonía ateniense» (*ibid.*: 36-46), donde se abordan cuestiones como la exaltación de la superioridad del linaje, la conservación de la pureza, el arraigo...

15 En el original francés : « L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un *objet* de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour les résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps ; c'est surtout accepter cet enchaînement » (1934 : 205-206).

16 Para profundizar en las raíces clásicas en las que se inspiró —en parte— la configuración nacionalsocialista de este «ideal germánico», véase el libro de Johann Chapoutot *El*

autenticidad, donde el individuo no se enfrentaba a un mundo de ideas en el que había de escoger su verdad, sino que se encontraba ligado ya a unas nociones determinadas, ancladas en su carne y en su sangre; no debía elegir ya ninguna verdad porque la verdad era su encadenamiento a su propio cuerpo. En palabras de Simona Forti:

La exaltación del cuerpo, de la sangre y de la raza, el tipo de identificaciones que proporciona ese «encadenamiento a lo biológico», circunscriben un modo de existir en el mundo que, al suprimir toda posibilidad de evasión en la trascendencia, niega toda posibilidad de libertad y se vincula al sometimiento total. El corazón de la vida espiritual del hitlerismo consiste, pues, en el cierre del sí sobre sí mismo, sobre la dimensión del cuerpo (Forti, 2008: 136).

En definitiva, era la creación de un nuevo mundo, de una nueva *Weltanschauung*, de una nueva universalidad, donde el nuevo tipo de verdad venía dado por la comunidad de sangre; por ende, sólo una raza determinada, la raza aria, podía encarnar y ser portadora de la verdad del mundo.

En este orden de cosas, para lograr esa visión del mundo donde hubiese una raza superior y salvadora era paralelamente necesario apoderarse de la identidad concreta de un pueblo y hacer de ella «la identidad corrosiva de la identidad misma» (Nancy, 2006: 12)¹⁷; esto es, hacer de ella «lo otro», lo extraño, lo ajeno, lo opuesto, aquello que debía ser destruido para preservar la vida, pues, como el enemigo schmittiano, representaba «la negación del propio modo de existencia» (Schmitt, 2014: 60). Como es sabido por todos, esta identidad no fue otra que la identidad del pueblo judío. Ahora, la construcción de la figura del judío en este nuevo, violento y exterminador antisemitismo requería previamente una «identidad normal y normativa» a la que oponerse, lo que unido al lugar determinante que ocupaba la representación en el dispositivo ideológico y práctico del nazismo, hace que encontremos en el III Reich dos tipos principales y antagónicos de identidad con su correlativa representatividad: el «ario» frente al «judío».

4. La generación de nuevas identidades ontológicas: El ario y el judío

Atendiendo al potencial y a la eficacia mediática que había presentado en ella, fue voluntad de Adolf Hitler cultivar la *representación* en todos sus aspectos, ofreciendo a las masas una imagen del mundo que no se confinase exclusivamente al discurso filosófico; un mundo uniforme, sin fallas, capaz de hacerse presente en su totalidad. Así las cosas, y empleando todos los instrumentos que ofrecía, la representación del ario traspasó los límites biológicos

nacionalsocialismo y la Antigüedad (2013).

17 El destacado es del propio Nancy.

para fundirse con los ideológicos, pasando a presentarse como el hombre regenerado, como el «superhombre», tomando prestado el concepto de Nietzsche en su sentido más superficial¹⁸. El modelo ario representaba «una naturaleza o una esencia (el cuerpo ario) en la cual consistía verdaderamente la humanidad autocreadora» (Nancy, 2006: 43), así como «el idealismo del fundador de civilizaciones (*Kulturbegründer*), cuya virtud suprema es el don de sí al servicio de la comunidad a la cual da el “impulso civilizador”» (*ibid.*: 44). Dado que, como se explicitaba en el *Mein Kampf* (2003), solamente el ario era el creador de cultura, por extensión también era el único representante de la especie fundadora de civilizaciones. Y puesto que una civilización no es sino la conformación de un mundo según una representación, nos dice Jean-Luc Nancy, el ario se erigía finalmente como el representante de la representación, en un sentido absoluto; lo que el autor de *La representación prohibida* denomina «suprarrepresentación». Esto es, no sólo el carácter colosal y desmesurado de la espectacularización, sino la presencia manifestada íntegramente, la presencia total, aquella que «no remite a ninguna otra cosa que a su propio ser-presente, a su inmediatez o a su inmanencia, a su evidencia que se manifiesta por sí misma» (Nancy, 2006: 43).

De otro lado, el judío encarnaba todo lo despreciable, deleznable y repugnante del género humano. Es más, dentro de la ideología nazi la «raza judía» ni siquiera había de situarse dentro de la especie humana; eran «subhombres», una clase de seres todavía inferior a la de los animales, un espécimen tan devaluado que apenas merecían las balas con las que eran ejecutados o los vagones de mercancías y de ganado en los que eran transportados a los *Lager*¹⁹. Representaban *lo radicalmente otro* de una manera tal que ni siquiera podían compartir el calificativo de «humano» con la raza aria, inclusive en el momento de su muerte. Su único éxito se encontraba dentro de la usura, la especulación, el acopio de riqueza, la charlatanería, la argumentación falaz y la ilusión grosera. En esencia, el pueblo judío era el destructor de civilizaciones, el parásito de otros pueblos y culturas, de los cuales se servía para perpetuar su raza al tiempo que los infecta para liquidarlos; suponía una gangrena o un miasma capaz de corromper la presentación misma de la presencia auténtica (*ibid.*: 48). En otras palabras, el judío significaba la antítesis aria²⁰.

18 No es necesario profundizar aquí en la exégesis que el nacionalsocialismo hizo de la filosofía de Friedrich Nietzsche, cuyos conceptos como «superhombre», «transmutación de los valores» o «la bestia rubia» —por citar algunos casos— necesitaban de muy poca reinterpretación por parte de los intelectuales del III Reich. Sin embargo, para una óptica diferente, en favor de la tergiversación que se hizo del pensador alemán, véase: Navarrete & Zazo, 2015.

19 El caso de Franz Stangl, Comandante del campo de exterminio de Treblinka, ilustra a la perfección este aspecto. Como él mismo le relata a Gitta Sereny, aun sin ser él un fanático de la ideología nazi, había aprendido a cumplir con su empresa asesina viendo a los judíos como mero «cargamento» (Sereny, 2009: 293).

20 En su obra *Hitler's Weltanschauung*, el autor Eberhard Jäckel recopila los denigrantes adjetivos antisemitas empleados por el propio Hitler (1972: 58-59). Asimismo, en *The nazi*

Desde la óptica de la ideología nacionalsocialista, resultaba entonces coherente que se tratara de eliminar aquello que pudiera llegar a corromper y contaminar la pureza aria, así como un jardinero purga de su jardín las malas hierbas (Bauman, 2011: 117-118). El judío no debía ser sólo apartado, deportado, debilitado o aplastado; debía ser completamente erradicado, esto es, exterminado, aniquilado. Pero en este objetivo, no sólo englobamos por «judío» al judío mismo, sino también al gitano, al homosexual, al negro, al eslavo, al comunista... en esencia, a todo aquel cuya existencia significara una ponzoñosa mancha en el brillante futuro de la nueva Alemania. Por consiguiente, había de tener lugar una masacre totalmente distinta a las acontecidas hasta ahora, caracterizada por una planificación y unas dimensiones nunca vistas hasta la fecha: la *Shoah*²¹. Como si de una plaga se tratase, el parasitismo judío tenía que ser completamente fumigado, impidiendo que pudiera subsistir cualquier rastro que hubiese de él, tanto en la tierra como en la historia. Se trataba, simple y directamente, de la erradicación del *otro*.

De esta manera, los campos de concentración y, sobre todo, de exterminio se convirtieron en el corazón del funcionamiento del sistema totalitario, tal y como mostraba Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Aquellos constituían el auténtico laboratorio «en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible» (Arendt, 2010: 557); es decir, en el que se experimentaban los postulados ideológicos del régimen, donde se desintegraba la esfera autónoma de los individuos, el lugar en el que se demostraba que el ser humano, destruido como persona jurídica, moral e individualidad única y singular, se reducía a una serie de reacciones animales que borran en él toda huella de libertad y de espontaneidad. Era principalmente en los *Lager* donde se producía la liquidación de lo que era tomado por una amenaza de la presencia auténtica: «yo te extermino porque tú infectas el cuerpo y la faz de la humanidad, porque la representas vaciada, desangrada de su presencia» (Nancy, 2006: 49). Para los cuerpos de las SS, se tornaba en deber moral para con su pueblo el aniquilamiento de

doctors, Robert Jay Lifton recoge muchas de las comparativas empleadas por los nacionalsocialistas entre los judíos y las enfermedades, virus, bacterias o parásitos (2017: 15-17). Por último, para una visión sintética de la imagen inhumana del judío reconstruida por los nazis, véase también el artículo de Javier Leiva «Redefiniendo lo humano: el caso del nazismo» (2016).

21 No hay que olvidar que el propio término «Shoah» ha sido utilizado especialmente por el pueblo judío para distinguir sin reservas el Holocausto de cualquier otro genocidio. Como expresa Jean-Luc Nancy: «Bajo el nombre de “Shoah” se sostiene la siguiente afirmación: esto no se parece a ninguna otra cosa y es preciso conservarlo y considerarlo firmemente en esa desemejanza» (2006: 10). Asimismo, esta industrialización serializada de la muerte, que constituye la auténtica novedad del asesinato de masas nacionalsocialista, ha sido enfatizada por otros autores como Enzo Traverso (2002; 2005) o muy especialmente Claude Lanzmann en su obra y documental *Shoah* (2003) a través de los diversos testimonios que recoge —véanse, por ejemplo, las declaraciones del historiador Raul Hilberg (*ibid.*: p. 79); lo que he venido en denominar «espontaneidad del mal» (Leiva, 2018: 19-21) en la organización de las matanzas (Lanzmann, 2003: 80); o los desarrollos e investigaciones para lograr las famosas cámaras de gas (*ibid.*: 107-109)—.

aquella raza enemiga e inferior que podía llegar a anegar la civilización que el hombre ario se esforzaba por construir. Sobre la base de esto, no es de extrañar que en las denominadas «fábricas de la muerte» la relación mantenida con esta —la muerte— se convirtiera en algo por completo deshumanizado. El *otro-judío* resultaba tan alejado y completamente *otro* que su muerte no entablaba relación con sus ejecutores. Establecido el método de gaseamiento, y la consiguiente barrera psicológica que suponía la invisibilización del sufrimiento ajeno²², se suprimía cualquier relación emocional que pudiera establecerse entre víctimas y victimarios. Si el morir del otro afecta a nuestra propia identidad y constituye nuestra relación con su muerte, como ya expresó Levinas (1994: 23-24), la vinculación que observamos en el nazismo desgarrar toda concepción de lo humano: lo que se presenta a nuestros ojos es la vileza de los verdugos acabando con sus congéneres a los que ni siquiera reconocían como tales.

Podemos decir, entonces, que la función de los campos se dividía en una doble vertiente. En primer lugar, se trataba de reducir a los seres humanos a su mínima expresión, a una mera vida biológica en la que se convirtieran en simples ejemplares intercambiables de la especie (Arendt, 2010: 589); es la creación de lo que Primo Levi denominaba como «musulmán» (2012: 120-121), el muerto en vida, aquel que no posee apenas hálito vital, que ha perdido todo rasgo humano y moral, cuya deshumanización es tal que sólo puede esperar ser conducido a su ejecución. Era el robo de la propia muerte, despojar a los individuos de su final como hombres para hacerlos fenecer como meros seres, a secas; en ocasiones ni eso. Pero más allá del exterminio, el segundo objetivo consistía también en la producción en serie de un nuevo ejemplar humano, librado de las impurezas de toda raza degenerada. Se trataba de la supresión de todo tipo de diferencia, la consecución del todo uniforme, homogéneo y anónimo, incluido en el propio campo, donde la diferencia podía pagarse con la muerte. En última instancia, el campo de concentración y el campo de exterminio constituían la representación de la dominación total.

Pero, a pesar de todas las crueldades descritas, existía todavía en el nazismo una violencia mayor que la humillación, el desprecio y la extinción del otro: el *olvido del otro*, en su sentido más extremo; esto es, borrar su existencia y las acciones cometidas sobre él de la historia. Como sabemos, el proyecto de la *Solución Final* fue elaborado en el más absoluto hermetismo por parte de la cúpula del NSDAP y protegido por un secretismo total. Tras la crítica social que habían suscitado el —mal llamado— programa de «eutanasia» *Aktion T4* y los violentos pogromos contra la población judía, los

22 Una de las mayores preocupaciones de Himmler era mantener la entereza moral de sus tropas, la cual se vio mermada con las primeras ejecuciones, pues si bien los miembros de las SS veían a los judíos como «subhombres», en su fuero interno no podían evitar la vinculación entre disparar y matar a un ser humano (Shirer, 2013: 435). Por este motivo se fomentaron e implantaron las cámaras de gas, que permitían no ver, oír, ni, en resumen, sentir, a las víctimas en el momento de su muerte.

grandes jerarcas del partido se percataron de que debían emplear un método más sutil y subrepticio si pretendían hacer desaparecer a la parte más «impura» y «corrosiva» de la nación. A pesar de la propaganda y esfuerzo invertidos en concienciar al pueblo alemán de la discriminación racial, llevar a cabo sus actos criminales de una manera explícita y directa levantaba el rechazo mayoritario del colectivo social, que, de un modo u otro, conocía o sentía simpatía y afecto por algún miembro de los grupos victimizados. El *otro* debía desaparecer, pero, a la luz de los acontecimientos, debía hacerlo de una manera oculta; el Holocausto había de llevarse a cabo de una forma escondida, de forma tal que ni los ciudadanos ni las personas que eran deportadas a los campos tuvieran constancia fidedigna de lo que allí ocurría. Si las ejecuciones eran realizadas a espaldas de la población, se suprimiría cualquier tipo de agitación por parte de la comunidad; si el *otro* desaparecía de una manera «delicada» en lugar de agresiva, a la larga nadie notaría su ausencia ni recordaría que en tal o cual lugar habitó tal o cual persona. El tiempo se encargaría de borrar las huellas de su paso por el mundo.

Quizá una de las mayores plasmaciones de este *olvido del otro* la encontramos en el sobrecogedor caso de los *Sonderkommandos*, los «comandos especiales» de judíos que trabajaban al servicio de las SS en los campos de concentración; aquellos que demostraban que el judío podía prestarse a cualquier tipo de humillación, incluso la de meter en los hornos y enterrar a sus propios semejantes, aun sabiendo que aquel era su inminente destino. Su trabajo consistía en manipular la muerte de millares de personas, arrancar de sus cadáveres su última apariencia humana; pero precisamente por ello, eran también los testigos directos de todo lo que allí acontecía, de la crueldad más descarnada del ser humano. Por este motivo, si los nazis trataron de erradicar cualquier posibilidad de atestiguar las perpetraciones que acometían, esto comprendía también liquidar a aquellos que, de manera coactiva, colaboraban en la realización de sus terribles brutalidades. Era el novedoso modo de proceder de la *Solución final*: no sólo debían destruirse documentos, ficheros, víctimas, etc., sino que había que hacer desaparecer cualquier tipo de archivo, toda memoria del exterminio, incluidas las personas que habían presenciado los crímenes. Paradójicamente, los *Sonderkommandos* se convertían en las herramientas de desaparición que estaban simultáneamente condenadas a desaparecer.

Ahora bien, el éxito de los nazis no se asentaba exclusivamente en el exterminio. Guardando precaución por si acaso el destino impedía que su empresa siguiera la senda que habían trazado, su triunfo venía simultáneamente apoyado por lo que podríamos denominar como un «plan B»: lo inimaginable de su maldad, lo inconcebibles que resultaban sus atrocidades, el hecho de que nadie del exterior pudiera creer los relatos narrados acerca de lo que ocurría en el interior de aquellas *fábricas de la muerte*. Como señala Primo Levi, las primeras noticias de los campos de exterminio comenzaron

a difundirse en 1942²³, y aunque vagas, perfilaban un asesinato tan vasto y de una crueldad tan desmesurada que la gente tendía a rechazar su credibilidad debido a su enormidad. Tal fue el caso, por ejemplo, de naciones como Inglaterra o Estados Unidos al recibir las primeras informaciones acerca del genocidio. Sin embargo, los primeros en percatarse del rechazo que tendrían estos crímenes entre la población fueron los propios perpetradores, quienes de manera cínica se divertían advirtiéndolo a los prisioneros:

De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarla, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creará a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del *Lager*, seremos nosotros quien la escriba (Levi, 2012: 475).

Un *olvido del otro* que también, como último recurso, fue impuesto a través del sometimiento, la violencia y la tergiversación ejercidos sobre el lenguaje mismo. No sólo consistía en la prohibición de llamar «cadáveres» a los cuerpos sin vida de las víctimas, a los que los operarios de los campos habían de referirse simplemente como «cuerpos». Tampoco era solamente borrar la identidad de una persona única y singular para reducirla a un número tatuado en su antebrazo. Además de eso,

está el silencio impuesto por el propio aislamiento. Está la jerga del campo y sus efectos de terror. Está la perversa desviación de la lengua y, por lo tanto, de la cultura alemanas. Está, por último, la mentira, la perpetua mentira de las palabras pronunciadas por los nazis: pensemos en la inocencia de la expresión *Schutztaffel*, cuya abreviatura es SS, que denota la «protección», el ponerse «a cubierto», la «salvaguarda» (*Schutz*). Pensemos en la neutralidad del adjetivo *sonder* —que significa «separado», «singular», «especial», y también «extraño» o «raro»— en expresiones como *Sonderbehandlung*, el «tratamiento especial» (que, en realidad, consistía en morir gaseado), *Sonderbau*, el «edificio especial» (en realidad, el burdel del campo reservado a los «privilegiados»), y, por supuesto, *Sonderkommando*. [...] Lo que las palabras quieren ofuscar es, por supuesto, la *desaparición de las personas* programadas por ese gran «laboratorio» (Didi-Huberman, 2004: 40).

23 Este punto es también señalado por el superviviente Viktor Klemperer en su obra *Quiero dar testimonio hasta el final* (2003) o en el libro de Andrea Pitzer *One Long Night* (2017).

Se produce así la muerte, el asesinato de la palabra, la imposibilidad de narrar y de poder dar testimonio. Una palabra que se desvanece en el aire como el humo de las chimeneas de Auschwitz.

5. Conclusión

Hecho este recorrido, contemplamos que dentro del régimen nacionalsocialista no bastaba con asesinar exclusivamente en el plano físico; había que hacerlo también desde el plano histórico y, esta es la cruel novedad, desde el plano ontológico. Esto es, hablamos de una eliminación *total y absoluta* de los judíos, no sólo en el sentido de un genocidio del pueblo semita, del asesinato de personas, sino de su completo borrado de la realidad, a efectos tanto de aniquilar tanto su existencia futura como su recuerdo y memoria del pasado. Se trataba de crear aquellas «bolsas» o «pozos del olvido» que describía Hannah Arendt, donde los seres humanos «caen por accidente y sin dejar tras de sí los rastros ordinarios de su antigua existencia, como un cuerpo o una tumba» (2010: 585; 2011: 339); empresa para la cual, tal y como recoge William Shirer, el III Reich implementó el plan *Nacht und Nebel* —*Noche y Niebla*— (2013: 428-429), de tal modo que nadie pudiese conocer la suerte y destino de quienes caían en él. Además, para la consecución de semejante y atroz fin, toda la maquinaria homicida del régimen y del sistema concentracionario había elaborado previamente un proceso de deshumanización de los judíos y demás prisioneros, apartándolos de la categoría misma de «ser humano» para reducirlos a «no-humano», a menos que objetos, a lo que Franz Stangl había catalogado como «cargamento»²⁴. Confesaba Eichmann en su juicio de Jerusalén que él era un «kantiano de andar por casa» que se había limitado a seguir el imperativo categórico (Arendt, 2011: 199-200); pero, ¡ay, la trampa de su argumentación radicaba en que tal imperativo era sólo aplicable a las personas libres e imputables, a los seres humanos, cuando en la *Weltanschauung* —cosmovisión— nazi víctimas como los judíos hacía mucho que habían dejado de pertenecer a esta esfera!

Así las cosas, «en la “Solución final”, los muertos nunca “desaparecían lo suficiente”» (Didi-Huberman, 2004: 40); por consiguiente, todo el gigantesco aparato del nazismo emprendió la misión de no dejar ninguna huella de ellos, hacer desaparecer cualquier resto que pudiesen dejar, desde su pelo a la ceniza de sus cuerpos. Afirmaba Levinas 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 [...] dicha

24 Para un desglose de los mecanismos mediante los cuales puede ser llevada a cabo esta deshumanización, véase el apartado «El resultado final: la muerte social de las víctimas», y más concretamente «La deshumanización del *otro*», en Leiva, 2024.

fuerza 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 (2001: 167; el destacado es del propio Levinas)²⁵.

Lo terrible es que, ochenta años después del genocidio, esta filosofía continúa sin estar inmunizada frente a las secuelas del Holocausto que siguen derivando de ese «Mal elemental». El olvido del *otro*, el olvido y la negación de lo que acaeció en Auschwitz, Treblinka, Chelmno, Sobibor, Dachau, Mauthausen, Ravensbrück, etc., es lo que verdaderamente otorga su triunfo al nazismo, tal y como se jactaba el SS descrito por Primo Levi. Es la invisibilidad, no ya solamente del judío como *otro*, sino también de su propia destrucción. Auschwitz, como símbolo y representante de la barbarie y la crueldad humanas en grado superlativo, será siempre un hecho inherente a nosotros, un estigma en el corazón mismo de la humanidad; la carga que desde entonces hemos de portar para recordarnos a nosotros mismos la maldad a la que puede llegar el ser humano, y tratar de protegernos contra ella. Nunca hemos de olvidar que la llevamos con nosotros en el seno de nuestra interioridad, en lo más profundo de nuestro ser. El olvido del exterminio y el olvido del *otro* forman parte del exterminio mismo.

Referencias

- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
— (2011). *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo.
— (2015). *La condición humana*. Paidós.
Bauman, Z. (2011). *Modernidad y Holocausto*. Sequitur.
Chalier, C. & Abensour, M. (1991). *Emmanuel Lévinas*. Éditions de L'Herne.
Chapoutot, J. (2013). *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*. Abada.
Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo*. Paidós.
Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder.
Furet, F., & Nolte, E. (1999). *Fascismo y comunismo*. Alianza.
Hitler, A. (2003). *Mi lucha*. Colección Ave Fénix «Histórica».
Jäckel, E. (1972). *Hitler's Weltanschauung*. Wesleyan University Press.
Klemperer, V. (2003). *Quiero dar testimonio hasta el final*. Galaxia Gutenberg.
Kracauer, S. (1985). *De Caligari a Hitler*. Paidós.
Lanzmann, C. (2003). *Shoah*. Arena Libros.

25 En el original francés : « la source de la barbarie sanglante du national-socialisme n'est pas dans une quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, ni dans quelque malentendu idéologique accidentel [...] cette source tient à une possibilité du *Mal élémental* où la bonne logique peut mener et contre laquelle la philosophie occidentale ne s'était pas assez assurée » (Chalier & Abensour, 1991 : 159-160).

- Leiva, J. (2015). *El concepto de lo político a la luz del nacionalsocialismo*. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. vi, 47-61.
- (2016). Redefiniendo lo humano: el caso del nazismo. *Tales. Revista de Filosofía*, 6, 87-98.
- (2018). Modalidades del mal durante el nacionalsocialismo. *Quaderns de filosofia*, v(1), 11-28.
- (2019). El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón. *Las Torres de Lucca*, 14, 109-134.
- (2024). *Sociogénesis del mal*. Herder.
- Levi, P. (2012). *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph.
- Levinas, E. (1934). Quelques réflexions sur la philosophie de L'hitlérisme. *Esprit*, vol. 3 (26), pp. 199-208.
- (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- (2001). Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. *Cuaderno Gris*, V, 161-167.
- Lifton, R. (2017). *The Nazi Doctors*. Basic Books.
- Michaud, E. (2009). *La estética nazi*. Adriana Hidalgo.
- Nancy, J. L. (2006). *La representación prohibida*. Amorrortu.
- Navarrete, R., & Zazo, E. (2015). De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo. *Estudios Nietzsche*, 15, 83-96.
- Ortiz, I. (2024). *El mito de la ciudadanía*. Herder.
- Pitzer, A. (2017). *One Long Night*. Little, Brown and Company.
- Riefenstahl, L. (2013). *Memorias*. Lumen.
- Ruiz de Samaniego, A. (2002). La estética nazi. El poder como escenografía. En D. Hernández Sánchez (Ed.), *Estéticas del arte contemporáneo* (pp. 13-50). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Sereny, G. (2009). *Desde aquella oscuridad*. Edhasa.
- Shirer, W. (2013). *Auge y caída del Tercer Reich*. Planeta.
- Speer, A. (2011). *Memorias*. El Acantilado.
- Traverso, E. (2002). *La violencia nazi*. Fondo de Cultura Económica.
- (2005). El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto. En C. Forcadell & A. Sabio (Coords.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de historia local de Aragón* (pp. 99-110). Instituto de Estudios Altoaragoneses.