

Levinas, Pío XI y la «comunidad de la persecución» contra el paganismo nacionalsocialista

Levinas, Pío XI, and the «community of persecution» against
National Socialist paganism

PABLO RÍOS FLORES

Recibido: 10–Septiembre–2017 | Aceptado: 9–Noviembre–2017 | Publicado: 22–Diciembre–2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

En «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*» (1934) y frente al ascenso del nazismo al poder, Levinas exhorta a las tradiciones de Occidente, desde el judaísmo al marxismo, a reflexionar sobre sus fuentes, intuición y decisión originarias, sobre el «espíritu de libertad» que las anima, frente al despertar de los «sentimientos elementales» por parte del «hitlerismo». Unos años más tarde, en sus artículos de *Paix et Droit* (1935–1939), el filósofo convoca a una alianza judeo–cristiana contra el «paganismo» nacionalsocialista. El presente artículo tiene como objetivo analizar este llamado de Levinas a una lucha conjunta entre la «Iglesia» e «Israel», en virtud de una presunta «vocación» o «razón de ser» compartida, contra el «neopaganismo» racista, así como las dificultades y equívocos de la empresa levinasiana.

Nazismo · Paganismo · Cristianismo · Judaísmo.

In «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*» (1934), facing the rise of Nazism to the power, Levinas exhorts the Western traditions, from Judaism to Marxism, to meditate on their sources, original intuitions and decisions, about the «spirit of freedom» which animates them, opposed to the awakening of «elemental feelings» by the «Hitlerism». A few years later, in his own articles *Paix et Droit* (1935–1939), the philosopher convokes a Judeo–Christian alliance against the national–socialist «paganism». This work aims to analyze Levinas' call to a joint struggle between the «Church» and «Israel», in virtue of an alleged shared «vocation» or «reason of being», against the racist «neo–paganism», and the difficulties and ambiguities of the levinasian initiative.

Nazism · Paganism · Christianity · Judaism.

P. Ríos Flores (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
CONICET, Argentina
email: pablofacundorios@gmail.com



Levinas, Pío XI y la «comunidad de la persecución» contra el paganismo nacionalsocialista

PABLO RÍOS FLORES

§1. Introducción

DURANTE EL PERIODO DE ENTREGUERRAS, Europa conoció un «ciclo de crisis, guerras y revoluciones» (Traverso, 2009, p. 50) que conmovieron los cimientos del viejo continente. Una atmósfera de renovación de la vida política y social impregnó el espíritu de la época, y convocó a una reflexión sobre los fundamentos de la civilización occidental.¹ Este clima de «renovación» debió enfrentar, sin embargo, el desafío que supuso el ascenso del nazismo al poder en 1933 y su particular llamado a la participación en un «nuevo orden». Confrontados con el avance del nacionalsocialismo y del fascismo en su conjunto, algunos intelectuales europeos experimentaron en éstos «la "resurrección del mito" y otros elementos aparentemente retrógrados» (Traverso 2009, p. 109) en el corazón de la Europa moderna. Las nuevas formas «elementales» de la vida política de posguerra demandaban un renovado compromiso exegético que permitiera comprender su original fuerza de fascinación.

En un breve artículo de 1934, «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», Emmanuel Levinas llevó a cabo uno de los primeros esfuerzos analíticos para determinar las «potencias primitivas» que se consuman en la «filosofía del hitlerismo». En este escrito, el pensador francés analiza el despertar de los «sentimientos elementales» promovidos por el nazismo en tanto configuración experiencial o «actitud primera de un alma frente al

¹ R. Griffin sostiene: «El *Zeitgeist* predominante de la época era el de la crisis aguda, el de la profunda desesperación cultural aliviada únicamente por la insinuación ilusoria de un nuevo comienzo, de la posibilidad de que naciera una nueva era» (Griffin, 2010, p. 232).

conjunto de lo real y a su propio destino» (2006, p. 7).² La convocatoria del hitlerismo a una *participación* en las «misteriosas voces» de la tierra, de la sangre, de la herencia y del pasado determinaba (2006, pp. 16–17), según él, su peculiar atractivo o «campo magnético».³ No obstante, dicho llamado representaba, al mismo tiempo, una exhortación a la civilización europea para repensar su concepción del destino humano y su defensa del «espíritu de libertad». Si en «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», las tradiciones convocadas serán aquellas del judaísmo, el cristianismo, el liberalismo y el marxismo, en sus artículos aparecidos en la revista *Paix et Droit* de 1935 a 1939, Levinas analiza una potencial alianza judeo–cristiana contra esa «barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa».⁴ El presente artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el significado de esta alianza a la que Levinas convoca en la segunda mitad de los años treinta, como de las dificultades y equívocos de su llamado a una lucha conjunta entre la «Iglesia» e «Israel»⁵ contra esta forma *elemental y moderna* del «paganismo» nacionalsocialista.

§2. La «cuestión judía»⁶ y una posible alianza judeo–cristiana: Levinas y su homenaje a Pío XI

Un peligro se cierne como una sombra sobre Europa, el ascenso del nazismo al poder pone en cuestión algunos de los fundamentos estimados inamovibles por la tradición judeo–cristiana. De pronto, ésta se ve «acusada por una barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa».⁷ El hitlerismo se presenta como

² Levinas pudo hacerse eco de los análisis de É. Durkheim y L. Lévy–Bruhl sobre las «formas elementales de la vida religiosa» o sobre la «mentalidad primitiva», y su relación con la nueva «religión política» de la Europa de entreguerras, a través de su maestro Charles Blondel, o de la adaptación de Ernst Cassirer de los estudios sociológicos franceses sobre el «mito» en su filosofía de las formas simbólicas.

³ cf. Burrin, Philippe (1984/5). «*La France dans le champ magnétique des fascismes*». *Le Débat* (32): pp. 52–71.

⁴ «Barbarie arrogante installée au coeur de l'Europe» (Levinas, 1935b, p. 6).

⁵ En los artículos de *Paix et Droit*, Levinas utiliza el término «*Israël*» para referirse a la «tradición judía» y no al «Estado de Israel» (que todavía no había sido creado). El filósofo realiza allí sus primeras reflexiones sobre el «judaísmo», tema que ocupará un lugar destacado en estudios ulteriores.

⁶ Sobre la «cuestión judía» como una fórmula ambigua y polisémica: cf. Traverso, 2014, pp. 39–40.

⁷ «*Mise en cause par une barbarie arrogante installée au coeur de l'Europe*» (Levinas, 1935b, p. 6).

una «acusación», señala a sus enemigos y los exhorta a tomar «conciencia» de su condición. Pero este señalamiento no busca ser la antesala de una elección, la acusación se dirige como una flecha que atraviesa los cuerpos con la fuerza del estigma. Levinas afirma: «La afrenta bajo su forma racista añade a la humillación un desgarrador sabor de desesperanza. La suerte patética de ser judío deviene una fatalidad. No es posible huir. El judío está ineluctablemente remachado [*rivé*] a su judaísmo».⁸ Este gesto de condenación deviene para el judío, no obstante, una «prueba moral» pues lo «acosa, con una insistencia sin igual, a someter a un nuevo examen su esencia judía y su historia entre las naciones»;⁹ «los judíos tienen el sentimiento oscuro que el hitlerismo es como un llamamiento de su vocación y de su destino».¹⁰ En el mismo sentido, el filósofo francés señala que el propio cristianismo se encuentra amenazado: «nadie duda que el antisemitismo racista amenaza al cristianismo tanto como al judaísmo».¹¹

Las reflexiones levinasianas se enmarcan dentro de la atmósfera *palingenésica*¹² de entreguerras: la constatación de una crisis de los fundamentos de la civilización europea, intensificada tras el ascenso del nazismo al poder, convoca a un «retorno» y renovación de las fuentes de legitimación filosófico–

⁸ «L'affront sous sa forme raciste, ajoute à l'humiliation une poignante saveur de désespoir. Le sort pathétique d'être juif devient une fatalité. On ne peut plus le fuir. Le juif est inéluctablement rivé à son judaïsme» (Levinas, 1935a, p. 4).

⁹ «Il la presse, avec une insistance encore inégalée, à soumettre à un nouvel examen son essence juive et son histoire parmi les nations» (Levinas, 1935a, p. 4).

¹⁰ «Les juifs ont le sentiment obscur que l'hitlérisme est comme un rappel de leur vocation et de leur destin» (Levinas, 1939, p. 3).

¹¹ «Personne ne doute que l'antisémitisme menace le christianisme autant que le judaïsme» (Levinas, 1938, p. 4). Situación de peligro que no desaparece, según Levinas, «pese a los privilegios o Concordatos de los que sacan provecho las iglesias cristianas con el advenimiento del régimen» (2006, p. 7). La alusión de Levinas parece remitir al Concordato Imperial de 1933 entre la Iglesia de Roma y el gobierno alemán. Ello no excluye, sin embargo, que dicha referencia alcance asimismo a los Concordatos firmados entre la Santa Sede y la Italia de Mussolini (Pactos de Letrán de 1929), o a los privilegios de las iglesias protestantes alemanas durante los años del régimen (cf. Steigmann–Gall, 2007), sin mencionar, de igual modo, la extensa política concordataria de los años veinte y treinta con países como Polonia, Lituania, Austria, Checoslovaquia, Rumania, entre otros (cf. Guasco *et. al.*, 1991, pp. 57–58).

¹² Utilizo este término en el sentido expuesto por R. Griffin en su obra *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler* (cf. Griffin, 2010).

políticas de la tradición occidental. En su carácter negativo, la alianza judeo-cristiana se revela bajo el signo de la «persecución»: «el triunfo del nacionalsocialismo nos vuelve también comprensible la misión religiosa de la Iglesia. (...) Bajo su manto de nuevo desgarrado por la *persecución*, nosotros distinguimos la marca indeleble de su nacimiento judío».¹³ En sus textos de *Paix et Droit*, Levinas se hace eco de los análisis maritainianos expuestos en «*Les Juifs parmi les nations*»¹⁴ de 1938. El drama alemán, afirma Maritain, descubre el sombrío rostro de las fuerzas paganas en el hombre, el «neopaganismo» racista revela la «comunidad de la persecución» entre judíos y cristianos (1938, p. 23). En su carácter positivo, este vínculo supone la intimación a una comprensión de la «razón de ser», «espíritu de libertad» o «vocación» compartida. Esta última estaría definida, según Levinas, por una experiencia de separación o «*détachement*» respecto del tiempo, del propio cuerpo y del mundo, esto es, una *salida* («evasión») de la condición trágica de la existencia «natural». Esta modalidad ontológica de liberación judeo-cristiana se opondría a la modalidad «pagana» de *participación* promovida por el hitlerismo a través de su llamado a un *encadenamiento* o *adhesión* [*enchaînement* o *attachement*] al pasado, a la sangre, al suelo. Los análisis levinasianos sobre la experiencia del «*rivé a soi*» o «remachamiento a sí» caracterizan esta nueva modalidad de participación del «neopaganismo» contemporáneo.¹⁵ Frente a ello, Levinas exhorta a la comprensión del sentimiento compartido por la tradición cristiana y judía, esto es, por la «Iglesia» e «Israel»: «Israel y la Iglesia al tiempo que en el mundo, son *extranjeros* en el mundo, ponen constantemente en juego y en cuestión al mundo que, sin embargo parece contenerlos».¹⁶ Esta «extranjería» simboliza

¹³ «le triomphe du national-socialisme nous rend aussi compréhensible la mission religieuse de l'Église [...] Sous son manteau à nouveau déchiré par la persécution, nous apercevons la marque indélébile de sa naissance juive» (Levinas, 1939, p. 3; énfasis del autor).

¹⁴ Conferencia «Les Juifs parmi les nations» de Jacques Maritain en el «Théâtre des Ambassadeurs» de París, 05 de febrero de 1938. Publicado el mismo año: Maritain, Jacques (1938). *Les Juifs parmi les nations*. París: Les Editions du Cerf; y traducido al español: (1938). *Los judíos entre las naciones*. Buenos Aires: Ed. Sur. Las citas y referencias empleadas a continuación corresponden a la transcripción española.

¹⁵ Para un estudio específico del concepto de «*rivé a soi*» en la obra temprana de Levinas, a través de los ejes del tiempo, el mundo y el cuerpo: cf. Dreizik, Pablo (2014). «La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel Levinas (1933-1948)». Tesis de licenciatura. Dirección: Roberto Walton. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; y cf. Calin, Rodolphe (2005), *Levinas et l'exception de soi*. París: PUF.

¹⁶ «Israël et l'Église tout en étant dans le monde, son étrangers au monde, mettent constamment en jeu et en question le monde qui, cependant, semble les contenir» (Levinas, 1938, p. 4; énfasis del autor).

la experiencia de una desadherencia respecto de la existencia «natural», un cuestionamiento de la complaciente instalación en el mundo, una «inquietud» y necesidad de «evasión». Movimiento de liberación que pone en cuestión la aspiración del mundo a su propia apoteosis, a un retorno y beatificación en su naturaleza (Levinas, 1938, p. 4). Levinas retoma así su crítica contra el *ontologismo*¹⁷ expuesta «De l'évasion» (1935) y, con ella, de las formas elementales de la vida política moderna.

La convocatoria del filósofo francés a una alianza judeo-cristiana se plasma en un breve homenaje con motivo del fallecimiento de Pío XI (Achille Ratti), «*À propos de la mort du Pape Pie XI*» de 1939. Este artículo se enmarca dentro de la lucha levinasiana contra el antisemitismo racista y la exhortación a un diálogo interreligioso entre judíos y cristianos frente al denominado «neopaganismo» hitleriano, objetivo que Levinas no sólo destaca en «*Les Juifs parmi les nations*» de Maritain sino también en la obra del padre Joseph Bonsirven. La conferencia de Jacques Maritain «*Les Juifs parmi les nations*» a la que Levinas remite en «*L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*» del mismo año, puede considerarse un ejemplo de este intento de comprensión, por parte de ciertos grupos católicos franceses, de la situación de los judíos en Europa y el mundo (cf. Maritain, 1938, pp. 41–65). En ella, Maritain analizaba el «*pathos antisemita*», su «mito racista», y las condiciones sociales y políticas para su arraigamiento o adhesión entusiasta (1938, pp. 12–13, 20, 37), invocando al mismo tiempo la solidaridad judeo-cristiana, su compartida «vocación de extranjería», frente al surgimiento del «neopaganismo-racista» y su «telurismo racista» (1938, pp. 22, 30–33, 35). Asimismo, en su artículo «*Fraterniser sans se convertir*» de 1936 Levinas señala la obra *Juif et chrétiens* del Padre Joseph Bonsirven, como un ejemplo de la búsqueda de un acercamiento fraternal entre judíos y cristianos frente a la amenaza de su patrimonio común, expresión de la difícil virtud de la *tolerancia* (p. 12).¹⁸

¹⁷ Hansel recuerda que Levinas recurre en 1932 al término «ontologismo» [*ontologisme*] para referirse a la doctrina heideggeriana expuesta en *Sein und Zeit*, esto es, a la *ontología* del pensador alemán, su renovación del problema del ser y las principales tesis de su obra de 1927 (cf. 2014, p. 166). Sin embargo, el término «ontologismo» utilizado por Levinas en «De l'évasion» no sólo remite a la «analítica existencial» de Heidegger y su filosofía del «ser-se», sino que también apunta críticamente contra el «idealismo» de la tradición occidental, el cual parece no haberse liberado, o tal vez haber subestimado, el brutal proceso de autoidentificación o «identidad del ser», propio del «ontologismo», en el seno de su «retorno a sí».

¹⁸ Durante el periodo de entreguerras y en el marco de una renovación bíblica y exegética que se desarrolla en el seno de la Iglesia francesa en los años treinta, cuatro obras testimonian el interés de

El principal interlocutor de los textos levinasianos aparecidos en *Paix et Droit* entre 1935 y 1939 será, no obstante, antes bien que el «cristianismo» en su conjunto¹⁹ o determinados intelectuales católicos²⁰, la institución eclesiástica y en particular la Iglesia católica. En este sentido se comprende su remisión y homenaje a Pío XI²¹, principal representante de la Santa Sede durante el periodo de entreguerras (1922–1939). El reconocimiento levinasiano a Pío XI por su lucha contra el antisemitismo racista parece remitir a la Encíclica pronunciada por el Sumo Pontífice «*Mit brennender Sorge*» en marzo de 1937, como al temprano decreto del Santo Oficio de 1928 contra el «antisemitismo» que domina Europa.²² Asimismo, parece hacerse eco de las famosas

Bonsirven por una valorización de los «orígenes judíos del cristianismo» contra el antisemitismo racista: El «*Bulletin du judaïsme ancien*», publicado de 1929 a 1938, que se ve complementado por la aparición de tres libros, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ* y *Les Idées juives au temps de Notre Seigneur* de 1934, y la *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* de 1939 (cf. Deffayet, 2007, p. 34).

¹⁹ Brumlik recuerda que Levinas estaba imbuido por el medio intelectual católico francés y que se refería al «cristianismo» de un modo general. En dichas referencias se evidencia que la tradición protestante y especialmente luterana, como la doctrina de los padres latinos de la Iglesia, le son poco conocidas (cf. 2014, p. 54). En sus artículos de *Paix et Droit*, la mención a «la Iglesia» y su lucha contra la barbarie (paganismo) en la civilización medieval (cf. Levinas, 1939, p. 3) parece remitir fundamentalmente a la Iglesia católica institucional.

²⁰ Entre ellos pueden destacarse algunos pensadores cristianos franceses de la época, como Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, entre otros. Cabe recordar que «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*» fue publicado en la revista del personalismo católico francés *Esprit*, dirigida en aquel entonces por Mounier. Por este motivo, algunos intérpretes sugieren una vinculación entre las reflexiones de Levinas y las del personalismo mounieriano (cf. Caygill, 2002, pp. 32, 36–37; Rossi, 2005, p. 173). Un atento estudio de las reflexiones filosófico–políticas de ambos pensadores en los años treinta permitiría evitar, no obstante, esta interpretación equívoca.

²¹ Las referencias de las encíclicas de Pío XI, y posteriormente de León XIII, serán indicadas con la fecha en que fueron originalmente pronunciadas, entre corchetes, y el número de «artículo» (art.) respectivos.

²² Se trata del decreto del Santo Oficio publicado el 25 de marzo de 1928 que disolvía la asociación «Amici Israel» y que condenaba en extremo, en palabras de la Santa Sede, «el odio contra el pueblo antaño escogido por Dios, este odio que hoy acostumbran nombrar "antisemitismo"» (cf. Meyer, 2016, p. 168). Consúltese: cf. (1928). «Decretum de consociatione vulgo "Amici Israel" abolenda». *Acta Apostolicae Sedis*: pp. 103–104.

Levinas pudo haber tomado noticia de aquel decreto a partir de la conferencia de Maritain «Les Juifs parmi les nations», en el que se hacía mención a dicho decreto como un temprano pronunciamiento

declaraciones de Pío XI del 06 de septiembre de 1938 contra las «leyes raciales»: «Somos de la descendencia espiritual de Abraham [...] Le reconocemos a cualquiera *el derecho de defenderse*, de tomar las medidas para protegerse contra todo lo que amenaza sus intereses legítimos. Pero el antisemitismo es inadmisibile. Somos espiritualmente unos semitas» (cf. Meyer, 2016, pp. 185–186; énfasis del autor).²³ Sin embargo, ¿resulta asequible una alianza entre las reflexiones levinasianas sobre el peligro *elemental* del «paganismo» nacionalsocialista y la lucha de Pío XI contra el «neopaganismo» instalado en el corazón de Europa? ¿Es posible encontrar una «salida» común frente al estigma o remachamiento del judío a su propia condición promovida por el racismo hitleriano? Muy pronto el ideal de liberación judeo–cristiano al que Levinas convoca en sus textos de los años treinta, frente al antisemitismo racista, se ve cuestionado por la propia interpretación de la Iglesia de Roma sobre el peligro que acecha a Europa y su particular llamado palingenésico o de renovación.

§3. El «neopaganismo» nacionalsocialista: Pío XI y el avance de la *peste* en el mundo moderno

En «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», Levinas destaca la oposición del cristianismo frente al «sentimiento humillante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo [que] engendra todo lo trágico de la *Moirai* griega» (2006, p. 9) a través del drama místico de la Cruz: «La Cruz libera [...] La salvación que el cristianismo quiere aportar vale por la promesa de recomenzar lo definitivo [...] poder dado al alma de liberarse de *lo que ha sido* [...] para recuperar su virginidad primera» (2006, p. 9). Frente a la impotencia a la que el nacionalsocialismo remacha la conciencia judía mediante «el símbolo bárbaro y primitivo de la raza»,²⁴ contra la beatificación de «lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad», contra «las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve

del Santo Oficio contra el antisemitismo, ese «error del espíritu que contamina a los cristianos» (Maritain, 1938, p. 39).

²³ El 06 de septiembre de 1938, Pío XI ofrece un misal para los peregrinos católicos belgas en el que improvisa un discurso contra el «antisemitismo» racial y pide a los visitantes tomar nota de sus palabras. Este discurso fue publicado en francés en *La Libre Belgique* el 14 de septiembre, en *La Croix* el 17, y en *La Documentation Catholique* el 5 de diciembre de 1938 (cf. Meyer, 2016, p. 185).

²⁴ «Le symbole barbare et primitif de race» (Levinas, 1935a, p. 4).

de enigmático vehículo», la Iglesia contrapone «la dignidad igual de todas las almas» y su «poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse» (2006, pp. 10, 16–17). Pues, afirma Pío XI, Dios ha dado sus mandamientos de manera soberana, independientemente del tiempo y del espacio, de la región y la raza (*cf.* Pío XI, [1937a], art. 14.). El rostro del provocador «neopaganismo», sostiene el Sumo Pontífice, con su confusión panteísta que materializa a Dios en el mundo y lo deifica con culto idolátrico, pervirtiendo y falsificando el orden creado e impuesto por Dios se abate contra la Iglesia mediante la persecución insidiosa o manifiesta (*cf.* Pío XI, [1937a], arts. 8, 10–12).

El retorno palingenésico cristiano se enfrenta al «neopaganismo» de los tiempos modernos y su afrenta al poder sobrenatural de renovación: el «naturalismo impío»²⁵ que amenaza con destruir aquel poder de liberación propia del retorno salvífico. Pío XI reconoce este peligro para el alma cristiana no sólo bajo la amenaza de la «persecución» sino también de la «posesión», esto es, no sólo en la fuerza externa del perseguidor sino también en la pulsión amenazante del enemigo intestino, o como afirma Burton Russell, la doble coacción de la persecución y la tentación/heresía (1994, p. 78). La fuerza que amenaza con someter el alma cristiana obturando su poder de salvación se enlaza pronto con el imaginario *demonológico* de la Iglesia de Roma. La obsesión por el «retorno del paganismo», por la amenaza que se cierne sobre los pueblos y naciones (Encíclica *Ubi arcano Dei consilio* de 1922), por los males y trastornos que sufre el mundo y que hunden sus raíces en las almas de los hombres (Encíclica *Rerum Omnium Perturbationem* de 1923), se refleja en el peligro de lo demoníaco, ya sea bajo el signo de la persecución externa, ya sea en el de la posesión interna, esto es, la posibilidad de una tiranización del alma del cristiano en manos del «diablo» o del «Maligno». Una extensa tradición religiosa, literaria y filosófica, sin mencionar de relatos populares, se superpone y enriquece las fantasías demonológicas y milenaristas²⁶ del discurso de Pío XI sobre los males del mundo moderno.

En su encíclica «*Mit brennender Sorge*» (1937) Pío XI despliega algunos de los tópicos centrales del discurso demonológico y milenarista cristiano contra el

²⁵ La expresión «naturalismo impío» procede de León XIII (*cf.* León XIII, [1884], art. 10), cuyos análisis y reflexiones serán retomadas y adaptadas al nuevo contexto de entreguerras por parte de Pío XI.

²⁶ Sobre los orígenes e historia del pensamiento diabológico y milenarista cristiano: *cf.* Cohn, Norman (1980). *Los demonios familiares de Europa*. Trad. Oscar Cortés Conde. Madrid: Alianza Editorial; Cohn, Norman (1997). *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Trad. R. A. Busquets. Madrid: Alianza; Burton Russell, 1994; entre otros.

nacionalsocialismo. En referencia al paradójico compromiso de la Iglesia de Roma con el «neopaganismo» hitleriano representado por el Concordato Imperial,²⁷ el Sumo Pontífice invoca la *traición* de los fundamentos originarios del pacto por parte de la Alemania de Hitler. La Iglesia habría desenmascarado y refutado el error, revelando tras la forma o disfraz su verdadero rostro (*cf.* Pío XI, [1937a], art. 44). Aquellos fueron los responsables, según Pío XI, de desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y finalmente violarlos, esparciendo al mismo tiempo la cizaña, en medio del trigo del Reino de Dios, contra Cristo y su Iglesia, a través de sus protectores ocultos o manifiestos ([1937a], arts. 5–6). Estos *soberbios* innovadores pervierten y falsifican el orden creado por Dios, a través del culto idolátrico de la raza, del pueblo, del hado sombrío e impersonal, blasfemando contra Él en palabras, escritos e imágenes, contra su palabra y plan de salvación, al servicio de una *sombra* del cristianismo opuesta a la fe y a la Iglesia (*cf.* [1937a], arts. 11–12, 16, 19, 32, 40). Por ello, la Santa Sede advierte al cristiano que «cuando el tentador o el opresor se le acerca [...] no habrá más que oponerle la palabra del Salvador: *Apártate de mí, Satanás*» ([1937a], art. 24).

Empero, la identificación del peligro del «neopaganismo» contemporáneo o del «naturalismo impío» por parte de Pío XI se extiende, sin embargo, más allá de su condena al antisemitismo racista del nacionalsocialismo. Esta fuerza amenazante bajo el signo diabológico de la persecución y la posesión traza una particular genealogía e historización del mal en la época moderna. Allí se constata, no obstante, un nuevo elemento pregnante en el discurso salvífico de la Santa Sede: la figura de la «peste» como metáfora bioteológica y elemento estructurador del relato palingenésico cristiano. Si las fantasías demonológicas y milenaristas ocupan un lugar usual en dicho discurso, la figura de la «peste» incorpora un componente fundamental de su entramado identificatorio, dejando entrever la potencialidad semántica de dicha metáfora. La peste se presenta como el símbolo de las fuerzas «elementales» desatadas contra la cristiandad. Una *metaforología* meteorológica se monta sobre el relato orgánico–espiritual de los males y trastornos que sufre el mundo. Los «azotes de la naturaleza» se anuncian en el sonido de los truenos, en los vientos que

²⁷ La justificación de Pío XI contra el «paganismo» nacionalsocialista en su encíclica de 1937, en el contexto de las disputas entre el Tercer Reich y el Vaticano, no debe soslayar sin embargo que este pacto «mantenía los privilegios de la Iglesia Católica relativos a la recaudación de impuestos eclesiásticos y a las clases de religión, y, por otra instaba a que la Iglesia silencie, tanto como fuera posible, la crítica católica al nacionalsocialismo» (Brumlik, 2014, p. 50).

presagian la tormenta, la tempestad, el diluvio. Advertencias meteorológicas que auguran tiempos críticos, experiencias límites, etapas concluyentes. El mal moral se conjuga con el mal natural en el poder del Diablo de causar la muerte, la enfermedad, los desastres naturales, la tentación y el pecado (*cf.* Burton Russell, 1994, p. 66). «Calamidades naturales como las enfermedades y las tormentas pueden atribuirse al Diablo» (*cf.* Burton Russell, 1994, p. 73) quien asimismo induce a los hombres al pecado mediante la tentación. En esta atmósfera «liminoide»²⁸ crecen y se nutren las fantasías demonológicas y milenaristas de la Iglesia de Roma.

El relato genealógico de Pío XI sobre los males del mundo moderno no puede desligarse, sin embargo, de su herencia doctrinal y filosófico-política. El Sumo Pontífice retoma y reivindica la doctrina de León XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci), quien ejerció la máxima autoridad de la Santa Sede entre 1878 y 1903, y que fuera representante del denominado «catolicismo social», movimiento palingenésico o de renovación dentro de la Iglesia católica. J. M. Mayeur define el catolicismo social como un movimiento misional de «recristianización» nacido de una toma de conciencia del proceso de «descristianización» moderna; la estrategia adoptada habría dependido del diagnóstico sobre el nivel alcanzado por dicho proceso, de la conciencia de los actores involucrados, como de las posibilidades que habría ofrecido el sistema jurídico-político a la acción de la Iglesia (*cf.* Montero García, 1983, p. 20). Este movimiento de renovación o palingenésico en el seno del catolicismo, y en el contexto de los cambios sociales, económicos y políticos del siglo diecinueve, estuvo estrechamente conectado con una respuesta al liberalismo y al secularismo, como así también al avance del marxismo y, en un sentido más general, como respuesta crítica al «mundo moderno» (*cf.* Pollard, 2008, pp. 29, 35).

Así los análisis de Pío XI, en el periodo de entreguerras, convergen y se entrelazan con los de León XIII referidos al proceso de descristianización de la época moderna. Este último se había referido ya a la guerra mortífera desatada

²⁸ Griffin distingue entre situaciones «liminares» y situaciones «liminoides». Si bien ambas refieren a la confrontación de la sociedad con experiencias críticas que reclaman o incitan a una «regeneración comunitaria», las últimas se caracterizan por la constatación de una imposibilidad de apelar a formas tradicionales de «renovación» dando lugar a iniciativas que favorecen la creación de un nuevo orden (*cf.* 2010, pp. 164–165). El proceso de identificación debe pasar entonces por la construcción de un nuevo dosel sagrado y no por un simple retorno a formas antiguas (*cf.* Lacoue-Labarthe. y Nancy, 2011, p. 34).

por el «naturalismo impío» contra la fe católica desde el siglo dieciséis, a las doctrinas venenosas que se propagaban por la ciudad y abrían camino a las alucinaciones de la razón, aquellas que subvertían toda revelación trastornando el orden sobrenatural con su proclama del contrato civil y del arbitrio de la muchedumbre, a las semillas malignas que implantaron las sociedades secretas de la «masonería» (*cf.* León XIII, [1878], arts. 2–3; [1881], arts. 8, 17). En esta breve remisión a las fuerzas elementales del «paganismo» moderno se revela el trasfondo de la decadencia y expansión del mal en el discurso palingenésico de la Iglesia de Roma: el siglo dieciséis y el proceso *racionalista* de secularización y unidad del poder político, el surgimiento de los Estados nacionales que pondrían en cuestión la soberanía católica y su lugar en el entramado cultural y político de Europa, como así también dentro del mundo cristiano, por el proceso de la Reforma.²⁹ En relación con este último punto puede advertirse un elemento perteneciente al imaginario católico sobre la denominada «masonería»: su vinculación con el *protestantismo* (*cf.* Perin, 2010, p. 150). Pío XI heredaría este horizonte «contrarreformista», esto es, una tradición que distingue la verdadera reforma religiosa de la falsa, que identifica la «acatolicidad» con el «enemigo», recuperando asimismo en su genealogía la idea de que la Reforma protestante tiene su origen en los errores de la Modernidad (*cf.* Perin, 2010, pp. 154, 161). La herejía de la Reforma alemana de cuya apostasía nacerán más tarde, según León XIII, las falsas doctrinas del derecho nuevo y la voluntad popular, con la «*peste* vergonzosa y amenaza de muerte de la sociedad civil» (León XIII, [1881], art. 17; énfasis del autor). La expansión de la «peste racionalista» se extiende así a los pensadores del siglo dieciocho y su proclama de la «voluntad popular», la «independencia política», la «igualdad», la «civilización» y el «progreso» (*cf.* León XIII, [1892], art. 8), configurando aquella teoría del «complot masónico» que ejerció una fuerte influencia en los sectores cristianos críticos de los principios del 89 (*cf.* Corbière, 2011, pp. 89–90) y que vería a la «masonería» tras el decorado de la Revolución Francesa.

Asimismo, León XIII llamaba a advertir de los síntomas actuales de la «plaga mortal» de la «masonería», las doctrinas ocultas o enterradas en el suelo fértil del racionalismo y del naturalismo impío, cuyos frutos perniciosos y amargos (*cf.* [1878], art. 10) se revelan esta vez, en términos de Pío XI, en la «peste» de

²⁹ Burton Russell identifica en el complejo conjunto de sucesos conocido como la Reforma tres divisiones fundamentales: «La Reforma de los líderes protestantes (...); la Reforma radical, que incluye a los anabaptistas; y la Reforma católica, que culmina en el Concilio de Trento» (1994, p. 211).

nuestros tiempos, el *laicismo* moderno (*cf.* [1925], art. 23). Las doctrinas adscritas a la «masonería» se confunden entonces con algunos tópicos del laicismo, que como una plaga se extiende desde el Estado liberal hacia los distintos órdenes de la sociedad civil y doméstica.³⁰ Penetración demoníaca, pestilencia de lo inorgánico, que amenaza el cuerpo cristiano creciendo desde las entrañas. El mal de la peste sale a la luz como el fruto de una simiente pérfida implantada en el interior de la tierra cristiana, como la irrupción o el estigma en los cuerpos en tanto síntomas de un alma corrupta. Las resonancias bioteológicas del relato palingenésico de Pío XI y León XIII se conjugan asimismo con las fantasías apocalípticas y demonológicas cristianas. Tras el suelo corrupto y la infección comunitaria se revela el retorno del «naturalismo impío», la venganza del rey de las Tinieblas y sus huestes demoníacas, las «organizaciones masónicas» infiltradas en el cuerpo del Estado.

Una vez socavados los cimientos del orden social cristiano, afirmaba León XIII, todo conspira para pervertir las mentes y los corazones corruptos (*cf.* León XIII, [1892], art. 7). Allí crece entonces el «materialismo» sediento de bienes y placeres terrenales, las dos *plagas* que hacen miserable la vida del hombre, el exceso de ambición y la sed de placeres (*cf.* León XIII, [1891], art. 22; Pío XI, [1931]; [1937b], art. 44). Las fuerzas demonológicas se propagan a través de los medios de la industria y de la técnica, el hacedor del mal expande su dominio mediante el avance de la *Zivilisation* materialista con sus huestes demoníacas de codiciosos capitalistas contra el refugio protector del Estado cuyos muros legítimos de contención ya habrían sido carcomidos por las doctrinas «modernas» anticristianas. El «naturalismo impío» moderno que disolvería, en palabras de León XIII, la colaboración natural y pacífica de los antiguos gremios medievales entregando a los trabajadores, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la codicia de los competidores (*cf.* [1891], art. 1).³¹ Pero entonces, sostiene Pío XI, los proletarios son arrojados a los

³⁰ Cabe recordar que la crítica al laicismo por parte de León XIII y Pío XI se enmarca dentro del proceso de «secularización» abierto por la unificación del Reino de Italia a fines del siglo diecinueve (y que supusiera una confiscación de los bienes y propiedades eclesiásticas), bajo el fondo de la denominada «cuestión romana» que enfrentó a la Iglesia católica con el Estado liberal italiano (*cf.* Montero García, 1983, p. 33; Pollard, 2008, p. 30), disputa que no cesaría plenamente aún después de la firma de los Pactos lateranenses de 1929 entre la Iglesia de Roma y Mussolini.

³¹ Sobre el posicionamiento de León XIII sobre la necesidad de una intervención estatal en la esfera de la sociedad civil, dentro de un movimiento misional o recristianizador que apelaba a la imagen de los antiguos gremios medievales en el contexto del Estado liberal decimonónico, como una reforma de los excesos del orden liberal aceptando sus principios básicos pero complementándola con la acción de las

brazos de los enemigos de la cristiandad, el desborde del oleaje del error comunista (*cf.* [1937b], art. 16) deviene la consecuencia última del proceso de degeneración abierto por la época moderna.³² Rostro abisal que trasluce la profundización del espacio expresivo del mal y alimenta la pulsión creciente y tensión dramática de la demonología y milenarismo cristiano.

No es extraño, afirman, que la falsa filosofía nacida en el siglo dieciocho, bajo la proclama del derecho nuevo, la soberanía popular y la libertad como licencia, que fundara luego el orden político y social sobre las bases del liberalismo y del laicismo con su desidia y naturalismo pernicioso, dejara sin defensa ante la *peste* vergonzosa del socialismo, comunismo y nihilismo (*cf.* León XIII, [1881], art. 17; [1901], art. 21; Pío XI, [1937b], art. 38). Escupiendo el rostro de toda autoridad y majestad, disolviendo los lazos naturales de jerarquía y propiedad, afirmando el principio de la absoluta igualdad (*cf.* León XIII, [1878], art. 1; Pío XI, [1937b], art. 10), la «peste» socialista se infiltra como mortal enfermedad por las articulaciones más íntimas de la sociedad humana poniéndola en peligro de muerte. Si a ello se suma la aterradora «plaga del desempleo» que amenaza y hiere al rebaño confiado a la Iglesia (*cf.* Pío XI, [1931], art. 2), no es difícil imaginar, sostiene Pío XI, que los proletarios caigan en manos de los falsos profetas de socialismo y su promoción de la «lucha de clases». Las doctrinas impías de esta *peste* cuya estructura carece de todo freno seducen a la plebe convocando a la sedición al encender las almas con envidia y deseo de la fortuna ajena (*cf.* León XIII, [1881], art. 27; Pío XI, [1937b], arts. 21, 64). Al peligro de la fuerza elemental del socialismo y del comunismo que se abate contra la Iglesia, en el discurso palingenésico de la Santa Sede, se suma entonces la amenaza de la posesión de las almas cristianas. Doble riesgo que oscila entre la guerra externa e intestina, entre la persecución y la herejía. Pero

organizaciones católicas en la sociedad civil: *Cf.* Laboa, 2003, p. 22; Montero García, 1983, p. 33. Tras la Primera Guerra Mundial, no obstante, Pío XI hallará un terreno fértil para conciliar el diagnóstico genealógico sobre la degeneración del «mundo del trabajo», recuperando el mito orgánico–espiritual de los antiguos gremios medievales y el relato de la caída social tras el surgimiento del mundo moderno, con la posible regeneración y penetración de la doctrina cristiana en la esfera política estatal del *corporativismo* fascista.

³² Cabe recordar que a partir de 1917 la teoría del «complot masónico» por parte de la Iglesia de Roma, que estaba unida a una condena del liberalismo decimonónico, incluye y se transfigura en una crítica al marxismo (*Cf.* Corbière, 2011, p. 101) como expresión máxima del proceso degenerativo iniciado en la época moderna. Las críticas contra el socialismo y el comunismo por parte de León XIII y Pío XI se plasman fundamentalmente en sus encíclicas *Quod Apostolici Muneris* (1878) «sobre el socialismo», y *Divini Redemptoris* (1937) «sobre el comunismo ateo».

los poderes del Maligno se expanden más allá del mundo del trabajo y de la autoridad civil, rompiendo con tres pactos fundamentales consagrados, según la Santa Sede, por la divinidad: al trabajo y dominio patronal, se suman la escuela y el dominio parental, la casa y el dominio paternal. Las amonestaciones de la Iglesia de Roma contra la corrupción socialista confluye pronto con sus críticas al proceso de laicización moderna y su ruptura de la distinción entre la sociedad civil y el orden *sobrenatural* doméstico.³³

A través de la metáfora bioteológica de la «peste» y el entramado demonológico de la Iglesia de Roma se constituye pronto una posible genealogía de los males que afectan el mundo contemporáneo. El «paganismo» que levanta la cabeza, que confunde las distinciones elementales, que borra los límites de lo profano y lo sagrado, que disuelve los principios que hasta el presente permitían restablecer el orden, en torno a una legión que deslumbra y seduce, hasta alcanzar el extravío y la enajenación (*cf.* Levinas, 1935a, p. 6), apunta en el discurso de la Santa Sede principalmente contra la «masonería» moderna, el liberalismo y el socialismo, comunismo, «nihilismo». Ello se complementa con una genealogía decadentista abierta, según dicha perspectiva, por la denominada Modernidad en tanto proceso de degeneración orgánico–espiritual del mundo cristiano. Así se revela el entramado identificador de la Iglesia de Roma contra el «neopaganismo», que marcha a contrapelo del llamado levinasiano a las tradiciones de Occidente, desde el judaísmo al marxismo, contra la amenaza elemental del hitlerismo. Pero aún más, la lucha de Pío XI contra el «naturalismo impío» parece poner en cuestión aquello que inspira a Levinas a rendir un breve homenaje al Sumo Pontífice: la defensa del judaísmo ante la persecución nacionalsocialista y, con ello, la posibilidad de una alianza o «frente en común» entre la «Iglesia» e «Israel». Pues el entramado simbólico que se teje alrededor de la demonología de Pío XI y de su predecesor, parece acercarse peligrosamente a aquel mito que impregnó la cultura antisemita de cambio de siglo: el mito de un complot o *sinarquía* judeo–revolucionaria o, más tarde, del «judeo–bolchevismo» (*cf.* Traverso, 2003, p. 117; Corbière, 2011, p. 105).

³³ Sobre la defensa del derecho *sobrenatural* doméstico por parte de León XIII y Pío XI, pueden consultarse sus encíclicas sobre la «educación» de la juventud, *Immortale Dei* (León XIII, 1885), *Sapientiae christianae* (León XIII, 1890) y *Divini illius magistri* (Pío XI, 1929); o sobre el «matrimonio» y la «familia», *Arcanum Divinae Sapientiae* (León XIII, 1880) y *Casti Connubii* (Pío XI, 1930), entre otras.

Ya a fines del siglo diecinueve este mito encuentra su impulso en obras como los *Protocolos de Sión*³⁴ redactados por la policía secreta zarista pero que se transforma muy pronto en un *best seller* internacional (cf. Traverso, 2003, p. 119). En ella se promovía la teoría de una «internacional judía» que intentaba conquistar el planeta, una conspiración mundial cuyo objetivo principal era la destrucción de la civilización y que estaba asociada con los movimientos subversivos de fines de siglo, en especial, con el socialismo y el anarquismo (cf. Traverso, 2003, p. 119). Tras la Gran Guerra, esta teoría alimenta la imagen sincrética del «judeo–bolchevismo» y, con ello, la amenaza de una confabulación mundial cuyo propósito fundamental, dentro de un credo demonológico y apocalíptico (cf. Cohn, 1995, pp. 300–301), es el de hacer sucumbir a la civilización occidental. Esta figura es representada «como una especie de "virus", como una enfermedad contagiosa cuyos bacilos eran los revolucionarios judíos de Europa Central y Oriental, cosmopolitas, sin raíces, ocultos en las metrópolis anónimas del mundo industrial moderno, enemigos de la concepción de nación y de orden tradicional» (Traverso, 2003, p. 118). La figura del judío como encarnación de la «Modernidad» abstracta e impersonal, bajo el mito del complot judeo–liberal–masónico (cf. Meyer, 2016, p. 161)³⁵ que fue un tópico central del antisemitismo del siglo diecinueve y comienzos del veinte, en su distinción entre la «sociedad moderna» y la «comunidad orgánica y natural» (cf. Traverso, 2003, p. 147), se conjuga con la identificación por parte de ciertos sectores reaccionarios de la amenaza de los movimientos revolucionarios en tanto expresión máxima del proceso degenerativo de Occidente: «El judío bolchevique sustituye al judío masón» (Meyer, 2016, p. 162).³⁶

³⁴ Sobre los orígenes, recepción y difusión de los *Protocolos de los Sabios de Sión*: cf. Cohn, 1995.

³⁵ Cabe recordar que en los años veinte el propio J. Maritain, quien fuera un nacionalista partidario de la *Action française* (al menos hasta 1927), manifestaba en «Sur la question juive» (1921) la necesidad de una defensa del interés nacional contra el dominio económico y social del «poder judío», una lucha de protección y salud pública contra las sectas judeo–masónicas y las finanzas cosmopolitas (cf. Baba, 2011, pp. 34–35).

³⁶ En «Les Juifs parmi les nations», Maritain cuestiona los *clichés* propios del «mito racista», tales como: la responsabilidad del judaísmo en la propagación de ideas y máximas falsas, la asociación del judío con la competición en el trabajo, la usura, las actividades clandestinas y la inmoralidad, con la hegemonía de la banca y las finanzas acordes al «espíritu materialista» del mundo moderno, o su vinculación intrínseca con el «comunismo», entre otros (cf. 1938, pp. 13–17).

¿Es posible para el cristiano deslindar aquella amenaza de la «epidemia judeo–bolchevique» de las advertencias y acusaciones de la Santa Sede contra el predominio de la «peste» del «naturalismo impío»?³⁷ Si bien el nazismo efectúa una «biologización extrema del antisemitismo que reformulaba el mito del ‘complot’ y el antiguo cliché del judío como elemento antinacional, en términos de higiene racial, (...) [y que] veía a los judíos como un virus que era necesario extirpar» (cf. Traverso, 2003, p. 121), ¿no había encontrado un terreno fértil, sin embargo, en aquella atmósfera «antimoderna» de cambio de siglo y su particular diagnóstico apocalíptico y milenarista de la decadencia propia del mundo contemporáneo?³⁸ Por las sendas de la metáfora bioteológica de la «peste» que atraviesa el discurso de Pío XI, y de su predecesor León XIII, se desliza subrepticamente aquel imaginario biopolítico que permite un desplazamiento semántico–expresivo de los peligros que amenazan a la civilización occidental, y que alimentan muy pronto la obsesión y medidas curativas para la desinfección del cuerpo social.

§4. El retorno dramático y milenarismo cristiano: la Cruz liberadora y un *destino* irremisible

Sin embargo, el diagnóstico e identificación del peligro que amenaza a Europa no sólo parece diferir en cuanto al reconocimiento de sus fuentes, los «rostros del neopaganismo», sino también sobre el modo de articular la experiencia de este peligro con la interpretación del proceso salvífico. En «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», Levinas convoca a la civilización europea a un retorno a sus fuentes, intuición y decisión originarias, al «espíritu de libertad» que la anima, frente al despertar de los sentimientos elementales promovidos por el hitlerismo. Allí el filósofo remite al cristianismo y su oposición a la tragedia griega a través del drama místico de la Cruz y la liberación de cada día por la Eucaristía como promesa salvífica de recomenzar lo definitivo, en «un

³⁷ El «mito del judeo–bolchevismo», dentro de una campaña antisemita sobre los peligros y conspiración del judaísmo, circulaba en aquella época por ciertos semanarios y prensa católica italiana (como la *Civiltà cattolica* supervisada por los Papas y sus secretarios de Estado), llegando incluso a adquirir connotaciones de carácter biológico–racial (cf. Perin, 2011, pp. 7, 14–15; Kertzer, 2002, pp. 134, 136–138, 181).

³⁸ Traverso se refiere al «sincretismo» del nacionalsocialismo que hereda cierta judeo–fobia cristiana bajo un entramado escatológico (apocalipsis, redención, milenarismo) con componentes modernos y «profanos», científicos (biología racial, selección natural, eugenesia) o políticos (concepción del *Lebensraum*, antibolchevismo) (cf. 2003, p. 169).

pasado siempre en juego, siempre vuelto a poner en cuestión» (Levinas 2006, p. 9). En su encíclica *Mit brennender Sorge* (1937) donde se alza contra la persecución de la cristiandad por parte del régimen alemán, Pío XI se refiere al sagrado tiempo de la Cuaresma y de la Pascua que invita al recogimiento y a la penitencia y hace volver los ojos del cristiano hacia la Cruz de Cristo cuya luz llena «todo el alma con el espíritu heroico, paciente y victorioso» (Pío XI, [1937a], art. 51). En el momento del peligro extremo y de la persecución, la remisión a la Cruz que libera y protege anuncia el tiempo de la redención. En términos de Levinas, los grandes dolores hacen resurgir esta intensidad *dramática* (cf. 1938, p. 3) y despiertan en el cristiano el llamamiento a su vocación y destino (cf. 1939, p. 3), a su «razón de ser» (1935b, p. 6).

Pero este llamado a un retorno a su «razón de ser» al que convoca el discurso palingenésico cristiano de Pío XI y de su predecesor aviva una preocupación religiosa que, en oposición a lo que afirma Levinas, hunde sus raíces en una atmósfera *apocalíptica*. Levinas advierte en «*L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*» que la intensidad dramática frente a la persecución hitleriana anuncia un despertar de la fe cuya visión no tiene nada de *apocalíptica* (cf. 1938, p. 3). La experiencia de una misma emoción entre la «Iglesia» e «Israel» que se revela en la persecución no se fundamenta, según él, en la constatación de una irrupción de «fuerzas sobrenaturales» (cf. 1938, p. 3). Las apreciaciones demonológicas de Levinas que lo llevan incluso a afirmar que «el antisemitismo viene de otra parte»³⁹, no avanzan en dirección de un relato palingenésico milenarista y apocalíptico, tal como se aprecia en el discurso de Pío XI y León XIII.

El retorno a sí que el cristiano experimenta frente al peligro del «naturalismo impío» y que le hacen volver los ojos a la Cruz del Redentor, según el relato salvífico de la Santa Sede, despierta en él, por el contrario, «la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide» (cf. Levinas, 1999, p. 79). El advenimiento de las huestes demoníacas que amenazan disolver a la cristiandad, a través de fuerza orgánico–espiritual de la «peste», le recuerdan su papel en la lucha por la salvación. El drama de la Pasión se conjuga con las fantasías demonológicas y milenaristas que ponen en el centro de escena a la batalla entre Dios y el Maligno. Entonces, la palabras de Levinas adquieren una nueva significación: «El retorno de un mundo refractario a la Biblia, a su condición natural, hace brillar el *drama* secreto que la Iglesia lleva

³⁹ «L'antisémitisme vient d'ailleurs» (Levinas, 1938, p. 4).

en ella».⁴⁰ Frente a la amenaza de los «poderes de la naturaleza», el poder de renovación del alma, «poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse» (Levinas, 2006, p. 10) del destino irremisible o «impotencia natural», se ve conminado a una decisión. En esta lucha por la salvación la elección del cristiano debe resolverse entre seguir a Dios o ser súbdito de Satanás (*cf.* Burton Russell, 1994, p. 66).

La situación «liminoide» de un mundo que parece sucumbir a la peste del «naturalismo impío» y sus huestes demoníacas impulsan al cristiano a empuñar su existencia y aceptar su destino en la lucha por el «reino de Dios». Encadenado al drama demonológico y escatológico milenarista de la salvación, el hombre deberá decir su sí o su no (*cf.* Levinas, 2006, p. 19). De esta forma, la revelación de la «razón de ser» o «el ser del yo» del cristiano frente a la persecución, que le hace volver los ojos a la Cruz liberadora y, con ello, a su vocación y destino, adquiere en el discurso de ambos pontífices el sabor de lo irremisible. La movilización contra el «naturalismo impío», batalla entre los «Hijos de la Luz» y el «Señor de las Tinieblas», le hace experimentar el sentimiento agudo de estar remachado a sí mismo (*cf.* Levinas, 1999, p. 79).

De modo que la recuperación paradisiaca del alma de su «virginidad primera» (*cf.* Levinas, 2006, p. 11) por parte del cristianismo, con el poder de desligarse de la «impotencia natural», retorna en el drama salvífico en vergüenza, imposibilidad del ocultamiento que la acusa sobre su «razón de ser», su misión, su destino. Se exhibe así la lógica que subyace al drama de la movilización que, como afirma Levinas en *«De l'évasion»*, «la guerra y la posguerra nos han permitido conocer» y que no nos deja ya lugar a ningún juego (*cf.* 1999, pp. 79–80). La trascendencia de la redención en la *seriedad* del drama salvífico propuesto por Pío XI y León XIII supone para la interioridad cristiana amenazada la imposibilidad de escapar de sí y la tara profunda que la remacha a la batalla por la salvación. Ella deviene entonces en el esquema palingenésico, demonológico y milenarista cristiano una «identidad movilizable». La convocatoria de la Iglesia a salir de la vía de la abstención y de la espera pasiva de los acontecimientos logrando una influencia en la vida de las naciones (*cf.* Laboa, 2003, p. 47) señala, al mismo tiempo, el *estigma del ser* del cristiano. La metáfora de la «peste» anuda este complejo esquema bioteológico y anuncia el carácter irremisible de la movilización salvífica en el contexto de la experiencia «liminoide» de los males del mundo moderno.

⁴⁰ «Le retour d'un monde réfractaire à la Bible, à sa condition naturelle fait éclater le *drame* secret que l'Église portait en elle» (Levinas, 1939, p. 3; énfasis del autor).

En este marco se puede comprender quizás el recaudo que el propio Levinas, en el contexto de su llamado a una alianza judeo-cristiana contra la filosofía *elemental* del hitlerismo, hubo de manifestar. Pues en sus textos de *Paix et Droit*, sostiene: aunque la Cruz nos proteja de la proliferación de *swastika's*, nuestro camino nos conduce tal vez a otra parte; pasaremos al lado de la Cruz, no iremos hacia ella (*cf.* 1939, p. 3); es posible que las oposiciones no se borren, no sufran ningún compromiso (*cf.* 1938, p. 4). La posibilidad de una alianza entre la «Iglesia» e «Israel» se ve cuestionada por la propia interpretación de la Iglesia de Roma del retorno salvífico, por la penetración en ella de una lógica *elemental* que, lejos de representar un «*détachement*» respecto de la condición natural, deviene un «remachamiento» [*«rivé a soi»*] al propio ser y destino, a la «identidad del ser» y su brutal autoafirmación (*cf.* Levinas, 1999, p. 77). Pero entonces, ¿qué vía de salvación le es prometida al judío frente a la amenaza del racismo hitleriano y, en el discurso palingenésico de Pío XI, frente a la *peste* del «neopaganismo»?

§5. La salvación y el «destino» judío: el problema de la *conversión*

En «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», Levinas analiza el modo de universalización de la verdad propia de la tradición europea, identificándolo con la «propagación de la idea». La remisión a la liberación del alma por la Cruz en el cristianismo finaliza en este breve artículo con una reflexión sobre la expansión del mensaje o de la verdad evangélica: «convertir (...) es crearse pares» (2006, p. 20). En «*Fraterniser sans se convertir*» (1936), el filósofo francés se enfrenta nuevamente al modo de expansión o propagación de la idea en el cristianismo. Atendiendo a la vocación cristiana de mancomunidad, Levinas afirma: «la conversión (...) es un ideal».⁴¹ La universalización de la verdad propia del cristianismo se define, según esta perspectiva, por el ideal de la *conversión*.

En el discurso de Pío XI y León XIII, la propagación de la verdad como experiencia de una conversión personal y comunitaria supone un alejamiento del «error», un recogimiento en las fuentes auténticas de donde mana la palabra divina y la misión o derramamiento de la verdad revelada en el seno de la humanidad amenazada. Este esquema palingenésico puede definirse asimismo mediante el hilo conductor de la metáfora bioteológica de la «peste», en conjunción con el relato demonológico y milenarista cristiano. El peligro o

⁴¹ «La conversion [...] est un idéal» (Levinas, 1936a, p. 12).

amenaza de la «peste» invita a un recogimiento que es, al mismo tiempo, parte de un proceso *curativo*, puesto que el alejamiento del error se identifica con la separación de una atmósfera corrupta y el retorno al refugio saludable de la Iglesia. Movimiento de «profilaxis» que atraviesa el proceso de «separación» cristiana frente a la amenaza de infección orgánico–espiritual que se extiende por la humanidad.

El proceso de conversión se enmarca esta vez, sin embargo, en la situación «liminoide» propia del relato demonológico y milenarista de la Santa Sede. Los enemigos de la fe, afirma León XIII, se exhiben a plena luz del día en búsqueda de la destrucción de todo orden social, en un espíritu de subversión y desorden que infecta las naciones y que convoca a establecer las medidas necesarias para extirpar esta *plaga* que se arrastra a través de las venas del cuerpo político y social (*cf.* [1884], arts. 30–31; [1890], arts. 8, 14). Hoy sopla tan fuerte el viento de la lucha y de la persecución, sostiene Pío XI, un nuevo diluvio amenaza el mundo y prepara su ruina (*cf.* [1937b], art. 43). Los graves peligros que se avecinan, afirma León XIII, invitan a los hijos de la Iglesia a acercarse a su seno protector para conocer los deberes que la lucha impone, restableciendo la fuerza curativa de la fe cristiana para el beneficio de toda la sociedad (*cf.* [1878], art. 10; [1890], art. 40). El enemigo señalado por la Iglesia de Roma no será aquí, sin embargo, aquel del «neopaganismo» racista sino principalmente el de la «peste» del socialismo, del comunismo, del «nihilismo», como expresión máxima del proceso degenerativo iniciado en la época moderna y cuya genealogía fue expuesta previamente. El proceso de conversión y sanación cristiano exige el alejamiento de las doctrinas impías del «neopaganismo» moderno, que advierte la llegada inminente del Anticristo anunciando el «fin de los tiempos». La convocatoria levinasiana a las tradiciones de Occidente a un «frente en común» contra el «paganismo» nacionalsocialista revela entonces las tensiones y equívocos respecto del discurso palingenésico de la Santa Sede.

En primer lugar, si bien Levinas estuvo imbuido por el medio intelectual católico francés, y sus referencias generales al «cristianismo» evidencian que la tradición protestante y especialmente luterana, como la doctrina de los padres latinos de la Iglesia, le eran poco conocidas (*cf.* Brumlik, 2014, p. 54), lejos está de participar de un horizonte «contrarreformista». ⁴² Por un lado, y respecto del proceso salvífico cristiano, el filósofo remite en «*Quelques réflexions sur la*

⁴² En *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Samuel Moyn llega incluso a vincular los tempranos análisis éticos de Levinas y su acceso a fuentes teológicas como las de Rosenzweig, con la gran recepción de Barth y Kierkegaard en la Francia de los años treinta.

philosophie de l'hitlérisme» a la «liberación por la gracia» del cristianismo sin mencionar ni tomar partido dentro de las complejas discusiones históricas sobre el concepto de la gracia divina que atraviesan la tradición y teología cristiana tras la Reforma. Pero si ello puede imputarse a un desconocimiento de este núcleo problemático por parte del joven Levinas, basta destacar otro pasaje que pone en cuestión la genealogía contrarreformista de Pío XI: en «el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos [...] En vez de liberación por la gracia hay autonomía, pero el *leitmotiv* judeocristiano de la libertad la penetra» (Levinas, 2006, p. 11). Si bien dicha reflexión no presupone una mera continuidad entre la concepción de liberación del cristianismo y del liberalismo moderno⁴³, pues este último, como afirma Levinas «escamotea el aspecto *dramático* de esta liberación» (2006, 11; énfasis del autor), se aleja de toda concepción decadentista de la época moderna convocando a ambas tradiciones, por el contrario, a un «frente en común».

Levinas reivindica el ideal de *autonomía* del liberalismo moderno «bajo la forma de la libertad soberana de la razón» (2006, p. 11). La lucha del liberalismo contra las fuerzas elementales del «paganismo» contemporáneo, en tanto desapego o «*détachement*» respecto de la condición «natural», se expresa como un rechazo de «la aplicación de las categorías del mundo físico al mundo espiritual de la razón, [pues] coloca el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta» (2006, p. 11). Frente al llamado de las misteriosas voces de la sangre y de la raza, de la herencia y del pasado promovidas por el hitlerismo, el «espíritu de libertad» del liberalismo moderno intenta ahuyentar mediante la luz de la razón las sombras de lo irracional y el encadenamiento irremisible al peso de un destino (*cf.* 2006, pp. 11–12, 16–17). Se ha llegado a afirmar, en consecuencia, que el planteo levinasiano sería el propio de un judío «asimilado» que aceptaría la «nueva catolicidad» de los tiempos modernos y del «celo misionero laico» reduciendo la tradición religiosa, en especial el legado del judaísmo, al universalismo de la Declaración de los Derechos del Hombre y de los principios del '89 (*cf.* Delhez, 2014, pp. 74, 76).

⁴³ Este breve recaudo evita, no obstante, toda asimilación inmediata entre la concepción salvífica del cristianismo y del liberalismo de los tiempos modernos, distanciándose inicialmente de posiciones tales como las de K. Löwith en *Meaning in History* (1949).

Sin embargo, en «*L'inspiration religieuse de l'Alliance*» (1935)⁴⁴ Levinas se pregunta si aquellos principios del 89 que penetraban la vida moral y política de los pueblos en el siglo diecinueve, no convertía la asimilación del judío tras el fondo del proceso de *laicización* en una solución fácil, una renuncia sin sacrificio, una claudicación o liberación respecto de un orden espiritual que no debía desempeñar entonces ningún rol activo en la vida de las personas (*cf.* 1935a, p. 4). Esto último, sostiene el filósofo, sería ignorar el verdadero espíritu del judaísmo (*cf.* 1935a, p. 4). Empero, lejos de desestimar aquellos principios y adjudicarles la responsabilidad de la «desjudeización» de la sociedad⁴⁵, el filósofo reconoce la «inspiración auténticamente religiosa» (1935a, p. 4) de la «razón de ser» del judaísmo. Religiosidad que no implica, no obstante, la independencia de la fe respecto de la vida social y política, esto es, «la convicción de que *la religión es un asunto estrictamente personal*»⁴⁶ o «subjetivo». Levinas convoca al judío a una «resignación activa» que, partiendo del carácter *diaspórico* de su condición, se comprometa con el destino de los pueblos a los cuales los ata un pasado en común (1935a, p. 4). En «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*», el filósofo reconoce la herencia compartida entre el judaísmo y los principios modernos del 89 que penetraban en aquella época los fundamentos de la Tercera República Francesa. Décadas más tarde, en sus conversaciones con Poirié, Levinas recuerda el trabajo y preocupación de la Alianza israelita universal, de la que formó parte, por «la emancipación de los israelitas en países donde no tuvieran derechos de ciudadanía», afirmando que aquella era «la primera institución israelita creada con vocación internacional bajo las ideas francesas de los derechos del hombre» (2009, p. 66). Y prosigue:

Se trataba de emancipar a los israelitas en los países en que residían, que no eran reconocidos como ciudadanos (...) Pronto, esta actividad se convirtió en obra escolar:

⁴⁴ En este breve artículo, Levinas reflexiona sobre el ideal que guía la doctrina de la Alianza Israelita Universal y, al mismo tiempo, sobre la «razón de ser» del judaísmo. En 1935 y con motivo de la publicación de la obra de A.-H. Navon, *Les 70 ans de l'Ecole Normale Israélite Orientales (1865-1935)*, el filósofo se referirá al modo en que la Alianza había efectuado la «propagación de su idea» (*Cf.* Levinas, 1936c, p. 12).

⁴⁵ Levinas advierte de la responsabilidad del propio judío por la comprensión de su «inspiración» o «razón de ser», como de la significación de su práctica religiosa, más allá de la interpretación dada a éstas por los «reformadores» del judaísmo vinculados al movimiento liberal y a las concepciones corrientes del secularismo moderno (*Cf.* 1936a, p. 12; 1937, p. 569).

⁴⁶ «La conviction que *la religion est un affaire strictement personnelle*» (Levinas, 1937, p. 569).

fundación de escuelas francesas de primer grado, lo que significaba también, y sobre todo a los idealistas del siglo XIX, contemporáneos de la revolución de 1848, la educación de los humanos en la cultura universal, afirmación de las ideas gloriosas de 1789 (2009, p. 66).

Asimismo, en *«L'actualité de Maïmonïde»* (1935), donde el filósofo convoca a la conciencia judía moderna abrumada por la amenaza hitleriana a un retorno a las fuentes originarias de su inspiración, a través de un homenaje y recuperación del valor filosófico del pensador medieval, Levinas identifica a Maimónides como un precursor del pensamiento moderno kantiano,⁴⁷ trazando una genealogía compartida entre el judaísmo y el liberalismo de los tiempos modernos.

Separando las leyes del pensamiento que tienen al mundo por objeto, de los principios de un pensamiento que se refiere a las condiciones del mundo, sostiene Levinas en 1935, Maimónides detenía el impulso de la razón de aplicar categorías procedentes del mundo a aquello que está más allá de él, entreviendo lo que seis siglos más tarde se llamará la crítica de la razón pura (*cf.* 1935b, p. 7). Un año antes, en *«Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme»*, Levinas destacaba el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos o del «liberalismo», quien «haría imposible la aplicación de las categorías del mundo físico al mundo espiritual de la razón, [colocando] el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal [...] de la existencia concreta» (2006, p. 11). La noción de «autonomía» y su ideal de liberación, en el pasaje entre la crítica de la razón pura y aquella de la razón práctica, marcaría el final de esta particular sugerencia genealógica.

El filósofo francés parece alejarse así de la lucha contra el «naturalismo impío» moderno por parte de la Iglesia católica y su condena del proceso de «secularización» vinculado, según la metanarrativa palingenésica de Pío XI y León XIII, con las perniciosas «ideas del 89».⁴⁸

⁴⁷ En su reseña a «La Philosophie de Salomon Maïmon» de H. Bergmann, Levinas destaca asimismo la afortunada insistencia del autor sobre la influencia de Maimónides en el pensamiento del filósofo e ilustrado judío Salomón Maimon (*cf.* 1936b, p. 270).

⁴⁸ Cabe recordar que la Revolución francesa era asociada por algunos grupos católicos antisemitas de cambio de siglo con «la fatídica emancipación de los judíos» quienes habrían salido de sus guetos y su «rabinismo» convirtiéndose en agentes de una modernización que buscaría destruir la religión y moral, comenzando por la auténtica, la cristiana (*cf.* Meyer, 2016, p. 160).

Sin embargo, ello no significa una mera «asimilación racional» por parte de Levinas del «espíritu de libertad» de las tradiciones de Occidente a la «nueva catolicidad» de los tiempos modernos. Si la convocatoria levinasiana de «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*» fuese interpretada como una dialéctica progresiva del espíritu⁴⁹, ¿no sería el «marxismo», por el contrario, aquella fase superadora de la tradición occidental que, si bien se opondría al cristianismo y a todo el liberalismo idealista, sería «consciente de continuar, en cierto sentido, las tradiciones de 1789» (Levinas, 2006, p. 13)? ¿No sería entonces el marxismo la fase final y cumplimiento del «espíritu de libertad» del judaísmo? Frente a la acusación de la Iglesia de Roma contra el «neopaganismo» socialista, comunista y nihilista, Levinas tiene la virtud y lucidez de prohibir en 1934 toda confusión entre hitlerismo y marxismo⁵⁰, reivindicando los «ideales» emancipatorios de este último, lo que hace frente a las críticas antihumanistas y antimarxistas propias del periodo de entreguerras (cf. Hansel, 2006, p. 33; Lumerman, 2014, pp. 133–134). Incluso un año más tarde, al comienzo de «*De l'évasion*», el filósofo realiza una aguda crítica al idealismo de Occidente y su incapacidad de hacer frente al *ontologismo* moderno (asociado a la filosofía elemental de los movimientos y regímenes fascistas), usando un vocabulario o léxico explícitamente marxista (cf. Hansel, 2006, p. 165). Empero, no es posible trazar en los análisis levinasianos una dialéctica del espíritu que, contrariamente a su lucha contra la concepción destinal del nacionalsocialismo, promoviera una perspectiva determinista del progreso histórico desde el judaísmo hasta la necesaria e inevitable «asimilación» socialista.⁵¹ El llamado levinasiano de 1934 a las tradiciones de Occidente a reflexionar sobre su «espíritu de libertad» no implica una asunción de una

⁴⁹ En «¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas», D. Livchits sostiene que «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*» «podría ser leído como una breve *Fenomenología* de la Libertad», aunque ésta se encontraba signada, para el autor, por la tradición del liberalismo moderno (cf. 2014, p. 118).

⁵⁰ Levinas se aleja así del propio Maritain quien en «Les Juifs parmi les nations» condena, al mismo tiempo, el *telurismo racista* y el *ateísmo comunista* pues, en palabras del último, «en ambos se impone un mismo *naturalismo* absoluto que detesta todo ascetismo y toda trascendencia» (Maritain, 1938, p. 35; énfasis del autor).

⁵¹ Sobre el complejo debate de los pensadores marxistas respecto de la «cuestión judía»: cf. Traverso, Enzo (2003). *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate*. La Plata: Al Margen.

estructura apriorística compartida o un desarrollo histórico inevitable⁵² sino la invitación a repensar sus propios discursos palingenésicos o de liberación, como un posible «legado» en común con vistas a constituir un «frente antifascista».

Sin embargo, la contra-genealogía decadentista desplegada por Pío XI y León XIII contra el «neopaganismo» moderno convoca a un retorno irremisible a la Cruz liberadora, cuyo brillo resplandece en los tiempos de la «persecución». El antisemitismo racista no puede seguir siendo ya un obstáculo para el antiguo sueño de la Iglesia católica: la «conversión de Israel» (*cf.* Levinas, 1936a, p. 12). El mensaje salvífico de la Santa Sede invita a un retorno a las fuentes auténticas de la cristiandad, a la *conversión* del judío y del resto de los hombres a partir de la participación o *mancomunión* en el «cuerpo místico de Cristo» (Pío XI, [1931b], art. 90). La vuelta a la «razón de ser» del cristianismo, en el discurso palingenésico de la Iglesia de Roma, supone un proceso de autoidentificación cuyo ideal de trascendencia exige la disponibilidad y entrega a aquello que *se es*, a su «catolicidad natural»⁵³, si se ha de combatir las fuerzas *paganas* que se ciernen sobre la humanidad. En el discurso demonológico y milenarista cristiano, la decisión de la propia salvación se resuelve entonces en una aceptación o rechazo respecto de la pertenencia al orden de Dios: «los fieles son miembros del cuerpo místico de Cristo, los pecadores lo son del cuerpo místico de Satán, unidos con él en la alienación» (Burton Russell, 1994, p. 180).

Levinas no sólo se aleja de este ideal de la Iglesia de Roma sino que, en «*Fraterniser sans se convertir*», critica incluso las propuestas menos dramáticas y tolerantes de la *conversión*, como la del Padre Joseph Bonsirven, en tanto solución a la «cuestión judía». Es cierto que «un cristiano no puede renunciar a hacer retornar a Israel a Cristo»⁵⁴, afirma Bonsirven, pero debe abdicar de su vocación proselitista y desearles al judío y al pagano la «gracia de la fe»⁵⁵. Así convoca a refrenar los instintos apostólicos de los cristianos dejando lugar a

⁵² La remisión por parte de Levinas a un retorno a las fuentes, intuición y decisión originarias, al «sentimiento» o «espíritu de libertad» (*cf.* 2006, p. 8) compartido por la tradición europea frente al hitlerismo, no significa la constatación de una «forma elemental», *Stimmung* o esencia en común.

⁵³ En «Les Juifs parmi les nations», Maritain denuncia la condena del racismo a las categorías y fatalidades biológicas, que rebajan la razón, el pensamiento, la ciencia y el arte de su «catolicidad natural» (*cf.* 1938, p. 25).

⁵⁴ «Un chrétien ne peut renoncer à ramener Israël au Christ» (Bonsirven, 1936, p. 9).

⁵⁵ «Grâce de la foi» (Bonsirven, 1936, p. 266).

una espera paciente respecto a un «retorno a Cristo» del judío y sólo en virtud de la gracia divina (cf. Deffayet, 2007, p. 42). Pero luego sostiene: se puede enseñar que «el cristianismo tiene raíces judías, ha incorporado tantos elementos judíos que no se los podría eliminar sin una mutilación mortal» y, en contrapartida, «nosotros podemos presentar el cristianismo como el cumplimiento del judaísmo».⁵⁶ El esquema de pensamiento del Padre Bonsirven no se alejaba radicalmente de una lógica en la cual el judaísmo no tenía sentido más que como una raíz, preparación, o prefiguración del cristianismo, aunque sin negarle todo valor religioso. La «cuestión judía» era abordada como un problema de orden espiritual que no hallaría su desenlace más que en la conversión final de Israel anunciada por San Pablo (cf. Deffayet, 2007, p. 42). En el mismo sentido, Maritain afirmaba en su conferencia *«Les Juifs parmi les nations»*: «Si hay judíos en este auditorio, ellos comprenderán, estoy seguro, el que yo, cristiano, me mantenga dentro de las perspectivas cristianas para ensayar entender algo de la historia de su pueblo» (1938, p. 29). De suerte que el cristianismo es según esta perspectiva «la plenitud expansiva y el cumplimiento sobrenatural del judaísmo» (1938, p. 30). El horizonte de esperanza e ideal de Maritain a la «cuestión judía» seguía siendo la «conversión de Israel»; el judío aparecía ante él como un cristiano en potencia (cf. Andrevon, 2013, pp. 221–222). Levinas rechaza el modo en que Maritain comprende, a partir de las enseñanzas paulinas, la «significación teologal de la dispersión de Israel» (Hansel 2006, p. 37). Sin embargo, señala que este proselitismo cristiano triunfa principalmente por la propia complicidad del judaísmo de haber abandonado, tras la Emancipación, la insistencia sobre la originalidad de su destino religioso (cf. Levinas, 1936a, p. 12).

Por su parte, en *«L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain»*, Levinas advierte sobre un antiguo prejuicio cristiano que podría poner en peligro la salvación del judío: «Al cristiano que cree la Naturaleza superada por la gracia y el misterio de Cristo, el rechazo de Israel de convertirse aparece como un amor del mundo, como una esperanza quimérica de realizar allí el reino de Dios».⁵⁷ La remisión a este «amor del mundo» del judaísmo frente al

⁵⁶ «Le Christianisme a des racines judaïques, il a aussi incorporé tant d'éléments juifs qu'on ne pourrait les éliminer sans une mortelle mutilation»... «Nous pouvons présenter le Christianisme comment l'accomplissement du Judaïsme» (Bonsirven, 1936, pp. 263–264).

⁵⁷ «Au chrétien qui croit la nature dépassé par la grâce et le mystère du Christ, le refus d'Israël de se convertir apparaît comme un amour du monde, comme un espoir chimérique d'y réaliser le royaume de Dieu» (Levinas, 1938, p. 4).

orden sobrenatural abierto por el cristianismo desliza la sospecha sobre la pervivencia del «paganismo» en el seno de aquel, el peligro de un encadenamiento al «naturalismo impío» que niega la promesa de salvación ofrecida por el Redentor.⁵⁸ Antiguo linaje del judío que acusa, bajo dicha perspectiva, su débil constitución inmunitaria contra las doctrinas venenosas del «neopaganismo» moderno. De modo que la conversión exige de éste no sólo la experiencia profiláctica de la lucha contra las fuerzas corruptoras que se abaten contra la humanidad en «persecución» manifiesta, sino también la autopurificación o autodepuración de todo rasgo de «paganismo» al interior de su propia comprensión palingenésica. Ello supone desterrar de sí toda posible «posesión» del alma judía en manos de las doctrinas *paganas* modernas denunciadas por la Santa Sede. ¿Pero esta tarea de auto-depuración sería suficiente, o incluso asequible, para el judaísmo?⁵⁹ La propuesta levinasiana de

⁵⁸ El propio decreto del Santo Oficio del 25 de marzo de 1928 «considerado por la mayoría de los historiadores como el primer texto oficial de la Santa Sede que condena el antisemitismo» (Meyer, 2016, p. 172) advertía, al mismo tiempo, que «la Iglesia católica ha tenido siempre la costumbre de rezar por el pueblo judío, que fue el depositario de las promesas divinas hasta Jesucristo, a pesar de la *ceguera* continua de aquel pueblo; es más, precisamente por su *ceguera*» (Meyer, 2016, p. 168; énfasis del autor). Aún más, este decreto no sólo contenía afirmaciones ambivalentes propias del antijudaísmo sino que tenía como propósito fundamental la abolición de la asociación «Amici Israel», considerada con desprecio por algunos grupos católicos reaccionarios como peligrosamente «filosemita» (cf. Meyer, 2016, p. 170). La Iglesia de Roma parecía encontrar allí un centro equidistante de «antisemitismo» entre la condena racial y el «filosemitismo» (cf. Meyer, 2016, p. 172). Asimismo, la famosa encíclica *Mit brennender Sorge*, que pudiera motivar el homenaje de Levinas a Pío XI y su condena del «paganismo» hitleriano, si bien denunciaba el racismo nacionalsocialista no mencionaba nunca las palabras «antisemitismo» ni «judío», en un silencio ambiguo que permitía a los sectores más reaccionarios sentirse autorizados a mantener un «antijudaísmo religioso y cultural» y *defenderse*, en caso de ser necesario, del «peligro judío» (cf. Meyer, 2016, pp. 177–178).

⁵⁹ El «antijudaísmo» que penetra gran parte de la cultura católica de cambio de siglo, desde las ambivalentes afirmaciones sobre la «cuestión judía» por parte del Santo Oficio, hasta la promoción de la figura arquetípica del judío (de carácter espiritual o incluso biológico-racial) como «corruptor» de la cristiandad, vinculada a los males del «paganismo» moderno, por parte de los sectores más reacciones de la Iglesia, prensa y radio católica, sirvió como un terreno fértil para la puesta en práctica de las teorías raciales contra el judío explicando, en gran medida, la pasividad o participación activa de un amplio espectro del mundo católico frente a la nueva legislación antisemita de entreguerras (cf. Charguéraud, 2002, pp. 65–66). En este sentido, Kertzer afirma que el falso argumento según el cual si el moderno antisemitismo suponía la inferioridad biológica del judío y la Iglesia no abrazaba oficialmente la creencia en esta inferioridad biológica (por su defensa del bautismo y la conversión), ella quedaría absuelta de toda responsabilidad respecto del moderno antisemitismo (cf. Kertzer, 2002, pp. 205–211).

un «frente en común» de las tradiciones de Occidente contra el hitlerismo no haría más que condenar, desde la perspectiva de la Iglesia de Roma, al judaísmo a su propia alienación en el «el cuerpo místico de Satán». La alianza entre la «Iglesia» e «Israel» que Levinas avizora en la década del treinta encuentra aquí, de este modo, un obstáculo irreconciliable.

§6. Conclusión

En «*À propos de la mort du pape Pie XI*» (1939) Levinas reivindica la lucha del Sumo Pontífice contra el «neopaganismo» hitleriano y su afrenta a la civilización europea. En sus artículos de la década del treinta y, en especial, en aquellos publicados en la revista *Paix et Droit* entre 1935 y 1939, el filósofo convoca a la Iglesia católica a luchar contra la fuerza *elemental* del hitlerismo, contra la «barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa». ⁶⁰ Empero, la identificación de Pío XI, en su recepción del pensamiento de León XIII, de los peligros que amenazaban por entonces a la cristiandad bajo el signo del «paganismo», lo llevaba por caminos alternativos a aquellos del joven pensador.

A partir de la metáfora bioteológica de la «peste» y su entrecruzamiento con la constatación de un «retorno de lo demoníaco» en la época contemporánea, que definía su particular modo de comprender la amenaza del «neopaganismo» o del «naturalismo impío», el discurso de ambos pontífices trazaba una peculiar genealogía de los males que afectan el mundo moderno. Esta genealogía se hallaba atravesada por una perspectiva *decadentista* de la denominada Modernidad, signada por una orientación *dramática* del avance expansivo e intensivo del mal, que acababa en una convocatoria al retorno a las fuentes auténticas de la cristiandad bajo la urgencia de una decisión: la aceptación o rechazo, en el camino de la salvación, de un «destino» irremisible, la participación o mancomunión en el «cuerpo místico de Cristo». El diagnóstico e identificación del peligro que se cierne sobre Europa no sólo difería en cuanto al reconocimiento de sus fuentes, los «rostros del paganismo», sino también sobre el modo de articular la experiencia de este peligro con la interpretación del proceso salvífico.

Del judaísmo al liberalismo, del liberalismo al marxismo, el discurso palingenésico cristiano de Pío XI y León XIII marchaba a contrapelo de un «frente en común», articulando una «contra-genealogía» respecto de la convocatoria levinasiana de 1934 al «espíritu de libertad» que anima a la

⁶⁰ «Barbarie arrogante installée au coeur de l'Europe» (Levinas, 1935b, p. 6).

civilización occidental. Asimismo, la atmósfera orgánico–espiritual, demonológica y milenarista promovida por el discurso de la Santa Sede iba de lleno con el llamado de Levinas a un retorno a la «razón de ser» de la civilización europea contra el despertar de los «sentimientos elementales» por parte del hitlerismo y, en un sentido más amplio, del fascismo en Europa. Tras la metáfora bioteológica de la peste, la orientación apocalíptica y milenarista, como del llamado dramático a la *mancomunión* cristiana, se cierne la lógica «elemental» de la guerra, descrita por Levinas en su artículo «*De l'évasion*», como centro poiético–expresivo fundamental de la metanarrativa palingenésica de ambos pontífices.

Al mismo tiempo, junto a la atmósfera «liminoide» del discurso salvífico de la Santa Sede, el imaginario católico sobre los «rostros del paganismo» habría alimentado muy pronto la ideología antisemita de entreguerras, quien hallaría en el judío el centro identificador y «chivo expiatorio» de la «peste» de la Modernidad. La particular adaptación de Pío XI de los fundamentos del orden cristiano a los lineamientos del fascismo europeo con su carácter antiliberal, antimarxista y antisemita, encuentra entonces un punto irreconciliable con la lucha levinasiana contra la fuerza elemental promovida por los movimientos fascistas, a partir de su convocatoria al «espíritu de libertad» de la tradición occidental europea, o al *sentimiento de extranjería* de la «Iglesia» e «Israel» contra el «paganismo» revivido.

Finalmente, la solución a la «cuestión judía» por parte de Pío XI en el ideal de la *conversión* cristiana, se alejaría ostensiblemente de la propuesta levinasiana de los años treinta, quien defendía la condición diaspórica del judío entendida como una «resignación activa», esto es, la convocatoria a un renunciamiento por parte del judaísmo a su «lugar bajo el sol» en el mundo, y su colaboración con los pueblos a los que los une un pasado en común (*cf.* Levinas, 1935a, p. 4). Compromiso que señalaba los primeros esbozos sobre la responsabilidad ético–política por parte de Levinas experimentados dramática y personalmente, sin

embargo, en las duras condiciones de los años treinta y a las puertas del horror por venir.⁶¹

⁶¹ En 1939, Levinas se moviliza con el ejército francés como intérprete de ruso y de alemán, en defensa de las ideas del 89' del liberalismo republicano contra el avance de las fuerzas elementales del hitlerismo. Comprometido con el destino de aquella nación a la cual lo ataba un pasado en común, como afirmaba a propósito de la «resignación activa» del judío, Levinas fue hecho rápidamente prisionero de guerra, y trasladado a Alemania a un campo de detenidos tras permanecer algunos meses en Francia (Cf. Levinas, 2009, p. 69; 1935a, p. 4). Tras su liberación y en homenaje a Bergson por su fidelidad a la inspiración religiosa judía, afirmaba:

Aunque muy próximo al catolicismo, este gran francés era israelita. En 1940, ya enfermo, se presentó ante el comisario de policía de su barrio para hacerse censar como judío. Murió poco después [...] Al explicar en su testamento la razón por la que no daba el paso decisivo del bautismo, [Bergson] escribía en 1937: «He querido permanecer entre los que mañana serán los perseguidos» (2013, p. 137).

REFERENCIAS

- ANDREYON, Martine–Thérèse (2013). «Le mystère d'Israël dans l'œuvre de Jacques Maritain». *Recherches de Science Religieuse* 101: pp. 211–231.
- BABA, Tomokazu (2011). «Les juifs et la surnature: Jacques Maritain et Emmanuel Levinas (1921–1947)». *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 43: pp. 31–42.
- BONSIRVEN, Joseph (1936). *Juifs et chrétiens*. París: Flammarion.
- BRUMLIK, Micha (2014). «Una lectura de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*». Trad. Andrés M. Oswald. En: *Levinas y lo político*, compilado por Pablo Dreizik. Buenos Aires: Prometeo, pp. 49–62.
- CAYGILL, Howard (2002). *Levinas and the political*. London: Routledge.
- BURTON RUSSELL, Jeffrey (1994). *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Trad. O. L. Molina. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- CHARGUÉRAUD, Marc–André (2002). *Les Papes, Hitler y la Shoah*. París: Labor et Fides.
- COHN, Norman (1995). *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Trad. F. Santos Fontenla. Madrid: Alianza Editorial.
- CORBIÈRE, Emilio (2011). *La masonería. Política y sociedades secretas*. Buenos Aires: Debolsillo.
- DEFFAYET, Laurence (2007). «Le Père Joseph Bonsirven: un parcours fait d'ombres et de lumières». *Archives Juives* 40: pp. 30–44.
- DELHEZ, Michel (2014). «La 'kehre' levinaseana». Trad. A. Takahira y P. Dreizik. En: *Levinas y lo político*, compilado por Pablo Dreizik. Buenos Aires: Prometeo, pp. 63–85.
- GRIFFIN, Roger (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Trad. J. B. Castiñeyra. Madrid: Akal.
- GUASCO, Maurilio et al. (1991). *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922–1958)* XXIII. Milán: Paoline.
- HANSEL, Joëlle (2006). «Paganisme et “philosophie de l'hitlérisme”». *Cités. Philosophie, Politique, Histoire* 25: *Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion*: pp. 25–39.
- HANSEL, Joëlle (2014). «El 'ser es' y el 'hay': autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas». Trad. P. Ríos Flores. En: *Levinas y lo político*, compilado por Pablo Dreizik. Buenos Aires: Prometeo, pp. 157–172.

- KERTZER, David (2002). *The Popes Against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*. New York: Vinage Books.
- LABOA, Juan María (2003). «León XIII y la vida política europea». *Anuario de historia de la Iglesia* 12: pp. 43–58.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y JEAN-LUC, Nancy. (2011). *El mito nazi*. Trad. J. C. Moreno Romo. Barcelona: Anthropos Editorial.
- LEÓN XIII (2017 [1878]). Carta Encíclica «*Quod Apostolici Muneris*. On socialism». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEÓN XIII (2017 [1881]). Carta Encíclica «*Diuturnum Illud*. Sobre la autoridad política». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEÓN XIII (2017 [1884]). Carta Encíclica «*Humanum Genus*. On Freemasonry». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEÓN XIII (2017 [1890]). Carta Encíclica «*Dall'alto dell'Apostolico Seggio*. Freemasonry in Italy». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEÓN XIII (2017 [1891]). Carta Encíclica «*Rerum Novarum*. Sobre la situación de los obreros». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEÓN XIII (2017 [1892]). Carta Encíclica «*Custodi di quella Fede*. On Freemasonry». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEÓN XIII (2017 [1901]). Carta Encíclica «*Graves de Communi Re*. On Christian Democracy». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- LEVINAS, Emmanuel (2006 [1934]). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. R. Ibarlucía y B. Horrac. Buenos Aires: FCE.
- LEVINAS, Emmanuel (1935a). «L'inspiration religieuse de l'Alliance». *Paix et Droit* 8: p. 4.
- LEVINAS, Emmanuel (1935b). «L'actualité de Maïmonide». *Paix et Droit* 4: pp. 6–7.
- LEVINAS, Emmanuel (1999 [1935]). *De la evasión*. Trad. I. Herrera. Madrid: Arena Libros.
- LEVINAS, Emmanuel (1936a). «Fraterniser sans se convertir». *Paix et Droit* 8: p. 12.

- LEVINAS, Emmanuel (1936b). «Recensión a: H. Bergmann: *La Philosophie de Salomon Maïmon* (en hébreu)». *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 7-8: pp. 269-270.
- LEVINAS, Emmanuel (1936c). «Une histoire de l'Ecole Normale Israélite Orientale». *Paix et Droit* 3: pp. 10-12.
- LEVINAS, Emmanuel (1937). «La signification de la pratique religieuse». *L'Univers israélite* 37: pp. 569-570.
- LEVINAS, Emmanuel (1938). «L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain». *Paix et Droit* 5: pp. 3-4.
- LEVINAS, Emmanuel (1939). «Á propos de la mort du Pape Pie XI». *Paix et Droit* 3: p. 3.
- LEVINAS, Emmanuel ; POIRIÉ, François (2009 [1986]). *Ensayos y conversaciones*. Trad. M. Lancho. Madrid: Arena Libros.
- LEVINAS, Emmanuel (2013 [2009]). *Escritos inéditos 1. Cuadernos de cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*. Trad. M. García Baró. M. Huarte y J. Ramos. Madrid: Trotta.
- LIVCHITS, Darío (2014). «¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Levinas». En: *Levinas y lo político*, compilado por Pablo Dreizik. Buenos Aires: Prometeo, pp. 117-128.
- LUMERMAN, Alejandro (2014). «Levinas y el marxismo: reflexiones sobre la crisis del humanismo». En: *Levinas y lo político*, compilado por Pablo Dreizik. Buenos Aires: Prometeo, pp. 129-141.
- MARITAIN, Jacques (1938). *Los judíos entre las naciones*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- MEYER, Jean (2016). «Iglesia romana y antisemitismo (1920-1940)». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (226): pp. 159-196.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano (1983). *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PERIN, Raffaella (2010). «Pregiudizio antiebraico e antiprotestante: alcuni riflessi sull'atteggiamento della chiesa verso il fascismo». En: *Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009*, editado por A. Guasco y R. Perin. Wien: Lit, pp. 148-162.
- PERIN, Raffaella (2011). «Antisemitismo nella stampa diocesana negli anni Trenta del Novecento». *Storicamente* 7: pp. 1-23. Disponible en web: <http://storicamente.org/sites/default/images/articles/media/1666/perin.pdf>. DOI: 10.1473/stor124.

- PÍO XI (2017 [1925]). Carta encíclica «*Quas Primas*. Sobre la fiesta de Cristo Rey». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- PÍO XI (2017 [1931a]). Carta Encíclica «*Nova Impendet*. On the Economic Crisis». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- PÍO XI (2017 [1931b]). Carta Encíclica «*Quadragesimo anno*. Sobre La restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la encíclica ‘*Rerum Novarum*’ de León XIII». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- PÍO XI (2017 [1937a]). Carta Encíclica «*Mit brennender Sorge*. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich alemán». Pronunciada en el Vaticano. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- PÍO XI (2017 [1937b]). Carta Encíclica «*Divini Redemptoris*. Sobre comunismo ateo». Pronunciada en Roma. Disponible en web: <http://www.vatican.va>.
- POLLARD, John (2008). *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. Nueva York: Routledge.
- ROSSI, Luis (2005). «El nazismo como *Stimmung*. Los textos políticos del joven Emmanuel Levinas». *Deus mortalis* 12: pp. 155–184.
- STEIGMANN–GALL, Richard (2007). *El Reich sagrado. Concepciones Nazis sobre el cristianismo, 1919–1945*. Trad. R. Vázquez Ramil. Madrid: Akal.
- TRAVERSO, Enzo (2003). *La violencia nazi*. Trad. B. Horrac y M. Dupaus. Buenos Aires: FCE.
- TRAVERSO Enzo (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914–1945*. Trad. M. A. Petrecca. Buenos Aires: Prometeo.
- TRAVERSO, Enzo (2014). *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. Trad. G. Muñoz. Buenos Aires: FCE.



PABLO FACUNDO RÍOS FLORES, es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Docente del seminario de grado «Mito y política en la filosofía de Ernst Cassirer y Emmanuel Levinas» y Miembro de equipo de la Cátedra Libre de Estudios Judíos «Moses Mendelssohn» en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, en el periodo agosto – diciembre de 2017. Co–director del proyecto de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. (2015–2017): «Mito y política en la Europa de entreguerras». Becario de posgrado del Consejo

Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en el Instituto de Filosofía «Dr. Alejandro Korn», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Entre sus artículos destacan: «De Charles Blondel a Emmanuel Levinas: Sobre el “retorno de lo elemental” en la Europa de entreguerras». *Límites. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 12, n° 39 (20017): pp. 63–75; «Emmanuel Levinas frente al ascenso de la filosofía *elemental* del nazismo: un debate metodológico–político». *Tópicos. Revista de Filosofía* 57: pp. 121–146.

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires Puan 480. 1420 Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail (✉): pablofacundorios@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: RÍOS FLORES, Pablo. «Levinas, Pío XI y la «comunidad de la persecución» contra el paganismo nacionalsocialista». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n° 7 (2017): pp. 133–168.