

# EL ANTISEMITISMO EN ROSENZWEIG, SARTRE Y ADORNO

*The Antisemitism in Rosenzweig, Sartre and Adorno*

REYES MATE\*

[reyes.mate@cchs.csic.es](mailto:reyes.mate@cchs.csic.es)

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2012

## RESUMEN

Este artículo analiza la interpretación del antisemitismo de tres autores muy diferentes: Franz Ronsenzweig, Jean Paul Sartre y Theodor W. Adorno. Para el primero, el antisemitismo es una tentación permanente del cristianismo. Par el segundo, una creación artificial de la mirada del antijudío. Y, para el tercero, una posibilidad latente en la racionalidad occidental. En cualquier caso, el antisemitismo toca zonas vitales de nuestra cultura. La crítica del anti-semitismo tiene que hablar de las posibilidades letales que se ocultan en el cristianismo, en la cultura dominante o en la racionalidad occidental.

*Palabras clave:* antisemitismo; judaísmo; modernidad; capitalismo; emancipación; Franz Ronsenzweig; Jean Paul Sartre; Theodor W. Adorno.

## ABSTRACT

This article analyses the interpretation of antisemitism of three very different authors: Franz Ronsenzweig, Jean Paul Sartre and Theodor W. Adorno. For Rosenzweig, antisemitism is a permanent temptation of Christianity. For Sartre, it is an artificial creation of the antisemitic gaze. And, for Adorno, antisemitism is a latent possibility in occidental rationality. In any case, antisemitism is concerned with vital areas of our culture. The critique of antisemitism has to deal with the lethal possibilities that lie in Christianity, in the dominant culture or in occidental rationality.

*Key words:* Antisemitism; Judaism; Modernity; Capitalism; Emancipation; Franz Ronsenzweig; Jean Paul Sartre; Theodor W. Adorno.

---

\* Profesor de Investigación del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC - Madrid.

## PRESENTACIÓN

El antisemitismo no es un asunto que incumba sólo a los judíos, ni se agota en actos repudiables como la profanación de un cementerio hebreo. Lo que revela un repaso a la literatura sobre el tema es que nos afecta a todos porque el antisemitismo es la cristalización de un modo de ser, de pensar o de actuar bien implantados en la sociedad. El antisemitismo es como la radiografía de una sociedad que permite ver cómo está constituida. En el presente trabajo comparecen tres autores muy diferentes que vienen de mundos ajenos pero en los que el antisemitismo ocupa un lugar destacado. Son Franz Rosenzweig, Jean Paul Sartre y Theodor Adorno. Para Rosenzweig el antisemitismo es un asunto cristiano, entendiendo por cristiano no sólo a las Iglesias sino a toda la cultura secularizada de origen cristiano. Para Sartre, el antisemitismo es sobre todo una mirada externa. Esa mirada crea lo antijudío y también lo judío. Para Adorno, el antisemitismo hay que medirlo a Auschwitz. Esa forma singular de barbarie tiene su origen en la propia racionalidad moderna. Tres tesis bien diferentes que demuestran la complejidad de un asunto que inicialmente parecería tener unas fronteras mucho más delimitadas. Veamos cómo se plantea.

## 1. EL ANTISEMITISMO SEGÚN FRANZ ROSENZWEIG O EL ANTIJUDAÍSMO DEL CRISTIANISMO

Para Franz Rosenzweig, el antisemitismo es un asunto cristiano. No es una tesis nueva. “El cristianismo triunfante”, escribe Georges Bensoussan<sup>1</sup>, “ha dado al rechazo de los judíos el aspecto de un enfrentamiento casi identitario”. Se refiere al antijudaísmo del cristianismo, visible desde el primer momento, y que se ha perpetuado en tópicos como “pueblo deicida” y en exclusiones teológicas y políticas que han sido el almacén de lo que podríamos llamar un “antisemitismo religioso”<sup>2</sup>. Pero no es a

<sup>1</sup> Georges BENSOUSSAN, *Historia de la Shoah*, Anthropos: Barcelona, 2005, pág. 11.

<sup>2</sup> El teólogo católico J. B. Metz denuncia el antijudaísmo inscrito en el cristianismo desde el primer momento: “Desde muy pronto se impuso en el cristianismo una discutible estrategia intelectual e institucional, llena de consecuencias graves, encaminada a quitarse de encima la herencia recibida de Israel. Primero se entendió el Cristianismo a sí mismo como “el nuevo Israel”, la “nueva Jerusalén”, el “verdadero pueblo de Dios”. Enseguida se pasó a reprimir el significado troncal de Israel para los cristianos, tal y como exige Pablo en la Carta a los Romanos. Consecuentemente Israel pasó a ser una etapa superada de la historia sagrada.” Johann Baptist METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Mainz: Grünewald, 1997, pág. 151.

esto a lo que se refiere Rosenzweig. El antisemitismo del cristianismo tiene que ver, en su opinión, con la estructura teológico-política del cristianismo o, para ser más preciso, con los peligros que lleva consigo esa estructura, peligros en los que el cristianismo sistemáticamente ha caído. La tentación antisemita no residiría pues en los vicios del cristianismo sino en sus virtudes.

### 1.1 Judaísmo y cristianismo: dos formas de existencia que se necesitan mutuamente.

Para Franz Rosenzweig, judaísmo y cristianismo aparecen como las dos grandes formas de existencia colectiva que permite un proyecto de vida humana. Aunque se expresen como dos maneras de entender la redención (un concepto teológico), no son sólo dos formas de vida religiosa sino dos categorías del ser, ya que la vida lograda que plantea la redención puede vivirse en el mundo, que es la visión cristiana, o fuera de él, como plantea el judaísmo. Son desde luego dos formas distintas y habrá que preguntarse si complementarias o antagónicas porque de la respuesta que demos a estas preguntas depende el sentido profundo del antisemitismo, que es el tema que nos ocupa.

a) Son, desde luego, dos formas muy distintas de entender la existencia. La estrategia del cristianismo dice “es necesario que la vida, toda la vida, acabe siendo totalmente vivida, totalmente temporalizada, antes de poder acceder a la eternidad”. Hay pues que conquistar la vida, primero en su exterioridad, luego en su interioridad, hasta llevar a la historia a su culminación. Lo que pasa es que “todo lo que es temporal necesita un soporte en lo eterno”<sup>3</sup> y eso es lo que representa el pueblo judío que es la anticipación de la eternidad. Esa anticipación ayuda a que el tiempo cristiano progrese ofreciendo al tiempo histórico un punto exterior que mantenga abierto el presente al futuro.

Lo que caracteriza al cristianismo es la realización histórica de su verdad mediante la secularización universal. Ahí y así se explica el trasfondo religioso de la política occidental. El cristianismo está impelido a dar forma histórica a las exigencias de la Encarnación. Lo ha hecho informando desde dentro a las instituciones políticas, pero también gracias a revoluciones que aceleran la consumación de los tiempos. Se refiere expresamente a la Revolución Francesa –“libertad, igualdad, fraternidad se convirtieron en palabras corazón de la fe y en palabras consigna de

<sup>3</sup> Citado por Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, PUF: Paris, 2000, pág. 97.

la época”–, pero podría referirse a cualquiera otra que “aprehenda el instante preciso del tiempo justo”<sup>4</sup>. De aquí se deriva una consecuencia importante: la munda-  
neización de la redención y la implicación de la religión en la política son formas  
propias de la teología política cristiana.

El judaísmo, a diferencia del cristianismo, no está en la historia. Eso no quiere  
decir que la historia no le afecte, sino que el pueblo judío se sabe un resto que an-  
ticipa simbólicamente la eternidad. Es el modelo presente de una redención futu-  
ra, arquitecto de un tiempo fuera del tiempo. Esta vocación de resto tiene por  
consecuencia la imposibilidad de vivir enteramente de acuerdo con su tiempo: “el  
pueblo eterno compra su eternidad al precio de la vida temporal. Para él el tiempo  
no es su tiempo, no es tierra de labor y heredad... El pueblo judío no cuenta los años  
según un cálculo propio del tiempo”<sup>5</sup>. Esto le lleva a una tensión con el tiempo his-  
tórico: forma parte de la historia, pero con capacidad de sustraerse a su dina-  
mismo. El pueblo judío es el punto exterior de la historia, capaz de suspender el  
tiempo que pasa gracias a una tensión hacia el futuro que le aspira, al mismo  
tiempo que él trata de atraerle y anticiparle.

Esa exterioridad afecta a su relación con la historia y en concreto con la tierra,  
la lengua y la ley. Su relación es simbólica y no materialista como los demás pue-  
blos. Ese tratamiento simbólico y no materialista de los elementos que constituyen  
la historia es lo que permite al judío expresar la anticipación de la eternidad pues  
para él la tierra propia no estará ligada al nacimiento sino que será la patria de  
todos; la lengua no será la que uno habla sino un sistema universal de comunica-  
ción; y la ley no será la carta magna de cada país, ni siquiera la carta de los Dere-  
chos Humanos, sino la forma en que se relaciona una humanidad reconciliada.

Rosenzweig expresa plásticamente la diferencia entre judaísmo y cristianismo asimi-  
lando lo judío a la *vida* y el cristianismo a la *vía* o camino: “Vida eterna y Camino  
eterno: son cosas distintas, como lo son la infinitud de un punto y la infinitud de  
una línea. La infinitud de un punto sólo puede consistir en que jamás se borra: se  
conserva en la eterna autoconservación de la sangre que se propaga. En cambio, la  
infinitud de una línea termina si es que ya no es posible prolongarla. Consiste en  
la posibilidad de la prolongación sin trabas. El cristianismo, en tanto que camino  
eterno, tiene que extenderse siempre... la misión es para la cristiandad la forma

<sup>4</sup> Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, trad. de Miguel García Baró, Salamanca: Sigueme,  
1997, pág. 342s.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 361.

misma de su autoconservación”<sup>6</sup>. El cristianismo es expansión, porque lo suyo es, como diría Teilhard de Chardin, llevar el alfa al omega, transformar críticamente el mundo. Esa expansión o catolicidad se expresa en términos de fraternidad, esto es, de reunión de individuos diferentes que viven en situación de enfrentamiento, debido a “la enemistad de los pueblos, la crueldad de los sexos, la envidia de las clases y las fronteras de la edad”<sup>7</sup>. Su tarea es hacer que los enemigos, los crueles, los envidiosos, los limitados, se miren entre ellos como hermanos.

Otra es la estrategia del judaísmo. Este se percibe como una comunidad inscrita en la continuidad de las generaciones: es el lazo espiritual (*Blutgemeinschaft*<sup>8</sup>) que une a distintas generaciones. La eternidad del judío reside “en aquellos que más lejos de nosotros están en el tiempo: en el más viejo y en el más joven; en el anciano que amonesta y en el chico que pregunta; en el abuelo que bendice y en el nieto que recibe la bendición”<sup>9</sup>. La eternidad es la contemporaneidad de las distintas generaciones, todos a la misma distancia de la promesa. Se nace judío y se heredan sus tradiciones. La experiencia del cristiano, por el contrario, es más bien la de “un pagano en camino de hacerse cristiano”. No se nace cristiano. En el origen del cristiano hay un gesto de conversión (el bautismo). Esa distinta ubicación condiciona la estrategia de cada tradición en orden a la consecución de la meta común, la redención. El judío expresa el sentimiento de eternidad sustrayéndose a la historia de las naciones, a su cultura, y a sus guerras, para dar testimonio de la inmutabilidad de su adhesión a la Torah. El cristianismo, por el contrario, intenta vencer el tiempo histórico trabajando en su interior, cristianizándolo. El acto cristiano tiende a catolizar a todos los hombres, a relacionarles, a hacer del mundo una comunidad. Esto explica el lugar preeminente que ocupa en su agenda la conversión de los pueblos paganos y también la relación entre el poder político y la iglesia.

b) A Rosenzweig no se le escapan los peligros de la estrategia cristiana. Su lucha por despaganizar el mundo corre el peligro de divinizar el mundo o mundaneizar a

<sup>6</sup> Ibid., pág. 404.

<sup>7</sup> Ibid., pág. 409.

<sup>8</sup> Como explica Daniel Barreto el concepto de *Blutgemeinschaft*, “tan propio del judaísmo, no tiene una significación étnica o racial sino que quiere dar a entender que el destino de un pueblo no está ligado a la tierra. Es como si ese pueblo estuviera remitido a sí mismo y por eso puede prefigurar una universalidad futura sin exclusiones, la esperanza mesiánica, más allá de toda limitación de la comunidad por el territorio”. Y acaba diciendo que “la comunidad de sangre a lo largo de generaciones es en el fondo una crítica al nacionalismo”, Daniel BARRETO, *Universalidad, religión y política. Actualidad de la filosofía de Franz Rosenzweig* (Tesis doctoral), 2013, 241s. Agradezco a Daniel Barreto muchas de las sugerencias que aquí aparecen.

<sup>9</sup> Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pág. 410.

Dios. Si Dios se hace hombre, el hombre, o lo que le represente, podría hacerse Dios. Riesgos pues en el cristianismo de panteización de Dios o de reducción del Dios vivo a una idea o de endiosamiento del hombre.

Esos peligros que han acompañado al cristianismo no los tiene el judaísmo, siempre volcado al interior. Por su propia constitución es metáfora del absoluto y no encarnación de la divinidad. Como metáfora del absoluto reconoce la distancia entre la representación y lo representado. Sabe que ninguna realidad lo puede encarnar íntegramente. Toda realidad histórica tiene el sello de lo incompleto e inacabado, por eso “a los grandes acontecimientos, a las instituciones, a las ideologías, a las creencias, opondrá el simple hecho de su existencia eterna que será como una contestación silenciosa a la pretensión (cristiana) de encarnar la redención”<sup>10</sup>. Con su mera presencia –presencia del pueblo de la promesa– testimonia que la redención no está cumplida. Mientras el pueblo judío exista, el cristianismo no puede pensar que su tarea está realizada. Siempre será sospechoso de interpretar el éxito que supone dar un paso adelante como un triunfo completo.

Pues bien, este papel de testigo de lo absoluto que ejerce el judío con su mera existencia, esta protesta permanente contra el poder de la historia, es la causa fundamental del antijudaísmo del cristianismo y, por tanto, del antisemitismo. Así de claro lo dice Rosenzweig: “la existencia el judío impone en todos los tiempos al cristianismo el pensamiento de que no ha llegado a la meta, de que no ha llegado a la verdad, sino que siempre sigue estando de camino. Este es el motivo de odio más hondo del cristiano al judío, que ha recogido la herencia del odio pagano. En última estancia no es más que odio a sí mismo, pero dirigido sobre el contumaz amonestador silencioso, que sólo advierte, sin embargo, con su existencia”. Y un poco más adelante dirá que “el judío sin quererlo, avergüenza al cristiano. Es odio contra la propia imperfección, contra el propio todavía no...”<sup>11</sup>.

El judaísmo es como el espejo en el que el cristiano ve su imagen, la imagen esforzada de quien corre hacia la meta. Es tanto su empeño que tiende a pensar que ya ha llegado cuando la verdad que sigue en camino. No le gusta que se lo recuerden por eso devuelve con antisemitismo el favor que le hace el judío al recordarle dónde se encuentra.

Lo que pasa es que el cristiano no puede deshacerse del judío porque “si no tuviera a su espalda al judío, se perdería en cualquier parte que estuviera”. El cris-

<sup>10</sup> Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation*, Paris: Seuil, 1982, pág. 298.

<sup>11</sup> Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pág. 483.

tiano necesita al judío porque el cristiano sabe que para poder cumplir su misión histórica tiene que renunciar a “enraizar su fe en una realidad nacional”, es decir, el cristiano no puede reducir el contenido de su fe a un ideario nacional.

La existencia del pueblo judío es, por el contrario, experiencia religiosa, pueblo elegido. Y eso no tiene que ver con lo anterior porque una cosa es sacralizar los intereses de un pueblo y otra, renunciar a esos intereses, ser segregado de la marcha de la historia, para llevar una existencia cabe Dios. El pueblo judío es un pueblo santo y esa facticidad es clave para el cristiano que al tratar de convertir el mundo, corre el peligro de reducir su fe en una idea o en una ideología, lo que sería tanto como disolver sus intuiciones religiosas en un espiritualismo gratuito. Para escapar a ese peligro necesita apoyarse en la existencia física del pueblo judío<sup>12</sup>. No basta decir que se apoya en la Biblia porque la Biblia sería sólo un libro si no fuera porque el pueblo judío es su vivo testimonio. Gracias a este pueblo la Biblia es una realidad viva. El Dios cristiano tiene sus raíces en el Dios de Israel tal y como se revela a través la historia de su pueblo; el misterio del Cristo se inserta en la realidad judía de Jesús; no habría Nuevo Testamento sin el viejo. Rosenzweig cuenta la anécdota de Federico el Grande que pidió un buen día a un párroco pruebas de la verdad del cristianismo: “los judíos, Majestad”, fue su respuesta<sup>13</sup>. “De nosotros”, añade Rosenzweig, “no pueden dudar los cristianos. Nuestra existencia les garantiza su verdad”. Se entiende por qué Pablo deje estar a los judíos hasta el final. El judaísmo, con su eterna supervivencia, “es fuego que alimenta los rayos que irrumpen en el cristianismo”<sup>14</sup>. Mientras el pueblo judío sea judío y no cristiano, señal de que el cristiano está por el buen camino, es decir, en camino.

No debería extrañar entonces que los enemigos del cristianismo hayan intentado privarle del suelo que le sustenta. Caso paradigmático es el del gnosticismo empeñado en anular el Antiguo Testamento que, si bien se mira, no es un ataque sólo al pueblo judío sino también al cristiano. Sin ese substrato material, Dios sería un Espíritu pero no el Creador del mundo y el Cristo no tendría la densidad del judío Jesús... Uno y otro “no opondrían la menor resistencia a su conversión en dioses e ídolos”<sup>15</sup>. Para evitar que el cristianismo degenera en una doctrina, para que no caiga en la tentación de la idealización, “el Jesús histórico ha de quitar siempre de debajo de los pies del Cristo ideal el pedestal en que querrian ponerlo

<sup>12</sup> Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation*, op. cit., pág. 298.

<sup>13</sup> Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pág. 485.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 486.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 484.

sus adoradores filosóficos o nacionalistas”<sup>16</sup>. Esa carnalidad de la religiosidad judía es lo que hace que el cristianismo sea historia y no un constructo ideológico.

c) Una vez señalada la causa fundamental del antisemitismo religioso, Rosenzweig prosigue su reflexión. No se queda en lo dicho, esto es, no piensa que la última palabra entre cristianismo y judaísmo sea el antisemitismo. Al contrario, “el judío y el cristiano son operarios que trabajan en la misma obra. Dios no puede prescindir de ninguno de los dos. Ha puesto entre ellos enemistad en todo tiempo, pero los ha vinculado entre sí del modo más estrecho. A nosotros nos dio eterna vida al encendernos en nuestro corazón el fuego de la estrella de su verdad. A ellos les puso en el eterno camino haciéndoles correr en todo tiempo tras los rayos de la estrella de su verdad, hasta el final eterno. Nosotros vemos, pues, en nuestro corazón fiel la imagen de la verdad, pero, para ello, damos la espalda a la vida temporal, y la vida del tiempo nos da la espalda a nosotros. Aquéllos, en cambio, van corriendo tras el río del tiempo, pero no tienen la verdad más que a sus espaldas. Ello los guía, puesto que siguen sus rayos, pero no la ven con sus ojos. La verdad, toda la verdad entera, no nos pertenece ni a ellos ni a nosotros”<sup>17</sup>. Original teoría de la relación entre judaísmo y cristianismo que no parece contar con muchos seguidores.

## 1.2 Juicio contra la historia y el Estado

La extraterritorialidad del judaísmo se expresa situándose fuera no sólo de la historia sino también del Estado. Eso le viene de su cultura diaspórica. Esa voluntad de situarse al margen de la historia corre el peligro de ser marginado de la historia. Los judíos han pagado con frecuencia el precio de la marginación, pero también han conseguido que a veces se les respete, reconociéndoseles un status verdaderamente original: en la antigüedad, por ejemplo, el judío no era ciudadano romano pero tampoco esclavo; en la edad media su relación con el poder era de dependencia personal pero no de pertenencia... Con la aparición del Estado-nación la cosa cambia pues éste no tolera que nadie se sitúe fuera. ¿Entonces? el judío vivirá dentro de sus fronteras pero el Estado no estará dentro del judío. No hay manera de que el judío interiorice la forma de Estado. Que el judío viva dentro del nuevo Estado como un ciudadano emancipado, no impide que el “pueblo eterno” siga situándose fuera de la historia.

<sup>16</sup> Ibid., pág. 485.

<sup>17</sup> Ibid., pág. 486.

Quien mejor lo sabe, explica Rosenzweig, es el Estado que interpreta esa actitud como un atentado a su propia integridad; tampoco se le escapa al cristianismo que considera esa distancia crítica como una actitud hostil, incapaz de apreciar su singular aportación a la construcción de la historia.

Hay que entender bien que el judío, miembro del “pueblo eterno”, no toma distancias del poder político porque niegue legitimidad al poder político –en este caso al Estado– sino por lo que ese poder tiene de absoluto. Y esa pretensión de absoluto es el sello que de hecho ha impreso el cristianismo en lo político. Eso explicaría que la reacción antijudía del Estado se deba a lo que el Estado tiene de cristiano o poscristiano.

a) Rosenzweig rastrea las huellas cristianas en la figura del Estado siguiendo a Hegel quien interpreta cristianamente el Estado no porque esta sea o tenga que ser teocrático o inspirado por la iglesia (caso del origen de las democracias cristianas), sino porque es una figura derivada de la teología de la Encarnación. Con la encarnación de Dios en un ser humano lo absoluto entra en la historia. Eso es lo que permite a Hegel plantear la tesis de que “lo racional es real”. Lo racional –cuya expresión máxima sería el *Logos* joaneo– se ha hecho carne, por eso lo real está cargado de racionalidad. La concreción social de ese acontecimiento es el Estado que, a partir de ese momento, puede presentarse como absoluto frente al individuo y a la comunidad.

El Estado, como absoluto, hace presente lo eterno o, mejor dicho, pretende eternizar el presente aunque lo que en realidad consigue es fijar el tiempo<sup>18</sup>. Nada hay superior al Estado, a la existencia del Estado, a su mantenimiento. El aquí y ahora, que es el aquí y ahora del Estado, es el valor de referencia. Lo que no está presente no existe y nada de lo que hay puede ser superior al presente del Estado.

Si hay que remitirse a la teología de la Encarnación para entender el carácter divino del Estado, es al cristianismo que debemos el sometimiento del individuo. Como dice Claude Lefort “el cristianismo inspira al hombre el sentido de la comunidad, de la fraternidad, de la obediencia a un principio moral incondicionado; le enseña el valor del sacrificio, de forma que si falta la creencia cristiana, no habría

---

<sup>18</sup> Bensussan señala con razón que el Estado no sólo quiere apoderarse del tiempo, sometiéndole a sus propios intereses, sino también del espacio, declarando su vocación de expansión planetaria, que sólo puede llevar a cabo por la violencia que debe enfrentarse a otros Estado y al interés de la humanidad. Cf. Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig*, op.cit., pág. 114.

ya lugar para una ética del servicio al Estado y de patriotismo”<sup>19</sup>. La teología completa su contribución política al sostener, tras el carácter divinal del Estado, la exigencia moral del sometimiento del individuo y de la sociedad al susodicho Estado.

b) Esto carga al Estado de violencia. El Estado, dice Rosenzweig, se constituye con dos palabras. La primera es “derecho”. La convivencia no puede dejarse al albur de los individuos. Tiene que estar regulada, sometida a unas normas que no están pensadas en función de los individuos sino del Estado. La segunda es “violencia” porque el Estado impone y mantiene esas normas por la fuerza. La violencia del Estado contra los individuos se substancia en el hecho de que lo suyo es detener el tiempo y elevar el momento presente a eterno o absoluto<sup>20</sup>. No hay más tiempo que su presente, de ahí que pueda elevar a norma eterna lo que no es sino un instante determinado. Una ley cualquiera que puede responder a las necesidades de un momento, es elevada a norma universal, para todo tiempo y lugar, en nombre del poder del Estado sobre el tiempo.

Como el Estado es el referente del individuo y de la comunidad, puede exigir el sacrificio voluntario de sus vidas y de sus haciendas que encontrarán en ese sacrificio la razón de ser. Por eso su forma de existencia es la guerra: guerra *ad intra* para definir el alcance de su poder (las fronteras) y guerra *ad extra* con los demás Estados que también se erigen en absolutos. Tenemos entonces que la violencia no es la negación del derecho sino su fundamento; y que la guerra no es la negación de la paz sino el horizonte en el que ésta aparece.

Todo esto es muy hegeliano. Lo que aporta Rosenzweig de nuevo tiene que ver con la figura del pueblo que se erige, ante el Estado, como el auténtico sujeto de la historia. Tras el lema de la democracia –“todo del pueblo, para el pueblo y por el pueblo”– lo que hay en la concepción habitual es un Estado que actúa para preservar su propia realidad aunque sea a costa del pueblo. En las democracias modernas hay un conflicto entre Estado y pueblo que se resuelve necesariamente a favor del primero porque el conflicto afecta a la substancia antagónica de lo que uno y otro es: el tiempo del Estado no es el tiempo del pueblo. El tiempo del pueblo es vida, es decir, proyectos y recuerdos; en él hay presente, pero también

<sup>19</sup> Claude LEFORT, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en Id., *La incertidumbre democrática*, ed. de E. Molina, Rubí (Barcelona): Anthropos, 2004, pág. 74. Ver el desarrollo de este punto de vista en D. BARRETO, op. cit., pág. 112.

<sup>20</sup> “El derecho no era más que su primera palabra. Esa palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia”, en F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, op. cit., pág. 394.

pasado y futuro. La vida del pueblo está hecha de memoria y esperanza. El Estado, por el contrario, sólo conoce el presente, anulando toda memoria y toda esperanza. Esa es la raíz de la mayor violencia del Estado pues se atiene al presente, a lo que su presencia exige, sacrificando a ello todo el patrimonio y toda esperanza. Sólo importa la autoconservación del Estado: “la vida del pueblo no quiere más que cambio. No te bañas dos veces en la onda del mismo río. Entonces viene el Estado y planta sobre el pueblo su ley. De golpe existe algo que permanece. Pero el fragor de la vida sigue corriendo sobre esa tabla tan bien plantada”<sup>21</sup>. Pueblo y Estado tienen lógicas distintas, enfrentadas, que el Estado resuelve a su favor por medio de la violencia.

### 1.3 El Estado lleva las huellas del cristianismo.

En una sociedad postcristiana, como la nuestra, puede que esos rasgos sólo sean perceptibles secularizadamente, pero siguen conformando nuestra identidad. A quien no escapa el colorido de su procedencia es al judío, que viene de otra cultura, y que dispone precisamente por eso de una capacidad de observación y sorpresa que no tiene el individuo moderno secularizado.

De ahí que no podamos ser indiferentes a la mirada del judío o, mejor, a la visión de lo judío cuyos notas características son muy otras. Recordemos, en primer lugar, que su cultura diaspórica había convertido el exilio en forma de existencia. Esto contravenía el juicio griego –bien mantenido a lo largo de los siglos– que hacía del *apolis* un sospechoso, pues ¿no decía Aristóteles que “aquel que no tiene polis de manera natural y no circunstancialmente es o un ser degradado o está más allá de lo humano”? El judío no se siente ligado a la tierra, ni al territorio. Y lejos de entender su situación como una maldición, entiende que es la condición para una ciudadanía universal.

Luego está su enfrentamiento con la historia y el Estado. Dice Levinas que lo que define al judío no es tanto creer en Moisés cuanto saber que puede juzgar la historia. La conciencia individual se enfrenta descaradamente a la tesis hegeliana según la cual la historia es el tribunal de la razón. El judío desdiviniza la historia y el Estado, esto es, el progreso y la política. Rosenzweig anuncia lo que será la crítica de Benjamin sobre este particular. El nervio de esas críticas es la violencia de la que se sirven la historia y el Estado para imponerse a la vida de los pueblos. De partera

<sup>21</sup> Ibid., pág. 395.

de la historia la violencia pasa a ser el gran escándalo que la política no puede permitirse. En este punto la autoconciencia del judío Rosenzweig alcanza tonos provocadores para la conciencia cristiana: “El judío”, viene a decir, “es el único pacifista auténtico” porque sabe que las guerras de los pueblos no son guerras santas, como las naciones del mundo pretenden de una manera u otra. Sabe que el nacionalismo es un falso mesianismo, porque se ha apoderado del protagonismo del Mesías pero queriendo imponerle a sangre y fuego<sup>22</sup>. Ve tras el derecho de los Estados, la voluntad artera de la guerra, por eso los pacifistas cristianos entienden la paz como un armisticio para el rearme.

El judaísmo no apuesta por el Estado porque se sabe *resto* y eso supone no la negación del Estado, sino de su pretensión absoluta que es el origen de su violencia. “De Israel al Mesías; del pueblo que estuvo bajo el Sinaí, al día en que la casa de Jerusalem se llamará casa de oración para todos los pueblos, lleva un concepto que surgió en los profetas y ha dominado desde entonces toda nuestra historia íntima: el de resto. El resto de Israel, los que han permanecido fieles, el verdadero pueblo en medio del pueblo, son, en cada instante, la garantía de que hay un puente que enlaza aquellos dos polos”<sup>23</sup>. La figura de resto expresa la extraterritorialidad judía frente a la historia universal. La extraterritorialidad no es sólo un aparte de la historia sino una pertenencia que se sustrae, una dinámica de evasión, un constante cribarse para hacer la separación en cada momento entre lo asumido o asimilado, por un lado, y lo inasimilable o eterno, por otro. Que hay un resto irreductible lo sabe hasta el judío asimilado que “se adapta siempre en lo exterior para poder siempre volverse a cribar dentro de sí”. El resto es una forma de expresar lo incompleto de la completud, lo irreductible a toda armonía, lo que queda por llegar ante todo caminante que piense que ha llegado<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Rosenzweig hace derivar el nacionalismo moderno de la interpretación cristiana del concepto judío de elección. Esa interpretación es una perversión que explicaría la tendencia del nacionalismo a reducir la complejidad a la unidad y a imponerse a los demás pueblos. “El nacionalismo”, escribe Rosenzweig, “supone la cristianización absoluta de la noción de pueblo. Eso significa que los pueblos no sólo se creen que son de origen divino... sino que caminan hacia Dios”, véase el desarrollo de este punto en Reyes MATE, *Memoria de Occidente*, Barcelona: Anthropos, 1997, pág. 161.

<sup>23</sup> Citado por Daniel BARRETO, op. cit., pág. 273.

<sup>24</sup> A la vista de la contundencia con la que Rosenzweig critica la figura del Estado (hegeliano, es decir, postcristiano) habría que preguntarse qué hubiera dicho del Estado de Israel que él no conoció. Su posición sobre el sionismo da una pista. Conocida es la dura polémica que sostuvo con G. Scholem sobre este particular. Si Scholem apuntaba a Rosenzweig cuando decía que “el judaísmo de la diáspora estaba en estado de muerte clínica y que solamente allá abajo (en Palestina) recobraría el pulso”, Rosenzweig, por su parte, le respondía que el sionismo, con su obsesión por normalizar la vida del pueblo judío, amenazaba de muerte la identidad del judaísmo. Lo cierto es que del

#### 1.4 El antisemitismo que Rosenzweig denuncia lo sitúa en el corazón mismo del cristianismo.

Si desde el primer momento los seguidores de Jesús interpretaron sus hechos y dichos como el Nuevo Testamento, estaba claro que querían desplazar la Torah a una antigüedad secundaria, y si desde los primeros tiempos estos mismos seguidores pensaron que el cristianismo era la consumación del judaísmo, estaba igualmente claro que nada tenían que esperar de lo quedaba tras de sí. La tentación antisemita sólo podría superarse desde una redefinición de las relaciones entre judaísmo y cristianismo, una tarea a la que Rosenzweig se entrega de modo pionero.

## 2. EL ANTISEMITISMO EN JEAN PAUL SARTRE O EL JUDÍO UNA CREACIÓN DE LA MIRADA DEL OTRO.

### 2.1 Reflexiones sobre la cuestión judía.

Sartre escribe *Réflexions sur la question juive* en 1946<sup>25</sup>. La fecha es importante porque en ese momento a pocos interesaba la cuestión judía, fuera de los mismos judíos. Es verdad que Auschwitz no es el centro de su reflexión, ni hay atisbo de la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio, pero el genocidio está presente. El contexto de la reflexión sartreana es el dolor de la nación francesa, una de cuyas manifestaciones es la persecución racial. La tragedia judía es analizada desde una perspectiva que se remonta al affaire Dreyfus, sin que lo ocurrido en los campos nazis de exterminio sea considerado un momento singular sino más bien la consecuencia de un proceso. Pese a todas estas cautelas o reservas,

---

debate salió una aproximación llamativa: Scholem empezó a dudar de ese sionismo real que se alejaba decididamente de sus raíces judías tradicionales, mientras que Rosenzweig aceptaba hablar de sionismo, siempre y cuando se mantuviera la distancia entre el Estado que se construye y la comunidad mesiánica a la que se aspira. Si se abandona esa distancia, entonces “nuestra comunidad (sería) un pueblo entre los otros sin que ninguna particularidad nos distinguiese” (citado por D. BARRERO, op. cit., pág. 289). Sobre el conjunto de la polémica entre Scholem y Rosenzweig, cf. Stéphane MOSÈS, op. cit., pág. 239-259. La realidad del Estado de Israel, sin embargo, no parece haber salvado las reservas que uno y otro imponían al sionismo para que éste no fuera una modalidad más del nacionalismo criticado. A estas consideraciones habría que añadir la novedad de Auschwitz que introduce un elemento inédito, ausente en el anterior debate, en la valoración del Estado de Israel.

<sup>25</sup> Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris: Gallimard, 1954.

el libro de Sartre es la primera y casi única reacción filosófica (si exceptuamos las de los propios judíos) al genocidio judío perpetrado por el nacionalsocialismo.

El antisemitismo al que se refiere Sartre no es el que se manifiesta durante el hitlerismo, caracterizado por rasgos raciales y genocidas. Al que él se refiere tiene que ver con la idea romántica y tradicionalista para la que el antisemitismo refleja la mentalidad de una cultura que huye de la modernidad y de sus valores abstractos para refugiarse en los valores comunitarios, naturales, bien anclados en la tierra. Para estos críticos de la ilustración “lo universal es judío porque es objeto de la inteligencia”<sup>26</sup>. Los valores universales no son franceses o alemanes porque no los da la tierra. Son cosas de los que no tienen tierra y se empeñan en pensar haciendo abstracción de la realidad.

La consecuencia de esta mirada antigua sobre un problema que tiene rasgos muy nuevos es que Sartre ubica el antisemitismo en la esfera de lo pasional negándose así la posibilidad de ver lo que hay de racionalidad en el proyecto nazi de destrucción sistemática del pueblo judío.

Lo nuevo de Sartre no es tanto su análisis del antisemitismo cuanto el cuestionamiento del asimilacionismo defendido por la modernidad y hasta por los propios judíos ilustrados. No es que Sartre rechace la ilustración sino que la cuestiona desde dentro. Él se dirige a quien está dispuesto a razonar, es decir, a los demócratas, a los amigos de los judíos y a los partidarios de la emancipación. Todos estos filosemitas han pensado que la mejor manera de resolver la cuestión judía era negando al judío en cuanto individuo singular o diferente, al tiempo que se afirmaba su pertenencia a la especie humana. El demócrata es filosemita en tanto en cuanto ve al judío asimilado y empieza a ser antisemita tan pronto como el judío se afirma como judío. A los ojos del ilustrado el judío no puede ser al mismo tiempo ilustrado y judío.

No se puede negar la perspicacia de Sartre cuando denuncia la complicidad latente entre el antisemita y el filosemita (que él concreta en el demócrata): “el antisemita reprocha al judío ser judío, mientras que el demócrata le echará en cara considerarse judío. Pillado entre el adversario y el defensor, el judío se encuentra sin sitio: como si no tuviera más elección que la de elegir la salsa con la que ser guisado”<sup>27</sup>. El primero le hace visible para negarle y el segundo le invisibiliza para salvarle, pero en ambos casos el judío tiene que desaparecer.

---

<sup>26</sup> Ibid.; pág. 27.

<sup>27</sup> Ibid., pág. 69.

Sartre apuesta, en un gesto que le honra, por la alteridad del judío, es decir, por reconocerle como tal. Este planteamiento es una novedad pues, como acabamos de decir, no era lo que se llevaba. Desde los tiempos del *Natán el Sabio*, de Lessing, resonaba entre los servidores de la *Bildung*, el grito de Natán “¿acaso no somos hombres antes que judío, cristiano o musulmán?”. Ahí no hay lugar para el diferente, a no ser que reduzcamos la diferencia “a la comida y al vestido”, es decir, a lo accidental. Pero la apuesta sartriana por la alteridad dura poco o, mejor, queda debilitada al hacerla coexistir con una tesis contrapuesta, a saber, reducir el judaísmo a producto del antisemitismo. “El judío”, dice en un pasaje muchas veces repetido, “es alguien a quien los demás consideran judío. Esa es la simple verdad de la que hay que partir... es el antisemita quien crea al judío”<sup>28</sup>. Sartre parece entonces deslizarse por la pendiente ilustrada que acaba de criticar, como si el judío hubiera podido ahorrarse todos sus sufrimientos si se hubiera invisibilizado a los ojos del antisemita, asimilándose totalmente tal y como mandaba la ilustración.

## 2.2 Una visión del judaísmo entre la ignorancia y los tópicos.

Este Sartre, que reconoció después no tener mucha idea de los judíos ni del judaísmo, cuando escribió su apasionado alegato en su defensa, tira de libreto y comienza a desgranar los tópicos puestos en circulación por Hegel sobre el judío: un pueblo antiguo, sí, pero “un pueblo sin historia”, siempre dando tumbos sin orientación alguna y haciendo prueba de una manifiesta esterilidad cultural, por eso no se puede hablar de una obra propiamente judía, ni de civilización israelita siquiera<sup>29</sup>. Cuando Hegel critica al pueblo judío por diferente, está apuntando a un pueblo que no encaja en ninguno de los moldes culturales que la civilización ha ido construyendo. Ser diferente significa, en este caso, quedarse al margen del progreso del Espíritu Universal.

Los tópicos del filósofo alemán, compartidos a uno y otro lado del Rin, obligan a preguntarse a Sartre ¿qué es lo judío? La respuesta es de estricta fidelidad hegeliana: “la comunidad judía no es ni nacional, ni internacional, ni religiosa, ni étnica, ni política: es una comunidad cuasi-histórica”. Para añadir a continuación de su propia cosecha: “lo que hace al judío es la situación en la que se encuentra;

<sup>28</sup> Ibid., pág. 83s.

<sup>29</sup> “Escribí la *Cuestión judía* sin documentación alguna, sin leer un libro judío”, reconocía en 1980 a B. Levy (Jean-Paul SARTRE-Benny LÉVY, *Les entretiens de 1980*, Paris: Verdier, 1991, pág. 74).

lo que le une a otros judíos es el hecho de encontrarse en la misma situación”<sup>30</sup>. El judío no es nada en sí sino la creación de la mirada de los demás.

Cuando Sartre diga que la irracionalidad creó el antisemitismo está señalando lo arbitrario de esa mirada externa y no está denunciando, como querrían los ilustrados canónicos, la actitud de los judíos asimilados a los que les dio vértigo desprenderse de todo lo judío y se quedaron a medio camino, es decir, conservaron rasgos diferenciales que les denunciaban como no totalmente asimilados.

Llama la atención que un libro como éste, escrito desde la simpatía y con reflexiones muy ajustadas, esté plagado de sonoras ignorancias. Como si la Biblia, el Talmud, la Kabala, la culta sefardita y la azkenazi... no hubieran existido. Sólo desde el desconocimiento de la rica tradición cultural judía puede afirmarse que el judío —y no sólo el antisemitismo— es el producto de la mirada del otro.

Lo que hay que decir de Sartre es que tiene su mérito reconocer la gravedad de la cuestión judía, como él lo hace, viniendo de una filosofía hegeliana de la historia que reducía el significado de las víctimas a combustible del progreso y que colocaba al pueblo judío en la prehistoria porque para hacer historia hay que tener una larga memoria de sus gestas e Israel sólo la tenía de sus derrotas<sup>31</sup>. Simplificar de esa manera la memoria del pueblo judío era una extraña osadía intelectual, sobre todo si tenemos en cuenta que cuando Sartre escribe hacía siete años que Benjamin había escrito sus *Tesis sobre el concepto de historia*, aunque en su descargo hay que añadir que faltaban unos meses para que aparecieran publicadas en su propia revista<sup>32</sup>. De haberlas leído, hubiera tenido que corregir esas afirmaciones que daban a entender que nada había de propio en el judaísmo fuera de la mirada del antisemita.

Sartre escribe su ensayo sobre la cuestión judía cuatro años después de publicar *L'Être et le Néant*, donde expuso su teoría del existencialismo tan deudora de la filosofía heideggeriana. A Heidegger recurre para marcar el perfil del judío. Partiendo de la tesis de que el judío es el resultado de una mirada exterior —la del antise-

<sup>30</sup> Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, op. cit., pág. 176.

<sup>31</sup> “Si es verdad, como dice Hegel, que una colectividad sólo es histórica en la medida en que tiene memoria de su historia, habrá que decir que la colectividad judía es la menos histórica de todas las sociedades porque sólo puede guardar memoria de un prolongado martirio, es decir, de una larga pasividad”, Jean-Paul SARTRE, op. cit., pág. 81s. Ahí se ve que lo que no le falta al pueblo judío es memoria, pero, desgraciadamente, no es de las gestas y héroes a los que se refiere Hegel, sino de sus sufrimientos. Y esos no cuentan para la historia.

<sup>32</sup> El libro se publica en 1946 y las Tesis de Benjamin, traducidas al francés por Pierre Missac, aparecerán en *Les Temps Modernes*, nr 25, octubre de 1947.

mita— distingue entre dos tipos de judío, el auténtico y el inauténtico, según reaccionen a esa mirada<sup>33</sup>. Por un lado estaría el judío auténtico que es “aquel que se reivindica mediante el desprecio que se le hace”. Es el judío que asume su condición martirial y hace frente a sus verdugos. No es fácil vivir de esa manera, porque para ello tendría que tener unos sólidos referentes sociales e históricos con los que identificarse, pero todo lo que hay de real judío en la sociedad es la atmósfera y los prejuicios que emanan del antisemitismo. Habría que decir a Sartre que esos referentes existen, pero él los desconoce porque juzga lo judíos a partir de la literatura antisemita que él trata de desactivar. Desconoce la tradición diaspórica del judaísmo fiero de sí mismo, fiel a su tradición y generador de una cultura singular. No conoce a Franz Rosenzweig, pero tampoco a Moses Mendelssohn. A la hora de rebuscar algún ejemplo de lo que podría ser el judío auténtico no se le ocurre otra cosa que remitirse al estereotipo del judío oriental.

En Francia todo invita a que el judío se considere un francés, pero esa opción constituiría al judío en inauténtico, en asimilado. Inauténtico es el judío asimilado, el judío de la modernidad occidental que intenta inútilmente dejar atrás su condición de judío identificándose con las naciones en las que vive. Kafka, en su *Informe para una Academia*, levantó acta de lo inútil que resultaba ese esfuerzo por parte de tantos judíos a lo largo de muchas generaciones, porque siempre había alguien que detectaba un resto de su procedencia. Para Sartre ese tal es la mirada del antisemita. Lo que tiene claro es que el antisemita ha forjado su mitología del judío analizando los comportamientos del judío inauténtico<sup>34</sup>. Ha trazado un dibujo monstruoso del judío que expresaría su quintaesencia en actitudes tales como su ductilidad, su capacidad de adaptación y asimilación. Para Sartre, sin embargo, esas actitudes no son el reflejo de una naturaleza taimada sino el resultado de una voluntad que quiere perderse en el anonimato, en el hombre en general (que, por cierto, representa el cristiano).

También explica de otra manera la crítica antisemita de que el judío es, en el fondo, inasimilable o irreductible al hombre común. Sartre observa que al judío se le exige más y más renuncia de sus raíces, de sus tradiciones y hasta de sus costumbres. Eso le lleva a no entregarse de todo en cada momento. Guarda una cierta reserva en cada meta conseguida para seguir avanzando en la asimilación. Es enton-

---

<sup>33</sup> “La autenticidad consiste en vivir consecuentemente la condición de judío y la inautenticidad, tratar de negarla o de disimularla” (Jean-Paul SARTRE, op. cit., pág. 110).

<sup>34</sup> Ibid., pág. 112.

ces cuando el antisemita dirá que el judío es inasimilable, pero, si lo fuera, apostilla Sartre, “es porque no se le acoge como *un* hombre, sino siempre como *el* judío”<sup>35</sup>.

Otro rasgo sospechoso que detecta el antisemita en el judío inauténtico es el de ser “un intelectual abstracto, un puro racionalizador”. Y todo eso –el racionalismo, la abstracción, el intelectual– son asuntos sospechosos. Es verdad, reconoce Sartre, que los judíos tienen la pasión por lo universal, pero “si ellos priman ésta pasión sobre cualquier otra, es para combatir las concepciones particularistas que les convierten en seres aparte”<sup>36</sup>. El mejor modo de no sentirse aparte, judío, es razonando porque el razonamiento, si es correcto, vale para todos. Eso no tiene por qué hacer del judío un ser “más inteligente que el cristiano”. Pero si hay un punto de pasión en ellos por la inteligencia es para oponer a la catolicidad de la Iglesia, la catolicidad de la razón<sup>37</sup>. El antisemita, que sabe del sentido crítico que acompaña al judío, cree descubrir en él un rasgo destructor, ayuno de toda creatividad. Un apunte absurdo, señala Sartre, a quien le basta mencionar los nombres de Spinoza, Proust, Kafka, Chagal, Einstesin Husserl o Bergson, para recordar la creatividad del judío. Si el judío inauténtico es tan crítico es porque está obligado a combatir todo lo que separa a los hombres y les conduce a la violencia. Bien sabe por experiencia que él acaba siendo la primera víctima de esa violencia.

No podía faltar entre esos rasgos definitorios el viejo tópico del judío y del dinero. Pero el interés por el dinero tiene que ver con el gusto judío por la abstracción. No es el sonido de la moneda de oro lo que le seduce, sino la figura de un modo abstracto de intercambio. Con dinero, un cheque o un banco, uno dispone un modo de compra o de apropiación que trasciende cualquier lugar<sup>38</sup>. El dinero no pregunta por el color o la idiosincrasia de su titular. El dinero permite vender y comprar atendiendo al precio de las cosas y no a los rasgos físicos o psíquicos del que compra. Frente a la estrategia antisemita que persigue señalarle como diferente, el judío “se agarra al dinero como al poder legítimo que sanciona al hombre universal y anónimo que él quiere ser”<sup>39</sup>.

Sartre analiza estos y otros rasgos del judío que figuran en la agenda del antisemita, para preguntarse “¿de quién es la culpa?”. ¿Quién es el culpable de que este ser humano específico haya convertido su vida en una errancia inmemorial

<sup>35</sup> Ibid., pág. 121.

<sup>36</sup> Ibid., pág. 134.

<sup>37</sup> Ibid., pág. 137.

<sup>38</sup> Ibid., pág. 154.

<sup>39</sup> Ibid., pág. 155.

huyendo de los demás y de sí mismo? La respuesta que da Sartre es la que hizo decir a Claude Lanzmann que estamos ante un nuevo *j'accuse*, aunque en este caso también se autoacuse. “Han sido”, dice Sartre, “nuestros ojos los que le envían la imagen inaceptable que él quiere ocultar. Han sido nuestras palabras y nuestros gestos –todas nuestras palabras y todos nuestros gestos– nuestro antisemitismo y nuestro liberalismo los que los han envenenado hasta la médula. Hemos sido nosotros los que les hemos obligado a elegirse como judíos... nosotros los que les hemos abocado al dilema de la autenticidad o de la inautenticidad judía”<sup>40</sup>. Un auténtico dilema pues si, en nombre de su libertad, el judío opta por la autenticidad, corre el peligro de acabar viviendo en gueto, algo que no nos podemos permitir; y si la decisión es por la inautenticidad y sentirse francés, su patriotismo será siempre sospechoso porque no podrá no mirar al Estado de Israel. Parecería entonces que no hay manera de salir del laberinto tramado por el antisemitismo.

Sartre lo intenta al final de sus apasionadas reflexiones. No podemos perder de vista lo fundamental: que no es el judío el que provoca el antisemitismo sino el antisemitismo es lo que crea al judío. En ese supuesto, de poco vale la línea de la asimilación, es decir, de la negación del judío, porque por mucho que haga el judío para asimilarse, el antisemita no parará hasta que todo lo judío quede disuelto en ese “hombre” puro que tiene el inconveniente de no existir. Para el antisemita (y en esto coincide con el ilustrado) la asimilación consecuente debe hacer desaparecer lo judío del judío.

Para Sartre, sin embargo, del análisis de los rasgos que el antisemita ve en el judío –su racionalismo, su espíritu crítico, el sueño de una sociedad reconciliada, su fraternidad universal, su humanismo– lo menos que se puede decir es que son rasgos de los que no se puede privar una sociedad madura. Esos rasgos son títulos de ciudadanía que el Estado francés debería honrar<sup>41</sup>. Pero Sartre prefiere que el judío salga del anonimato y se presente como judío.

Claro que el reconocimiento de su ciudadanía francesa en un Estado laico no resuelve el problema, porque el problema no lo tiene el judío ni el Estado, sino el antisemita. Lo que habría que superar es el antisemitismo. Y para ese fin todos los medios eficaces son buenos: la educación debe acabar con los tópicos antijudíos; también leyes severas que castiguen las prácticas antisemitas... Pero Sartre no espera mucho de todo este arsenal de medidas. Al fin y al cabo, el antisemita se

<sup>40</sup> Ibid., pág. 164.

<sup>41</sup> Ibid., pág. 177.

cree de otra pasta; piensa que pertenece a una sociedad mística que está por encima de toda legalidad. La propaganda, la educación, el código penal no le alcanza porque las citadas medidas no llegan a las raíces profundas que alimentan el antisemitismo.

Para llegar a ellas no hay que perder de vista que el antisemitismo es “una visión del mundo en la que el odio del judío ocupa el lugar de un mito explicativo”<sup>42</sup>. Lo que procede entonces es modificar la situación real que genera esa visión maniquea y primitiva del mundo. ¿A qué situación se está refiriendo Sartre?: a un mundo dividido en clases sociales. Lo dice así de solemne. “Constatamos que el antisemitismo es un esfuerzo apasionado en pro de una unión nacional *frente* a una división de las sociedades en clases”<sup>43</sup>. El antisemita, en lugar de enfrentarse a la división entre pobres y ricos, empresarios y trabajadores, poderes legales y poderes fácticos etc., prefiere reducir la división real de la sociedad al simplismo judío y no judío. Se deduciría de todo ello que en una sociedad sin clases no habría lugar para un mito explicativo como el del antisemitismo. En una sociedad así habría judíos auténticos que se pensarían como judíos pero eso no tendría que oponerse al asimilacionismo del judío inauténtico, de la misma manera que un obrero que se sabe miembro de una clase no se opondría a la liquidación de las clases. Lo que tiene que quedar claro entonces es que la causa revolucionaria no sólo interesa al obrero, sino también al judío. Y nos interesa a todos porque el antisemitismo lleva directamente al nacionalsocialismo y eso nos incumbe. Pero, además de que nos interese e incumba, estamos obligados moralmente: “si hemos vivido avergonzados por nuestra complicidad involuntaria con los antisemitas, que nos ha convertido en verdugos, quizá podamos empezar a comprender que hay que luchar por los judíos ni más ni menos que como luchamos por nosotros mismos”<sup>44</sup>.

### 2.3 Insuficiencias del sincero alegato contra el antisemitismo

En este ensayo Sartre parte en guerra contra el antisemitismo. Se zambulle en su mundo y, gracias a una brillante dialéctica, desactiva sus argumentos. Al final de su alegato disuelve la distinción entre judío auténtico e inauténtico. Al tiempo que exhorta al judío auténtico —ese que se piensa como judío— a que se manifieste como

<sup>42</sup> Ibid., pág. 179.

<sup>43</sup> Ibid., pág. 180.

<sup>44</sup> Ibid., pág. 182.

tal, reconoce el derecho a la asimilación, es decir, el derecho del judío a ser y sentirse plenamente francés, así como respeta el derecho a “reivindicar una nación judía poseedora de una tierra y de una autonomía”<sup>45</sup>. En cualquiera de esas elecciones y con cualquiera de sus posibles combinaciones, hay autenticidad.

Sartre también se dirige a sus contemporáneos para echarles (y echarse) en cara su responsabilidad por el crimen ocurrido. Ha habido complicidad –aunque la rebaje al nivel de involuntaria–, lo que convierte al francés en verdugo. Pero, además de cómplices del crimen, los contemporáneos de izquierda han hecho gala de una mortal ceguera, porque no han visto que la causa del antisemita está ligada a la división de la sociedad en clases. La lucha contra el antisemitismo es, en buena lógica, parte integral de la causa revolucionaria.

El historiador Enzo Traverso recuerda que este breve ensayo, escrito por el intelectual francés más famoso en la postguerra, rompió un espeso silencio sobre el genocidio judío “que no era sólo el de la sociedad francesa sino también el de su autor”<sup>46</sup>. Por lo visto Sartre, que nunca cayó en el colaboracionismo, tuvo sus dudas sobre la Resistencia, a la que sólo se incorporó en 1943. Pero no es este dato de su biografía lo que importa, sino su propia estructura mental, es decir, su filosofía. A Sartre su fidelidad heideggeriana le jugó una mala pasada. Da fe de ello está crítica malhumorada de Marcuse al existencialismo que él conocía de primera mano: “cuando la filosofía, en nombre de la teoría ontológico-existencia sobre la libertad y el hombre, llega al extremo de describir a los judíos perseguidos y a las víctimas de los verdugos como siendo y permaneciendo seres absolutamente libres y maestros de las decisiones que tomen, señal es de que esos conceptos filosóficos han caído al nivel de la pura y simple ideología”<sup>47</sup>. El existencialismo abre un abismo entre el mundo del sujeto y la realidad del mundo, como si el sujeto pudiera con todo y pudiera ser libre incluso cuando la violencia le reduce al nivel de inhumanidad que conocemos por los campos de exterminio. Sartre sigue planteándose el tema de la libertad al margen de las cámaras de gas. Como si Auschwitz no hubiera ocurrido. Una filosofía para la que ese acontecimiento es insignificante, es sospechosa de ideología. Eso nos obliga a plantear la pregunta de si la racionalidad de la filosofía sartriana, pese a las mejores intenciones de su autor, no debería formar parte del problema. No es un detalle menor el hecho de que *L'Être*

<sup>45</sup> Ibid., pág. 169s-

<sup>46</sup> Enzo TRAVERSO, *L'Histoire déchirée*, Paris: Cerf, 1997, pág. 213

<sup>47</sup> Citado por E. TRAVERSO, op. cit., pág. 214.

et le Néant aparece en 1943 cuando la solución final está en marcha. Pero de eso no hay rastro en la gran obra de Sartre y tampoco en *Réflexions sur la question juive*.

### 3. EN ANTISEMITISMO SEGÚN ADORNO, UN PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD MODERNA.

#### 3.1 Pensar el antisemitismo “después de Auschwitz”.

A diferencia de Sartre, Adorno sí pone en el centro del antisemitismo el genocidio judío. Aunque *Dialéctica de la Ilustración* se publica en 1942 y no aparece la palabra Auschwitz, su estudio sobre el antisemitismo es impensable sin el proyecto nazi de destrucción de los judíos europeos. Adorno es, pues, pionero en pensar el antisemitismo desde Auschwitz.

Esto quiere decir, en primer lugar, que para explicar Auschwitz hay que tener en cuenta la tradición antisemita que viene desde la noche de los tiempos, pero también que el antisemitismo en Auschwitz queda marcado por la singularidad del holocausto judío. Es un antisemitismo cualitativamente diferente del que hemos conocido hasta ahora.

Algunos historiadores han llamado la atención sobre la tardanza de Adorno en ver las cosas así. La razón es que, en el *Café de Marx* como coloquialmente se llamaba al Institut für Sozialforschung, “quien no hable de capitalismo no tiene derecho a hablar de fascismo”, es decir, dominaba el punto de vista marxista y todo lo demás era secundario<sup>48</sup>. Esto cambia en 1942 hasta el extremo de que el antisemitismo será el punto de vista privilegiado para comprender todo lo que hay de violencia en la sociedad moderna.

Lo cierto es que en *Dialéctica de la Ilustración* —y más decididamente aún en *Minima Moralia*— el antisemitismo histórico quedaba disuelto en la barbarie de Auschwitz y eso cambia el enfoque porque la singularidad de Auschwitz incide en la novedad significativa del antisemitismo que tuvo lugar en los campos de exterminio.

Esa novedad tiene que ver con el hecho de que Auschwitz no fue resultado del eclipse de la razón sino de su presencia. Adorno estaba convencido de la irracio-

<sup>48</sup> Horkheimer plantea, de acuerdo a la lógica marxista, en un texto de 1939 sobre el fascismo, la reducción del antisemitismo a un factor económico: “el nuevo antisemitismo es el mensajero del orden totalitario surgido del liberalismo. Hay que volver a las tendencias del capitalismo” (en Max HORKHEIMER, “Por qué el fascismo”, citado por Marie-Andrée RICARD, *Adorno l'humaniste*, Paris: Maison des sciences de l'homme, 2012).

nalidad del fascismo, pero eso no quería decir que careciera de lógica; al contrario: “su irracionalidad proviene de la esencia de la razón dominante”<sup>49</sup>. En el antisemitismo fascista quedaba al desnudo la racionalidad de la sociedad occidental contemporánea, de ahí que el estudio del antisemitismo sea un lugar privilegiado para captar las luces y sombras de la racionalidad moderna.

Que el antisemitismo sea un producto lógico de la sociedad occidental no quiere decir que la relación causal entre racionalidad occidental y genocidio judío sea tan determinante que tuviera que darse necesariamente. La relación causal no es determinante en este caso, entre otras razones porque la violencia antisemita del fascismo era indiferente a la especificidad de las víctimas. Lo sustantivo del exterminio judío era el exterminio, pero las víctimas podrían haber sido otras<sup>50</sup>. A pesar de que las víctimas podrían haber sido otras, el hecho es que fueron judías y eso obliga a pensar el antisemitismo como exterminio. El antisemitismo no es pues sólo una categoría que permita explicar el destino de los judíos, sino que es la categoría interpretativa mejor situada para explicar la violencia de la sociedad que pensó, planificó y ejecutó ese crimen contra la humanidad.

### 3.2 Racionalidad moderna y Auschwitz.

Las instituciones esenciales de la sociedad moderna son la burguesía, el liberalismo y el capitalismo. Lo común a ellos es el diseño de una sociedad basada en la igualdad entre todos y de todos ante la ley. En esa sociedad cabe la emancipación del judío de ahí que, habida cuenta de la resistencia de esta sociedad a aceptar la emancipación del judío, ésta se convierte precisamente en piedra de toque de todo el proyecto moderno. El reconocimiento de los derechos cívicos del judío tiene lugar, efectivamente, en 1791, como efecto de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*. Con distintos avatares la emancipación va produciéndose en los demás estados hasta el punto de crear la impresión de que sociedad burguesa y emancipación judía van de la mano.

<sup>49</sup> Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (DI) Trotta, Madrid, 1994, pág. 17.

<sup>50</sup> “El furor se desahoga sobre quien aparece como indefenso. Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica, resulta que vagabundos, judíos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede asumir el papel que les asignan los asesinos; y el furor puede disfrutar del placer de matar al sentirse dotado con el poder de ser la norma”, *Ibid.*, pág. 216 (traducción ligeramente retocada).

Una observación más detallada de los hechos pone de manifiesto, sin embargo, que las cosas son bastante más complicadas. Por de pronto el mito o el ideal de la igualdad supone la eliminación de las diferencias. Hay un punto positivo en este planteamiento si tenemos en cuenta, por ejemplo, la desigualdad ante la ley según la cuna o el nacimiento; o si recordamos las guerras religiosas entre confesiones diferentes convencidas de que nada había que trascendiera las diferencias. La pregunta de *Natán el Sabio* “¿acaso no somos hombre antes que judío, moro o cristiano?” puso las bases para la tolerancia moderna y bien puede ser valorada como un hito histórico.

¿Qué hacer entonces con las diferencias? Natán lo resuelve amablemente rebajando su importancia “al vestido y a la comida”. Pero hay diferencias que son de otro nivel. ¿Qué hacer con ellas? La Ilustración, que trajo bajo el brazo el ideal de la igualdad, creó lo que se llamó “la cuestión judía”: el difícil lugar del judío en una sociedad laica en la que la laicidad significa universalidad y el judío lo particular por diferente. Se encontró una solución planteando, por un lado, la figura del Estado laico, que no hacía acepción de personas, y pidiendo al judío, por otro, que se asimilara, que abandonara el exilio o la diáspora como forma de existencia y pensara y se comportara de acuerdo a los modelos dominantes (que eran cristianos o poscristianos).

Pero el planteamiento no funcionó ni podía funcionar porque la igualdad moderna es represiva y excluyente. Tengamos presente, en efecto, que la asimilación impulsada por esa idea de igualdad lo que pretendía era la negación de todo lo judío, de ahí que cualquier resto de judaísmo, aunque no fuera más que el gusto por los libros o por su cocina, fuera visto como una traición a la modernidad. Los partidarios de igualitarismo inculpaban a estos judíos de no saber aprovechar la ocasión que les brindaba la modernidad de desaparecer sin hacer ruido: “los partidarios de la tolerancia unitarista estarán siempre inclinados a volverse intolerantes con todo grupo que no se amolde a ellos; el pujante entusiasmo por los negros se hace compatible con la indignación respecto a las maneras de los judíos”<sup>51</sup>. Estos militantes por la igualdad no perdonarán a quien no vista el uniforme. Los judíos deberían aprender de los negros en los Estados Unidos que se han integrado sin reservas, que han olvidado su pasado de esclavitud y que han renunciado a la memoria. No sólo eso, sino que esa sociedad igualitarista se acusaba a sí misma de ser demasiado blanda y de no haber “llevado las cosas demasiado lejos”, de haber dejado que algo

<sup>51</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid: Trotta, 1998, par. 66, pág. 102.

escape a “la maquinaria” totalitarista cuya función es triturar toda diferencia<sup>52</sup>. La asimilación consecuente debería concluir con la negación del judío. Difícil entonces hablar de asimilación.

El programa asimilacionista es, en segundo lugar, discriminatorio. Se pide al judío (o al musulmán) algo que no se pide al cristiano. Se espera de él, en efecto, que corte con sus raíces y se adapte a un mundo que es poscristiano. El hombre ilustrado, presentado como universal, es una secularización del cristianismo, como muy bien vieron Hegel, Max Weber o Franz Rosenzweig. En tercer lugar, la asimilación era imposible: por más que quisiera el judío ser como los demás, llegando incluso a convertirse al cristianismo, como fue el caso de Mahler, no podía negarse a sí mismo. Siempre había un resto, una reserva, que le impedía identificarse del todo con lo que se llevara. Eso explica en el caso de Mahler, por ejemplo, la novedad de su música o, en el caso de Freud, la genialidad de su ciencia<sup>53</sup>. El judío no podía desentenderse de ese resto que lleva consigo pero tampoco lo hubiera permitido la mirada exterior. El *Informe para una Academia* de Kafka es una buena prueba de cómo la mirada del ilustrado detecta tras los modales civilizados del judío asimilado un pasado simiesco que le traiciona. Karl Löwith cuenta en sus memorias cómo él y su familia, asimilada desde siglos, no tenían clara conciencia de ser judíos. Cuando se anunciaron las primeras leyes raciales, tras la llegada de Hitler al poder, Löwith no se dio por aludido. “El portavoz de los docentes”, escribe en sus memorias, “se sorprendió cuando declaré que yo, como cristiano, no tenía ninguna relación con el judaísmo”: Él no tenía conciencia de serlo pero en algún registro sí figuraba su estirpe, de ahí que los nazis, como su hasta entonces amigo y maestro, Martin Heidegger, evitara vergonzosamente a quien poco antes había distinguido con el título de “primer y único alumno”<sup>54</sup>. Heidegger dio más crédito a la memoria del archivo que a la del propio Löwith.

Lo que sí era común a judíos y no judíos era la forma en la que la modernidad planteaba la identidad tanto individual como colectiva. El miembro del grupo tenía que disolverse en individuo libre –liberado del vínculo de pertenencia, más o menos impuesto– para poder ser miembro de la nueva sociedad con todos sus derechos. El individuo burgués, para ser universal, tenía que romper con sus raíces.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Para el caso de la música de Mahler remito a mi trabajo “Mahler o...” que aparecerá en Reyes MATE, *La piedra angular*, Madrid: Trotta (en impresión).

<sup>54</sup> Löwith, Karl, 1993, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 32. 80.

Sólo vaciándose podía llenarse del poder colectivo. La metáfora del vaciamiento lo que realmente quiere decir es que la construcción de la identidad individual pasaba por la renuncia, libre o impuesta, a ser sujeto. Ese individuo, privado de su subjetividad, se echa en manos del colectivo que no va a hacerse cargo de la subjetividad ausente, es decir, no va a luchar por ella, sino que le proporcionará una sustitución engañosa que resultará letal. Otro tanto ocurre con la identidad colectiva: “la unidad del colectivo”, dice Adorno, “consiste en la negación de cada individuo singular... La horda cuyo nombre aparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad”<sup>55</sup>. Lo que va a proporcionar ese colectivo desalmado al individuo desubjetivado para que colme sus frustraciones es el cuerpo del judío.

Si el mito moderno de la igualdad era alérgico a la diferencia, esto tenía que afectar a todas las ideologías que nacieran en su seno. Fue lo que ocurrió con el liberalismo y también con el fascismo, aunque las diferencias entre uno y otro son notables como luego veremos.

A pesar de que la asimilación era, en su dibujo teórico, imposible, una determinada asimilación tuvo lugar en la práctica. A los judíos les fueron reconocidos sus derechos cívicos y muchos de ellos aprovecharon la ocasión para promocionarse socialmente. Pensemos que en Austria ese reconocimiento, es decir, la salida del gueto, tiene lugar en 1860; pues bien en 1890, es decir, en el espacio de una generación, una tercera parte de los estudiantes en Viena eran judíos. Su éxito debió ser considerable porque el antisemitismo llegó a calificar a la sociedad burguesa de “judía”<sup>56</sup>. Es verdad que no todos los judíos prosperaron, pero bastó que una parte lo hiciera, para que la mayoría de aquellos no-judíos que no lo lograron pensaran que la sociedad burguesa sólo iba bien a los judíos. Lo decisivo es que relacionan su malestar con el bienestar de los judíos.

---

<sup>55</sup> Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 68.

<sup>56</sup> También Marx pensaba que la complicidad del judío y del capitalismo era tal que si aquel se liberara de éste —“de la usura y del dinero”— se acabaría la sociedad burguesa, cf. Bruno BAUER-Karl MARX, *La cuestión judía*, Barcelona: Anthropos, 2009, pág. 157.

### 3.3 Emancipación judía, sociedad burguesa y negación de la diferencia

El destino del judío asimilado ocurre no en los salones de la sociedad vienesa sino en el contexto de una sociedad severamente golpeada por el sistema capitalista que provoca miseria material y frustración anímica. Se había asociado el ideal de la igualdad a felicidad y ahora resulta que a quien le va bien es al diferente.

En buena lógica cabría esperar que la agresividad derivada de esa miseria y frustración se dirigiera contra el corazón del sistema —el modo de producción capitalista o la figura del Estado— pero a las masas les faltó la agudeza de un Marx para verlo así. En *La cuestión judía* Marx dejó dicho que la modernidad cumplió sus promesas al crear un Estado laico que iba a reconocer los derechos ciudadanos a todos los individuos. Pero que nadie esperara de ese Estado que velara por cómo le iba a ir a cada individuo en esa sociedad. Eso, el uso o la partida que cada cual sacara de sus derechos cívicos, era asunto privado. La miseria o la frustración era asunto privado. Eso no significa, claro, que el Estado se desentienda de lo que ocurre en la sociedad. Tiene que mantenerse y para ello hace lo más difícil: poner al servicio del poder la rebelión de los oprimidos para reforzar la sumisión de los rebeldes<sup>57</sup>.

El catalizador de todo ese procedimiento de opresión, rebelión y sumisión de la gran masa es el antisemitismo, algo que no es evidente y que conviene aclarar: ¿por qué los judíos se convierten en el chivo expiatorio de los males del sistema?

a) Hay, desde luego, una razón económica. El poder político ha obligado al judío a colocarse en el lugar más comprometido del sistema. La burguesía poscristiana se ha reservado el trabajo productivo, la fábrica, y así controlaba todo el proceso. El judío sólo podía ser comerciante o prestamista. Cuando el obrero iba a comprar descargaba su ira contra quien le vendía el pan y no contra quien le pagaba el mísero salario. Es verdad que “es en la relación del salario con los precios donde se expresa lo que se retiene injustamente a los trabajadores”<sup>58</sup>. Eso lo siente el trabajador cuando va al mercado pero el problema le viene de la fábrica. El despojo se produce en el salario, pero donde el obrero expresa su ira es cuando lo quiere cambiar por mercancía en el mostrador del pequeño comercio regido por un judío. Lo que en verdad ocurre es que ese judío comerciante o prestamista “hace de aguacil

<sup>57</sup> “El fascismo es totalitario incluso en el hecho de que trata de poner la rebelión de la naturaleza oprimida contra la dominación directamente al servicio de esta última”, DI, 1994, 229

<sup>58</sup> Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 219.

de todo el sistema y atrae sobre sí el odio que debería recaer sobre los otros”<sup>59</sup>. El comercio fue su fatal destino.

b) Pero esta explicación con ser real no es suficiente. No es en la realidad de los hechos donde está la clave explicativa sino en el imaginario de las masas fascista. Ahí encontraremos una imagen del judío que es el producto de una patología identitaria colectiva que determina la reacción del pueblo alemán. Al hablar de patología colectiva hablamos de un modo de plantear la identidad colectiva que acarrea un desastre humanitario; más aún, que prefiere la destrucción del otro a la propia curación. No se va a tratar ya, como en el caso del liberalismo, de limar las diferencias que escapan al igualitarismo hasta hacerlas desaparecer, sino de eliminar al diferente. La diferencia no es sólo un atentado a la identidad de la nación, caso del liberalismo, sino una amenaza para la humanidad. Para llegar a ese extremo la ideología nacionalista nazi tiene que convertir al diferente en un extraño que pone en peligro a la humanidad. Si no lo hay se lo inventa y eso es lo que hará el nazi con el judío.

La identidad se construye, según Hegel, con el apoyo del otro y de la naturaleza. No hay ser humano sin el reconocimiento del otro, repite Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Un buen ejemplo de esa necesidad es la experiencia de humillación que uno sufre cuando saluda a alguien y el otro no responde sea porque no quiere o sencillamente porque no le oye. Otro tanto ocurre con la naturaleza: sin lo que ella nos proporciona no hay existencia posible. Adorno sigue en esto a Hegel aunque traduzca reconocimiento por mimesis: “un ser humano no deviene ser humano más que imitando a otros seres humanos”<sup>60</sup>.

Pues bien, el nazismo se rebela contra esta sabiduría milenaria pensando que puede construir un hombre nuevo de la nada. Pretende que el hombre del futuro sea una pura creación del propio fascismo sin deber nada a nadie ni a la naturaleza. No hay otro diferente a ellos mismos que valga la pena tener en cuenta y la naturaleza no es más que una cantera que explotar sin consideración alguna. Como dice Arendt en el Prólogo a *La condición humana*, “este hombre nuevo que los sabios producirán en poco más de un siglo, parece rebelarse contra la existencia humana tal y como se ha expresado a lo largo de los siglos. Será (esa existencia

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> La gran diferencia entre Adorno y Hegel es que este habla de “reconocimiento por el otro” y a Adorno lo que le importa es el reconocimiento del otro. Sobre esta relación entre reconocimiento hegeliano y mimesis adorniana, Cf. Marie-Andrée RICARD, op. cit., pág. 133.

humana recibida) una especie de regalo sin lugar de origen que ellos quieren canjear por un producto de fabricación propia”.

Ese hombre nuevo, creado de la nada o desde la pura voluntad de poder, podía plantearse su proyecto de vida tanto a escala individual como colectiva sin preocuparse del resto del mundo. Pero ese hombre nuevo no puede escapar a la condición humana que necesita de los demás. El nazi se va a fijar en aquel ser humano que, a sus ojos, encarna precisamente la diferencia y lo natural para construirse como su negación. Ese ser humano es el judío. La negación del judío es la condición de su identidad<sup>61</sup>. Adorno llama a ese procedimiento “falsa caricatura de la mimesis”<sup>62</sup>.

Empezamos a entender por qué el pueblo alemán, quizá el menos antijudío de Europa, acaba ejecutando un antisemitismo genocida: es el que más elaborada tenía esa patología identitaria. En su suelo, en efecto, había prosperado la teoría del superhombre, es decir, la idea de que también había hombres infra-humanos (*Unter-Menschen*) a los que se les podía tratar como gusanos. Esa mirada deshumanizadora del otro abría el camino a una política que considera el exterminio no como un asesinato sino como una acción benefactora para la especie humana.

Esa cultura del superhombre que exalta la voluntad de poderío y que ensalza al macho poderoso y bello es, paradójicamente, una cultura del resentimiento y de la venganza. Como ya hemos visto, la premisa de ese hombre nuevo es la impotencia. Renuncia a ser sujeto esperando de su identificación con el colectivo la respuesta a sus frustraciones. Como no lo consigue, dirige su frustración contra aquel tipo de hombre que, en su imaginación, ha prosperado porque no ha pagado, como él, el precio de la renuncia a la diferencia y a satisfacer las exigencias de la naturaleza.

Esta cultura de la venganza y del odio colectivo cala muy hondo hasta el punto de que los afectados anteponen el exterminio del judío al triunfo de la propia causa. Los historiadores se han preguntado por qué Hitler estaba tan empeinado en desviar recursos materiales y humanos a los campos de exterminio en lugar de emplearlos en frentes de guerra muy necesitados. La respuesta la da el propio Hitler cuando reconocía que “no estaba en su poder conseguir la victoria pero sí conseguir que los judíos no salieran jamás victoriosos de la guerra”<sup>63</sup>. No era desde

<sup>61</sup> El nazi “no pueden sufrir al judío pero lo imitan constantemente. No hay antisemita que no lleve en la sangre la tendencia a imitar lo que para él es *judío*” (Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 228).

<sup>62</sup> *Ibid.*, pág. 225.

<sup>63</sup> Declaración de Hitler el 30 de enero de 1939. Citado por M.-A. RICARD, op.cit., pág. 143.

luego rentabilidad alguna la que buscaba Hitler con su política de exterminio. Su antisemitismo “era un lujo”<sup>64</sup>... suicida, que Hitler se regaló porque le iba la vida en ello. Es un lujo porque no le va a proporcionar beneficios económicos. Al contrario. Pero tenía que hacerlo, porque sin ese negativo su hombre nuevo quedaría en nada. El nazi sólo podía considerarse héroe si el judío es un villano; sólo salvador de la humanidad, si el judío era visto como un ser infrahumano y antihumano<sup>65</sup>. Se suele explicar el éxito inicial del hitlerismo por haber sabido dar una respuesta económica a la deprimida sociedad alemana, víctima de las duras sanciones impuestas por los vencedores de la Primera Guerra Mundial y, también, de la gran depresión de 1929. Pero eso es un espejismo. La recuperación económica estaba basada en el desarrollo de la industria militar que sólo sería rentable en el supuesto poco probable de una victoria indiscutible. Si a pesar de todo se embarcó en esa aventura es porque “la verdadera ganancia con la que cuenta el camarada es la sanción colectiva de su odio”<sup>66</sup>. Aunque no saque nada de provecho consigue lo fundamental, a saber, que “a aquellos que carecen de todo poder de mando, les vaya tan mal como al pueblo”<sup>67</sup>. Uno no se cree del todo desgraciado si procede a eliminar a los felices.

c) Aunque el fracaso de las promesas ilustradas de felicidad podían haberse dirigido contra otro sujeto que no fuera el judío –“las víctimas son intercambiables” según la coyuntura económica o social–, lo cierto es que, a la altura del siglo XX, el judío fue “elegido por el mal absoluto como el mal absoluto”<sup>68</sup>.

El hitlerismo se presenta no como una anacronía sino como expresión de la civilización moderna. La civilización es un esfuerzo titánico del ser humano por alejarse de la animalidad y construirse desde sí mismo. Al concepto de civilización va unido el alejamiento de la naturaleza y también la represión de lo arcaico o natural. El precio que pagar por esa conquista era la represión lo natural, de lo corporal o instintivo, por un lado, y también de todo aquello que denotara debilidad o dependencia. Ese doble precio debía pagarlo el individuo o el pueblo que en este momento quisie-

<sup>64</sup> “El antisemitismo se ha mostrado inmune frente al argumento de su falta de rentabilidad. Para el pueblo era un lujo” (Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 215).

<sup>65</sup> Nietzsche ya dejó escrito, sin embargo, en su análisis del resentimiento que quien necesita convertir al otro en un enemigo perverso es el impotente. F. NIETZSCHE, *Genealogía de la Moral*, par. 10.

<sup>66</sup> Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 141.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pág. 215.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 213.

ra representar el *Weltgeist* hegeliano, el Espíritu del Mundo. Era el precio de la felicidad prometida por la modernidad, que no llegó.

Lo que ha ocurrido, sin embargo, es que ese esfuerzo, que ha dispuesto de una educación particularmente dura y exigente, en lugar de traducirse en felicidad humana, se ha revelado como una violencia desconocida que ha acarreado sufrimientos y humillaciones sin fin al pueblo alemán.

En ese proceso lo judío, imaginado por el nazi, ocupa un lugar importante porque, al haber sido sistemáticamente marginado del proceso civilizatorio, ha podido, por un lado, sustraerse a las formas modernas de dominio y, por otro, representar para los demás eso arcaico a lo que había que renunciar como precio del progreso: el sexo, lo animal, lo extraño<sup>69</sup>. Para el antisemita, esos dos momentos le resultan intolerables. El que ha sufrido todas las miserias del proceso civilizatorio no puede tolerar que alguien pueda sustraerse a la coacción y hacer gala de una vida libre o feliz. El antisemita odia su destino pero en vez de ser consciente de ello proyecta ese odio contra quien, según él, ha escapado de la quema. Odia al judío porque éste gana sin haber renunciado a los sueños inconfesables del antisemita. “Todos los excesos y crímenes que se cuentan de los judíos no son más que la proyección de los deseos oníricos que pueblan la noche de la civilización represora. Se les achaca a las víctimas lo que los autores del crimen reprimen en sí mismos”<sup>70</sup>. En el imaginario nazi, pues, el judío representaba precisamente lo que el nazi había tenido que pagar pero que él, el judío, conservaba. El antisemita, en lugar de luchar por recuperar lo que había perdido, se pierde exterminando aquello que necesita.

El antisemita es un moderno, un miembro de la civilización avanzada que creyó en la promesa del liberalismo, esto es, que los derechos humanos que este proclamaba eran una promesa de felicidad para todos, también para ellos, los que no tenían poder. Al constatar que no es así, dirigen su furor no sólo contra todos aquellos que aparecen como realizados, sino sobre todo, contra su propio anhelo: todas expresiones del deseo reprimido —el extranjero que recuerda la tierra prometida, la belleza, el sexo, el animal— “atraen sobre sí el ansia de destrucción de los

<sup>69</sup> Huelga decir que esta identificación de lo judío con lo natural es producto de la mente calenturienta del nazi porque en realidad, escribe Adorno, los judíos fueron los “colonizadores del progreso”, los “avanzados en relación a la población atrasada”. Lo incomprensible ahora es que “aquellos que propagaron el individualismo, el derecho abstracto, el concepto de persona, son ahora relegados a la categoría de especie” (Ibid., pág. 220).

<sup>70</sup> En su imprescindible libro sobre Adorno (*Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta, 2004) hay un apretado análisis del antisemitismo —págs. 64-74— al que deben mucho estas páginas; cita pág. 73.

civilizados que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de civilización”<sup>71</sup>. Destruyen lo que desean y, con mayor razón, a aquellos que representan exitosamente lo deseado.

### 3.4 El escándalo de la “felicidad sin poder” y la violencia de la proyección paranoica

Podíamos concluir diciendo que el Antisemitismo no es algo que incumba en exclusiva a los judíos sino que es la consecuencia de la lógica que ha construido la sociedad contemporánea. La modernidad se presenta como un proyecto de emancipación, con promesas de felicidad, y lo que produce es una ingente cantidad de frustración, debido a la violencia que despliega contra los individuos.

a) Que esa violencia, es decir, que el dominio sobre el hombre y la represión de su propia naturaleza, cristalice en antisemitismo, es la aportación más original de este original filósofo. Lo explica diciendo, por un lado, que el judío representa como nadie lo diferente y eso plantea a la racionalidad ilustrada, que apuesta por el mito de la igualdad, un gran problema. La diferencia es un escándalo. Si lo aplicamos a las desigualdades sociales, ese principio podría vertebrar una potente teoría de la justicia. Pero el nazi lo piensa como socialización del sufrimiento. Si todos oprimidos, el judío también. Pero el judío también representa a sus ojos lo arcaico o natural, es decir, todo lo que la civilización moderna, a la que el fascismo pertenece, ha tenido que dejar atrás con tanto esfuerzo. ¿A qué se está refiriendo Adorno? A tópicos fascistas tales como que la felicidad está ligada al poder, que no hay sentido fuera del esfuerzo, la moral de la dureza, que la patria está contenida en un territorio sagrado, que las compensaciones son contantes y sonantes o que toda religión necesita sus mitos, sus rituales, sus gestas y sus héroes. Tópicos todos diametralmente opuestos a la cultura judía que venera la vida, que tiene por forma de existencia el exilio o la diáspora, que cultiva formas espirituales de agradecimiento, que profesa un monoteísmo sin mitos... y, sobre todo, que cultiva la idea de “la felicidad sin poder”<sup>72</sup>. La idea de que la felicidad no se compra con dinero o poder

<sup>71</sup> Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 217.

<sup>72</sup> Dice Adorno: “independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen... presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio, que ha alcanzado el nivel de totalitario, no puede por menos de sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder (*Glück ohne Macht*), de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito” (Ibid., pág. 242)

es un sueño de la humanidad y también la gran promesa de la modernidad. *Glück ohne Macht*, esa es la quintaesencia de los derechos humanos. El derecho a la felicidad es el objetivo de todos los derechos y si es el derecho de todos no puede estar ligado al poder que, por definición, es lo que se opone a ser iguales y, por tanto, a todos<sup>73</sup>. Bueno, pues eso es lo que el nazi no podía permitirse. Contra esa idea construye su paranoica identidad colectiva. Tenía que impedir que alguien de los suyos, animado por la peregrina teoría de que la felicidad no es cosa del poder, se escapara a ese lugar de libertad y desde él cuestionara los cimientos de su poder. Tenían que conseguir, para perpetuarse en el poder, que “los dominados hicieran de aquello que desean el objeto de su odio”<sup>74</sup>.

b) ¿Qué hacer entonces? “Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo”<sup>75</sup>. El problema es el atentado a la ilustración, el haber reducido la racionalidad moderna a su posibilidad más destructora. Adorno invita volver a la Ilustración, reivindicando el ejercicio de la reflexión, de la razón crítica, para descubrir las trampas de la racionalidad reinante.

La primera tarea de la reflexión es desenmascarar lo que hay de falso en la mirada del antisemita. La raíz del engaño consiste en no darse cuenta de que lo que proyecta no está en el judío sino en su mirada: “los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial”<sup>76</sup>. Sólo una razón crítica puede mostrar la diferencia entre lo que es propio de uno y lo que es ajeno al otro.

Esa razón crítica debería cuajar en una teoría del conocimiento guiada por el siguiente principio: “para reflejar la cosa tal cual es, el sujeto debe restituir más que lo que recibe de ella”<sup>77</sup>. Hay que huir del realismo, tan caro al fascismo, que considera la mente como un espejo que devuelve la imagen de la realidad. Quien así piensa lo que hace es inventarla de arriba abajo. Positivismo e idealismo se dan la mano. Ese tipo de conocimiento “atribuye desmesuradamente al mundo lo que

<sup>73</sup> Adorno: “el sentido de los derechos humanos consistía en la promesa de felicidad incluso allí donde no había poder” (Ibid., pág. 217). Esa es una gran novedad, porque el liberalismo, que había concedido a los judíos el derecho de propiedad pero no el poder de mandar, sí le reconocía como sujeto de los derechos humanos.

<sup>74</sup> Ibid., pág. 242.

<sup>75</sup> Ibid., pág. 233.

<sup>76</sup> Ibid., pág. 213.

<sup>77</sup> Ibid., pág. 232.

está en él, pero lo que le atribuye es la pura nulidad”<sup>78</sup>. Lo que hay que reconocer entonces es que los sentidos dejan en el sujeto huellas del mundo exterior que el sujeto elabora hasta crear un mundo fuera de sí. Hay una larga historia que viene de las cavernas y que llega hasta el fascismo, pasando por los laboratorios científicos, empeñada en identificar la mirada con la realidad, prescindiendo de la elaboración subjetiva. Eso lo que en definitiva produce es “una locura paranoica, que despuebla la naturaleza y al fin también a los pueblos”<sup>79</sup>, es decir, ese tipo de conocimiento que quiere ser realista y acaba siendo autista, lo que consigue es declarar inexistente a la realidad natural y abandonar la sociedad de los humanos, porque piensa que no necesita ni de la una ni de los otros.

Importante en la articulación de la reflexión es la presencia de una conciencia moral, algo que el hitlerismo no puede soportar. G. Heinsohn sostiene la tesis que lo que persigue el nazismo con el exterminio físico del judío es borrar de la memoria la aportación moral del judaísmo a la humanidad. La moral de la Torah habla de protección de la vida, moral del amor y de justicia. Dado que Hitler propiciaba una moral “der Austreibung des Gewissens und des fünften Gebots” (del destierro de la conciencia y del quinto mandamiento), había que invisibilizar al judío y, con ello, todo discurso sobre la humanidad. Era un genocidio destinado a entronizar el derecho a la muerte<sup>80</sup>. Si la ética judía es la de la alteridad, pues consiste en “la capacidad de hacer propio el interés verdadero del otro”<sup>81</sup>, el fascismo tiene que liquidarla porque lo suyo es poner la conciencia al servicio del aparato. Adorno reivindica, frente a los intereses de la maquinaria, el imperativo humanitario que estriba en hacerse cargo críticamente de la sociedad, lo que nada tiene que ver con el conformismo o servilismo que practica el fascismo.

La reflexión es lo que permitiría rescatar un pensamiento que ha sucumbido *velis nolis* al poder. Y lo que tiene claro Adorno es que “sólo en la liberación del pensamiento frente al dominio, en la abolición de la violencia, podría realizarse la idea que hasta ahora ha permanecido no verdadera: la de que el judío es un hombre”<sup>82</sup>. El origen de la violencia lo sitúa en el secuestro del pensamiento. Ese secuestro es el que ha impedido reconocer en el judío al ser humano. Si queremos

<sup>78</sup> Ibid., pág. 233.

<sup>79</sup> Ibid., pág. 236.

<sup>80</sup> Citado por Rolf ZIMMERMANN, *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, München: Rororo, 2005, pág. 36-37.

<sup>81</sup> Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., pág. 241.

<sup>82</sup> Ibid., pág. 142.

dejar atrás la violencia ejercida no sólo contra el judío sino contra cualquier ser humano, hay que atacar la ignorancia, hay que rescatar el pensamiento secuestrado por convenciones y mitos que aunque pueblen el mundo no son del nuestro. Se entenderá entonces por qué luchar contra el antisemitismo es tan decisivo: es que el reconocimiento del judío como judío supone poner fin a la violencia en general porque la negación del judío ha sido sistemáticamente un momento de la violencia causada por la ignorancia.

#### 4. CONCLUSIÓN

Si el antisemitismo es, para Rosenzweig, una tentación permanente del cristianismo; para Sartre, una creación artificial de la mirada del antijudío; y, para Adorno una posibilidad latente en la racionalidad occidental, el antisemitismo toca zonas vitales de nuestra cultura. Eso no lo deberíamos perder de vista cuando hablemos críticamente sobre el antisemitismo. No se trata sólo de denunciar cualquier atropello contra la dignidad o los derechos de ese ser humano que es judío. La crítica del antisemitismo tiene que hablar de las posibilidades letales que se ocultan en el cristianismo, en la cultura dominante o en la racionalidad occidental. Resultaría incongruente indignarse por un atropello antijudío y seguir apegado a algunas de las causas profundas de esas conductas antisemitas. El tratamiento crítico del antisemitismo obliga a todos, también a los judíos, a enfrentarse a las causas ocultas pero eficaces que lo mantienen en vida.