

TEORÍA CRÍTICA DEL ANTISEMITISMO

Critical Theory of Antisemitism

JOSÉ A. ZAMORA*

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

JORDI MAISO*

jordi.maiso@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 29 de octubre de 2012

RESUMEN

La teoría crítica no considera el antisemitismo como un fenómeno aislado, sino como elemento integrante de una constelación socio-histórica determinada. A partir de una breve panorámica de las constelaciones actuales del antisemitismo, el presente texto propone una lectura de las contribuciones de la Teoría Crítica en este terreno, que permiten desentrañar tanto los límites de la Ilustración como el modo en que las transformaciones sociales afectan a las nuevas configuraciones del antisemitismo. A partir del análisis del papel de algunos elementos fundamentales que subyacen al fenómeno antisemita –el proceso civilizador, la emancipación burguesa, la forma de la mercancía y la los procesos de subjetivación–, se intenta comprender las relaciones entre viejo y nuevo antisemitismo, y en particular arrojar luz sobre el diagnóstico de un “antisemitismo estructural”.

Palabras clave: antisemitismo; teoría crítica; antisemitismo estructural; dialéctica de la Ilustración; fetichismo de la mercancía; resentimiento.

ABSTRACT

For critical theory, antisemitism should not be analyzed as an isolated matter, but as an integrant part in a specific socio-historical constellation. Starting up from a brief general view of contemporary constellations of antisemitism, the paper analyzes the contributions of Critical Theory on this topic, which enable to comprehend the limits of Enlightenment as well as of the social transformations leading to new configurations of antisemitism. Analyzing the role that some of the fundamental elements underlying antisemitism –the civilizing process, the dialectics of bourgeois emancipation, the commodity form and the subjectivation processes–, the present paper aims to understand the

* Instituto de Filosofía, Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid)

relationships between old and new antisemitism, and specially to critically shed light on the diagnostic of a “structural antisemitism”

Key words: antisemitism; critical theory; structural antisemitism; dialectic of Enlightenment; commodity fetishism; resentment.

Punto de partida obligado de una teoría crítica del antisemitismo es la pregunta por su actualidad.¹ Responder a esta cuestión exige afrontar teóricamente tanto las formas fundamentales de constitución de lo social en la actualidad como su especificidad temporal y si ambas indican una vinculación con el fenómeno antisemita. La teoría crítica nunca ha considerado el antisemitismo como un fenómeno aislado, sino que lo ha visto como un elemento integrante de una constelación social e histórica determinada; para poder entender lo que está en juego en el antisemitismo es necesario analizar dicha constelación, del mismo modo que el antisemitismo resulta una clave esencial para comprender dicha constelación y cómo cristalizan en ella las tensiones entre dominación y emancipación.² “No es posible reconocer lo nuevo y lo viejo del antisemitismo si uno fija la mirada sólo en el antisemitismo”³.

1. CONSTELACIONES ACTUALES DEL ANTISEMITISMO

Si la derrota militar del nacionalsocialismo llevó a Horkheimer y Adorno a comenzar la tesis VII de sus “Elementos de antisemitismo” –añadida en la edición de 1947– con el irónico veredicto de que “ya no quedan antisemitas”⁴, sin por ello

¹ Este artículo se inserta en el Proyecto de Investigación «Filosofía después el Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas» financiado por el Plan Nacional I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-09368).

² Esta idea es la que guió desde el comienzo la investigación sobre antisemitismo en la Teoría Crítica, como pone de manifiesto la carta de Max HORKHEIMER a Harold Laski del 10 de marzo de 1941: “As true as it that one can understand Antisemitism only from our society, as true it appears to me to become that by now society itself can be properly understood only through Antisemitism”, cit. según Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Wirkung*, München: dtv, 1986, pág. 347.

³ Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, nueva ed. ampl., Frankfurt a. M.: Fischer, 2005, pág. VIII.

⁴ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003 (en adelante citado como AGS seguido del número del volumen), AGS 3, pág. 226.

restar la más mínima centralidad al antisemitismo como clave para desentrañar la génesis del presente catastrófico que vivía Europa y la constitución de la realidad social que lo había hecho posible. La práctica desaparición de las manifestaciones explícitas del antisemitismo de la esfera pública y de los estudios de opinión de posguerra no impidió a Adorno y a sus colaboradores en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort acuñar un nuevo concepto, el de *antisemitismo secundario*⁵, para referirse a una forma sutil de odio a los judíos post-Auschwitz. Ésta se articulaba como una “opinión no-pública” que sólo esporádicamente se manifestaba de manera explícita; sin embargo, sí que se había transmitido a las nuevas generaciones, alimentada por la vergüenza y el rechazo ante el crimen cometido en nombre de la nación alemana –cuyo reconocimiento había sido más o menos impuesto e incorporado al repertorio de lo políticamente correcto⁶–. Según este nuevo concepto de antisemitismo, “la psicodinámica de la negativa a confrontarse con Auschwitz y con la autoría alemana puede dar un vuelco en resentimiento contra los judíos que representan el recuerdo del genocidio”⁷. Se trata de un antisemitismo que queda reflejado de manera insuperable en la irónica frase recogida por Henryk M. Broder⁸ en su libro *El eterno antisemita*: “los alemanes nunca van a perdonar Auschwitz a los judíos”. Esta figura de un antisemitismo “no pese, sino a causa de Auschwitz”⁹ ha ido incorporando nuevos componentes a medida que las circunstancias históricas han ofrecido diferentes pantallas de proyección en función de si a era socialmente posible o no realizar críticas al Estado de Israel o a las políticas genocidas practicadas por no alemanes, a si era socialmente posible o no relativizar, comparar o historizar Auschwitz, a si era socialmente posible o no clausurar definitivamente la responsabilidad histórica y política frente a las víctimas y normalizar la identidad nacional, etc.¹⁰ En todos estos debates el antisemitismo se

⁵ Theodor W. ADORNO, “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”, en AGS 20.1, pág. 362. Adorno y sus colaboradores ya se habían topado con esta nueva constelación del antisemitismo en la realización del “Gruppenexperiment” (1950/51). En el análisis cualitativo de los materiales, Th. W. Adorno advierte sobre el peligroso refuerzo entre el “narcisismo de la identificación con el propio grupo” y la “represión compulsiva de todo sentimiento de culpa” (Theodor W. ADORNO, “Schuld und Abwehr”, AGS 9,2, pág. 263).

⁶ Cf. Wolfgang BENZ (ed.), *Antisemitismus in Deutschland. Zur Aktualität eines Vorurteils*, München: DTV, 1995, pág. 7.

⁷ Lars RENSMANN, *Kritische Theorie über den Antisemitismus*, Berlin: Argument, 1998, pág. 16.

⁸ Henryk M. BRODER, *Der ewige Antisemit. Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1986, pág. 125.

⁹ Lars RENSMANN, *Kritische Theorie...*, op. cit., pág. 231.

¹⁰ Sobre estas expresiones del “antisemitismo secundario” y su caracterización conceptual, cf. Werner BERGMANN, *Antisemitismus in öffentlichen Konflikten. Kollektives Lernen in der politischen Kultur*

enmascara frecuentemente como valentía de quebrar un tabú (el “ya va siendo hora de poder decir...”), que en realidad no es otro que el que pesa sobre la existencia misma del antisemitismo.

Sin embargo, esta figura del “antisemitismo secundario”, claramente vinculada a la cuestión de la “reelaboración del pasado” alemán y sus diferentes ramificaciones, no agota las constelaciones sociales del antisemitismo post-Auschwitz en Europa¹¹. El *antisemitismo islamista*, cuyo reciente crecimiento y expansión está estrechamente vinculado al conflicto palestino-israelí¹², también ha experimentado un importante aumento entre los inmigrantes musulmanes. En sus nuevos países de residencia, éstos se ven confrontados con una creciente islamofobia, una etnoestratificación de los mercados de trabajo y una nueva forma de racismo institucional con efectos discriminadores evidentes. El resentimiento originado por el no reconocimiento, por el rechazo y la estigmatización que la sociedad mayoritaria les infringe, unido al sentimiento de postergación y discriminación internacional de las poblaciones islámicas, cristaliza en torno a la figura del judío, sobre la que se proyectan negativamente las experiencias de exclusión y frente a la que se construye la identificación con un grupo que, aglutinado bajo el peso de la discriminación externa, ofrece un protector sentimiento de pertenencia. El antisionismo islamista de alcance internacional se amalgama así con los procesos de construcción identitaria de las minorías musulmanas en los contextos de discriminación e islamofobia de los países de inmigración¹³. Al mismo tiempo, en las sociedades de acogida de esas minorías podemos observar dos formas de reacción completamente opuestas. Por un lado, grupos antiimperialistas de izquierda que vinculan el rechazo a la discriminación de los inmigrantes musulmanes con un antisionismo frecuentemente contaminado de antisemitismo y, por otro, quienes hacen gala de un filosemitismo político de nuevo cuño motivado por una conjunción de islamofobia y proamericanismo, filosemitismo cuyo blanco principal es esa izquierda propalestina y antiimpe-

1949-1989, Frankfurt a.M./New York: Campus, 1997; Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung...*, op. cit.; Klaus HOLZ, *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg: Hamburger Edition, 2005; Lars RENSMANN, *Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden: VS, 2004.

¹¹ Cf. W. STENDER, G. FOLLERT y M. ÖZDOGAN (eds.), *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und socialpädagogische Praxis*, Wiesbaden: VS, 2010; Doron RABINOVICI, Ulrich SPECK y Natan SZNAIDER (eds.), *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

¹² Cf. Michael KIEFER, *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer eines Feindbildes*, Düsseldorf: FGK, 2002.

¹³ Cf. Michel WIEVIORKA, *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris: Robert Laffont, 2005.

rialista y unos árabes percibidos como adversarios en un supuesto “choque de civilizaciones”.

Primero la caída del muro y la reactualización del antisionismo de larga onda en los países del antiguo bloque soviético¹⁴ y, posteriormente, el fracaso del proceso de paz en el próximo oriente y la agudización del conflicto palestino-israelí, al que se sumaron la irrupción del terrorismo de corte islamista y las guerras de Afganistán e Irak, también han contribuido a poner en el centro de mira al Estado de Israel y su forma de afrontar el conflicto con la población palestina dentro de sus fronteras y en los territorios ocupados. En este marco y en relación con las posturas y las declaraciones públicas sobre estos conflictos internacionales, se ha producido un encendido debate –especialmente en Alemania, pero no sólo allí– en torno al *antisemitismo de izquierdas*¹⁵. Ciertamente, en la mirada que se proyecta sobre la política de Israel se amalgaman elementos clave de la autocomprensión tanto de la izquierda tradicional como de la nueva izquierda posterior a 1968: antifascismo, anticapitalismo, internacionalismo, antiimperialismo y antiamericanismo. Israel es considerado un Estado imperialista que actúa como cabeza de puente de los intereses neocoloniales en la zona, sobre todo de los Estados Unidos, cuya política exterior estaría controlada a su vez por el lobby judío norteamericano. Por un lado, se moviliza la memoria de Auschwitz para todo tipo de comparaciones del Estado de Israel con el Estado nacionalsocialista y sus políticas genocidas y, por otro, se intenta capitalizar el potencial moral que emana de la autoridad de las víctimas de aquellas políticas en favor la población palestina, insinuando o afirmando un intercambio de papeles. Aunque no conviene olvidar que, desde la parte contraria, a veces también se intenta cubrir con el manto de la sospecha de antisemitismo a toda forma de crítica de la política del Estado de Israel¹⁶.

Quienes denuncian el “antisemitismo de izquierdas” se remiten a las formas tempranas de antisemitismo en pensadores y movimientos de la izquierda obrera¹⁷,

¹⁴ Cf. Leon POLIAKOV, *Vom Antizionismus zum Antisemitismus*, Berlín: ça ira, 2006.

¹⁵ Cf. Thomas HAURY, “Der neue Antisemitismusstreit der deutschen Linke”, en D. Rabinovici y U. Speck (ed.), *Neuer Antisemitismus?*, op. cit., págs. 143-167; Matthias BROSCHE et al. (eds.), *Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland*, Berlín: Metropol, 2007; Stephan GRIGAT, *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und Kritik des Antisemitismus*, Freiburg i.Br.: ça ira, 2007, ags. 316 y ss.

¹⁶ Cf. Tony JUDT, “Zur Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antizionismus”, en D. Rabinovici y U. Speck (ed.), *Neuer Antisemitismus?*, op. cit., págs. 44-51.

¹⁷ Cf. Micha BRUMLIK, “Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus”, en M. Brumlik, Doron Kiesel y Linda Reisch (eds.), *Der Antisemitismus und die Linke*, Frankfurt a. M.: Haag + Herchen, 1991; Margit REITER, “Antisemitismus von links? Traditionen – Kontinuitäten – Ambiva-

a los vínculos del viejo y nuevo antisionismo de izquierdas con el antisemitismo, pero apuntan más allá y señalan la existencia de determinadas analogías estructurales entre cierta crítica del capitalismo realizada por la izquierda –al menos por un sector de la izquierda– y la crítica nacionalsocialista al capitalismo, lo que ha llevado a acuñar el concepto de *antisemitismo estructural*. La base de estas analogías sería la prioridad atribuida al capital financiero en la crítica del capitalismo. Del mismo modo como ciertos movimientos antiglobalización hablan de la dictadura de los mercados financieros, del capitalismo de casino y de la confabulación de los especuladores contra las poblaciones¹⁸ y abogan por el control de las finanzas al servicio de la economía productiva y de las comunidades locales, también los nazis hablaban de quebrar la esclavitud del interés bancario, de la diferencia entre capital productivo y capital usurero, o entre trabajo productivo y dinero parásito que se automultiplica sin gastar ni crear nada. En la medida en que se considera que el antisemitismo puede ser analizado en términos de falsa rebelión contra la sociedad burguesa y el capitalismo, caen bajo sospecha de similitud o proximidad con el antisemitismo otras formas de crítica del capitalismo, aparentemente formuladas desde un radicalismo de izquierdas, que sin embargo revelan una insuficiente comprensión de su funcionamiento. Para los detractores del antisemitismo estructural, toda crítica del capital financiero presentaría pues una “ semejanza estructural de crítica insuficiente del capitalismo con el antisemitismo moderno ”¹⁹. Evidentemente esta afirmación presupone los análisis de autores como Moishe Postone²⁰ o Robert Kurz²¹ sobre lo que –en palabras de este último– se podría denominar la crítica de la “economía política del antisemitismo”. Dicha crítica establece un vínculo constitutivo del antisemitismo con el fetichismo de la mercancía y su trans-

lenzen”, en H. P. Wassermann (ed.), *Antisemitismus in Österreich nach 1945: Ergebnisse, Positionen und Perspektiven der Forschung*, Innsbruck et al.: StudienVerlag 2002, 96-128; Mario KESSLER (ed.), *Antisemitismus und Arbeiterbewegung. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert*, Bonn: Pahl-Rugenstein 1993.

¹⁸ Joseph E. STIGLITZ, *El precio de la desigualdad. El 1 % de población tiene lo que el 99 % necesita*, Madrid: Taurus 2012.

¹⁹ Thomas SCHMIDINGER, “Struktureller Antisemitismus und verkürzter Kapitalismuskritik”, en *Trend. Onlinezeitung*, 01/2001, www.trend.infopartisan.net/trd0101/t120101.html (acceso 15 de agosto 2012).

²⁰ Moishe POSTONE, “Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch”, en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Dneken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988, págs. 242-254; id., “La lógica del antisemitismo”, en M. Postone, J. Wajnsztein, B. Schulze, *La crisis del Estado-nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia*. Barcelona: Alikornio, 200, págs. 19-42.

²¹ Robert KURZ, “Politische ökonomie des Antisemitismus. Die Verkleinbürgerlichung des Postmoderne und die Wiederkehr der Geldutopie von Silvio Gesell”, en *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 6-17, 1995, págs. 177-218.

posición a formas de falsa conciencia que escinden aspectos del sistema capitalista –la esfera de la circulación, el dinero, una clase capitalista, el capital financiero, etc.– para personificar las formas abstractas de la dominación capitalista y convertir esas personificaciones en objeto de una crítica necesariamente insuficiente del capitalismo, en la que se sustentan formas de rebelión conformista y, en contextos totalitarios, políticas de aniquilación masiva.

A la vista de estas nuevas constelaciones del antisemitismo, y antes de seguir adelante, quizás conviene dedicar algunas líneas a desenredar al menos conceptualmente las terribles trabazones conceptuales que las disputas sobre el antisemitismo han venido imponiendo en los últimos tiempos, en parte debido a que en cada bando predominan las caricaturizaciones de las posiciones teóricas de los adversarios. Es preciso diferenciar, y no sólo conceptualmente, el judaísmo, el sionismo e Israel. Ni todos los israelíes son judíos, ni todos los sionistas son israelíes, ni todos los judíos son sionistas. Si mantenemos clara esta diferencia, es posible criticar la política israelí sin estar necesariamente en contra los judíos, pues ni siquiera todos los judíos aprueban las políticas de Israel. Esto vale también para el sionismo: es posible cuestionar sus posicionamientos sin por ello ser antisemita o, dado el caso, estar por ello contra el Estado de Israel. Existen defensores del valor instrumental del Estado de Israel frente a una supuesta o real amenaza islamista que no tienen ningún afecto hacia los “judíos”. También encontramos defensores del derecho de existencia del Estado de Israel, sobre todo después de Auschwitz, que no por ello se identifican con la evolución ideológica o la cristalización organizativa del sionismo. Todo esto no impide, por otra parte, el análisis rigurosamente crítico de las contaminaciones antisemitas de la crítica antisionista de Israel. Pero habría que evitar que ese análisis se deje guiar por una acusación generalizada que impida cualquier confrontación objetiva y crítica con Israel y con el conflicto palestino-israelí.²²

Hechas estas aclaraciones, creemos que es posible reivindicar la actualidad de una teoría crítica del antisemitismo en una doble dirección. La primera es de carácter retrospectivo. Para la teoría crítica el antisemitismo moderno es una clave fundamental para el desentrañamiento de los límites de la Ilustración; esto es, para enfrentarse a las contradicciones de la modernización capitalista, a la patogénesis de la subjetividad y de la individualización en dichos procesos de modernización, a

²² Cf. Moshe ZUCKEMANN, “Antisemit!” *Ein Vorwurf als Herrschaftsinstrument*, 2ª ed., Wien: Promedia, 2010.

la autodestrucción del proyecto de emancipación en su configuración burguesa y capitalista, a las formas de conciencia y de praxis cotidiana dominadas por el fetichismo de la mercancía, a las formas de construcción de las comunidades sociopolíticas en los Estados nacionales, etc. Pero esta mirada retrospectiva no pretende sólo esclarecer las razones por las que un proyecto emancipador acabó enterrado en los campos de exterminio, sino también desentrañar la persistencia de algunas de aquellas estructuras, mecanismos, dispositivos y elementos en las sociedades actuales, por más que hayan sufrido transformaciones importantes. La segunda dirección apunta más bien hacia el presente y el futuro. Se trata de dar cuenta precisamente de esas transformaciones y de cómo afectan a la actualidad del antisemitismo; de este modo se pretende mostrar que la teoría crítica del antisemitismo sigue siendo relevante para analizar las nuevas formas de dominación, de anulación de la conciencia crítica y de suspensión de la praxis radicalmente transformadora. En este contexto tiene más interés la confrontación con el concepto de *antisemitismo estructural*, sus potenciales y sus límites, que con las otras formas de antisemitismo que hemos presentado en este breve *tour d'horizon* inicial sobre la actualidad del antisemitismo.

2. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL ANTISEMITISMO

El antisemitismo pasó a ocupar un lugar central en la Teoría Crítica en torno a 1940, y desde entonces ya no dejaría de ocuparlo; la persecución de los judíos en los países supuestamente más civilizados, que los mismos teóricos críticos vivieron en sus propias carnes, y no sólo en Alemania, se convertiría, junto con el exterminio, en uno de los elementos fundamentales en el paso de la teoría crítica a la Teoría Crítica. Lo que estaba en juego era una ruptura que implicaba una reformulación de las esperanzas de la modernidad ilustrada, el “glorioso amanecer de la razón” del que hablara Hegel; en palabras de Adorno, el exterminio arrojaba más bien “una luz cruda y mortal”²³ sobre toda la historia de la civilización. Los virulentos acontecimientos del siglo XX impusieron a los teóricos críticos una revisión de las propias categorías de análisis para poder dar cuenta del recrudescimiento de las formas sociales de exclusión y violencia, que ponían de manifiesto la reproducción de la más cruda barbarie en el seno de la civilización.

²³ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, en AGS 4, pág. 266.

En esta situación epocal, Adorno levantaba acta de que “el antisemitismo designa hoy el centro de gravedad de la injusticia”²⁴. De acuerdo con ello, el intento de articular una teoría emancipatoria “desde el punto de vista de los judíos”, que representaban “el polo opuesto a la concentración del poder”²⁵, significaba actualizar el modelo de análisis marxiano para que pudiera hacer justicia a su propio imperativo categórico de “derribar todas las relaciones sociales en las que el ser humano es una criatura degradada, esclavizada, desamparada y despreciada”²⁶; pero no se trataba de sustituir sin más el proletariado por los judíos, sino de un cambio de perspectiva que implica una corrección de la idea marxista de la historia²⁷. El resultado más notable de este cambio de perspectiva sería la *Dialéctica de la Ilustración*, en la que el capítulo titulado “elementos de antisemitismo”, que lleva el subtítulo “límites de la Ilustración”, ocupa un lugar absolutamente central.

A diferencia de lo que ocurre en la investigación habitual sobre el antisemitismo, la Teoría Crítica lo interpreta como un momento de la totalidad socio-histórica de las sociedades avanzadas y, al mismo tiempo, como clave para tomar el pulso de las transformaciones de las sociedades post-liberales: puesto que en él la dialéctica de progreso y barbarie aparece de modo inapelable. El antisemitismo no era una amenaza que asolará a las democracias occidentales “desde fuera”; el exterminio de los judíos fue planificado y tolerado en el centro de Europa, en una cultura supuestamente marcada por el derecho, el orden y la razón. En consecuencia, el alcance de este replanteamiento de la Teoría Crítica “desde el punto de vista de los judíos” afecta a la totalidad del proyecto teórico, y puede leerse aún en el imperativo categórico que Adorno formulara dos décadas más tarde, al comien-

²⁴ Theodor W. ADORNO, carta a Max Horkheimer el 4.9.1941, en *Theodor W. Adorno – Max Horkheimer Briefwechsel*, vol. II, edición de Ch. Gödde y H. Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, pág. 255 s.

²⁵ Theodor W. ADORNO, carta a Max Horkheimer el 5.8.1940, en *ibíd.*, pág. 84.

²⁶ Karl MARX, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, *Marx Engels Werke*, vol. 1, Berlín: Dietz, 1981, pág. 345.

²⁷ Cf. José A. ZAMORA, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta, 2005, pág. 117. Quizás ninguno otro concepto como el de protohistoria (*Urgeschichte*), de procedencia benjaminiana, exprese mejor este giro en la concepción de la historia que rompe con toda teleología. Desde el punto de vista conceptual ‘protohistoria’ no se refiere a unos orígenes situados en el pasado, sino a lo que constituye el presente. Pero, incluso en esto, la cuestión no es ofrecer simplemente una explicación de la génesis del presente a partir del pasado temporal, remontándose a lo arcaico y remoto, sino permitir una mirada al presente desde configuraciones que rompan con sus propias obnubilaciones, entre ellas la del concepto de progreso teleológico, de ahí que se sirvan de las configuraciones de mito y modernidad, naturaleza e historia, viejo y nuevo, siempre igual y diferente, destrucción y salvación. Se trata en definitiva de leer la historia y el presente a contrapelo por medio de la dialéctica entre progreso y regresión, mito y racionalidad o antisemitismo e ilustración.

zo de la segunda meditación de metafísica en su *Dialéctica negativa*, que recoge y actualiza el imperativo marxiano a la luz del exterminio: “Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: establecer su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante”²⁸.

La Teoría Crítica interpreta el antisemitismo como algo específicamente moderno, como una consecuencia de las desgarradoras contradicciones inherentes a la lógica del progreso que revelan los límites de la Ilustración. “El asombro porque las cosas que vivimos sean *todavía* posibles en pleno siglo XX no es filosófico”, escribía Walter Benjamin en 1940. “Dicho asombro no está al inicio de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de historia de la que proviene ya no se sostiene”²⁹. Los teóricos críticos consideran el antisemitismo como pieza clave para comprender la dinámica de las sociedades modernas, y en particular la transición a la sociedad post-liberal, que se había producido sobre el propio suelo de la sociedad burguesa. El odio a los judíos, supuestamente una cuestión del oscuro Medioevo, guiado únicamente por razones religiosas, no llegó a desaparecer en la época de las luces, y por ello podía volver a inflamarse en cualquier momento; de modo que comprender el “enigma” del antisemitismo, de la persecución de los judíos en tanto que judíos –cuyo inicio, por cierto, Horkheimer fecha en el requisito de “pureza de sangre” de la Inquisición española³⁰– requería analizar la lógica social de la violencia y el miedo, de la que la civilización no logró liberar a los seres humanos.

Publicaciones recientes han señalado que la Teoría Crítica no es capaz de dar cuenta de la especificidad del antisemitismo frente a otras formas de “prejuicio”³¹; por el contrario quisiéramos argumentar que la fuerza de su análisis consiste en que permite apreciar los puntos en común del antisemitismo con otras formas de violencia discriminadora y, al mismo tiempo, permite dar cuenta de la especificidad de la persecución contra los judíos, que viene interpretada en su dimensión socio-histórica concreta, en una teoría de la sociedad que estas críticas pasan por alto.

²⁸ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, AGS 6, pág. 358.

²⁹ Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte”, *Gesammelte Schriften I.2*, ed. de R. Tiedemann et al., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pág. 697.

³⁰ Max HORKHEIMER, “Antisemitismus: Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes”, *Gesammelte Schriften*, ed. de A. Schmidt y G. Schmid-Noerr, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985ss, cit. HGS y número de tomo, HGS 5, p. 370.

³¹ Cfr. Eva Maria ZIEGE, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

La cuestión es por qué los judíos aparecen como el chivo expiatorio por excelencia; para el fascismo –y no sólo en Alemania– los judíos no son una simple minoría, sino “el principio negativo como tal”³², del que no puede salvar sino la destrucción. Esto permite comprender por qué es necesario analizar las continuidades entre el antisemitismo nacional-socialista, que culmina en el exterminio, y el antisemitismo moderno, que a su vez se apoyaba en una tradición milenaria de persecución religiosa de los judíos; de ahí la necesidad atender al contexto social en el que aparece y se reproduce el antisemitismo específicamente moderno³³. Los judíos son el único grupo al que, a lo largo de la historia, se ha podido dirigir repetidamente el odio hacia el extraño próximo; pero el “antisemitismo eterno” es una falsa apariencia, y la labor de una teoría de la sociedad digna de tal nombre es explicarlo y no postularlo como una “constante antropológica”, como un en-sí independiente de la concreción socio-histórica³⁴.

³² Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 192.

³³ En este sentido, Hitler decía aspirar a un “antisemitismo de la razón” frente al “antisemitismo del sentimiento”, más bien propio de los pogromos (cfr. Adolf HITLER: carta a Adolf Gemlich el 16 de septiembre de 1919, en D. Claussen (ed.): *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien zu einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt: Luchterhand, 1987, págs. 190 ss.; en efecto, la fría lógica del exterminio planificado no podía apoyarse en las pasiones, ni siquiera en las más sádicas. Con todo, es preciso señalar que con esto no se pretende establecer un nexo causal de carácter determinista entre el antisemitismo moderno y el genocidio judío. No olvidemos que una de las condiciones de posibilidad de la praxis del exterminio fue la frialdad burguesa que la acompañó y que en cierto modo está en discontinuidad con el antisemitismo fanático expreso. Lo cual no significa que no existan vínculos evidentes entre ambos y que la aniquilación pretendidamente total que representa Auschwitz establezca la perspectiva desde la que acercarse al fenómeno antisemita. La paradoja entre continuidad y ruptura se manifiesta entre otras cosas en la pertinencia de afirmaciones aparentemente contradictorias. Por un lado, se puede decir que el antisemitismo «no condujo por casualidad a la “solución final”, sino que desde el comienzo era una solución final potencial» (Margherita von BRENTANO, «Die Endlösung: Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus», en H. Huss - A. Schröder (eds.), *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: EVA, 1965, pág. 41), como también que en «la praxis aniquiladora el antisemitismo pierde su especificidad; [...] El antisemitismo fue transformado por el nacionalsocialismo en una praxis objetivada y puramente instrumental, que se comportaba completamente indiferente con respecto al carácter específico de los objetos en los campos de concentración» (D. CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung*, op. cit., pág. 69).

³⁴ Cfr. Detlev CLAUSSEN, “Vom Judenhass zum Antisemitismus”, en Id., *Aspekte der Alltagsreligion*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2000, pág. 66 s. Junto a las tesis de Horkheimer y Adorno habría que nombrar asimismo el trabajo de Leo Löwenthal, tristemente olvidado en este y en otros contextos. Además de la colaboración de Löwenthal en los tres primeros elementos en la *Dialéctica de la Ilustración* y sus estudios sobre la agitación totalitaria (cfr. Leo LÖWENTHAL: *Schriften* 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), la importancia de sus análisis para comprender la especificidad de la persecución de los judíos puede apreciarse en una larga carta dirigida a Marcuse en septiembre de 1943 y publicada en el centenario de su nacimiento (cfr. Peter ERWIN-JANSEN, *Das Utopische soll Funken schlagen. Zum hundersten Geburtstag von Leo Löwenthal*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman, 2000, págs. 101-114).

2.1 El antisemitismo y la dialéctica del proceso civilizador

En primer lugar, el antisemitismo es una clave fundamental para abordar la *dialéctica del proceso civilizador*. “En cuanto rebelión contra la civilización, el fascismo no es simplemente un resurgir de lo arcaico, sino su reproducción en y a través de la civilización misma”.³⁵ El antisemitismo no es por tanto un fenómeno marginal, sino la revelación violenta de la constitución del orden social, la irrupción de los potenciales de represión acumulados en la historia natural de ese orden. Según Horkheimer y Adorno, en la dominación nacionalsocialista y en los excesos antisemitas se expresa la rebelión de la naturaleza interna, de los impulsos e instintos miméticos reprimidos, deformados y tabuizados, contra el dominio. Precisamente los judíos, excluidos a lo largo de los siglos de las posiciones de dominio, han mantenido de modo más acusado los rasgos miméticos en los que se expresa la inmediatez reprimida por la civilización. A ellos se unen mecanismos anacrónicos y también tabuizados de superación del miedo y de control del sufrimiento. El contacto con los judíos inadaptados hace presente a los coactivamente civilizados el sufrimiento, la debilidad y el miedo que han tenido que reprimir para mantener el ritmo del proceso civilizatorio; esto revela el carácter coactivo de dicho proceso o, lo que sería lo mismo, el fracaso de su promesa de emancipación³⁶.

La ira acumulada que se descarga en la violencia antisemita procede de la frustración acumulada bajo el peso de la coacción civilizadora, que engaña a los que se le someten frustrando la vida lograda cuya realización les prometía. «El antisemitismo es un esquema bien ajustado, incluso un ritual de la civilización, y los pogromos son verdaderos asesinatos rituales»³⁷. Todo lo que parezca sustraerse a la coacción o haga pensar en la felicidad defraudada deba caer bajo la misma represión que los civilizados han sufrido y que desmiente la civilización supuestamente lograda. La precaria adaptación de los judíos, su fracasada asimilación, compromete la univer-

³⁵ Theodor W. ADORNO, «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda»: AGS 8, p. 414.

³⁶ De esta manera Adorno y Horkheimer le dan la vuelta a los intentos de justificar el odio a los judíos con el argumento de la idiosincrasia. La idiosincrasia representa una aversión y una repugnancia de base somática frente a determinadas personas, estímulos o percepciones, que condiciona la respuesta violenta no refleja y defensiva frente a lo que irrita o parece amenazante. Pero la idiosincrasia racionalizada es la que establece la falsa apariencia de que dicha respuesta violenta deriva del comportamiento de los que la sufren y no de las deformaciones subjetivas de los que la protagonizan, con lo que encubre la debilidad de yo y la pérdida de contacto con la realidad de los agresores. Cfr. Lars RENSMANN, *Kritische Theorie über den Antisemitismus*, op. cit., pág. 10.

³⁷ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 195.

salidad constituida, que necesita de la adaptación para mantenerse, y les convierte así en blancos ideales del resentimiento. El hecho de que la violencia desatada caiga también sobre los judíos asimilados que confiaron en el orden liberal, no contradice, según Adorno, lo anterior, sino que confirma que la esencia de ese orden es la violencia, también con los adaptados a él, es decir, que dicho orden no puede vivir sin deformar a los hombres.

Las proyecciones de los asesinos, la fantasía morbosa con la que forjan la imagen de sus víctimas, permite reconocer todo aquello que ha sido reprimido por el principio de dominación y excluido de la civilización: lo extraño, el sexo, lo animal, etc. En el fondo el antisemitismo es una proyección del odio a lo reprimido en uno mismo.³⁸ En terminología psicoanalítica, podría decirse que los judíos son percibidos como figuras de lo siniestro [*Unheimlich*], un término con el que Freud pretende explicar precisamente la ambivalente mezcla de atracción y repulsión que impregna todo aquello que ha debido ser reprimido para erigir la identidad del yo³⁹. El esquema de reacción antisemita pone de manifiesto aquello que el control

³⁸ Cf. *Ibid.*, pág. 184. No resulta difícil reconocer en esta argumentación la tesis psicoanalítica de que la represión de la libido y la frustración se transforman en agresión. Aunque dicha tesis tiene un precursor no poco importante para *Dialéctica de la Ilustración*: Friedrich Nietzsche. En la *Genealogía de la Moral* los sentimientos reactivos de la venganza, el odio y la envidia configuran el resentimiento de los sometidos que ha sido generado por su debilidad e impotencia y por el sufrimiento que producen. Los antisemitas –dicen Adorno y Horkheimer– “que no encuentran satisfacción ni desde el punto de vista económico ni desde el sexual, odian sin fin; no toleran distensiones o relajación porque no conocen la satisfacción” (AGS 3, pág. 195). En Nietzsche es la casta sacerdotal la que consigue que el resentimiento de aquellos que son sometidos y sufren se vuelva contra ellos mismos, convirtiendo dicho sufrimiento en un castigo justificado por su propia culpa. Pero al mismo tiempo, como dicho vuelco no permite una solución satisfactoria del resentimiento, queda permanentemente abierta la salida de la proyección patológica: «Es decir, toda persona que sufre busca instintivamente una causa para su sufrimiento; todavía de modo más preciso, un culpable, y más concretamente, un autor culpable sensible al sufrimiento –de modo sucinto, algo vivo sobre lo que poder descargar su afecto a golpes e *in effigie* con algún pretexto: pues la descarga del afecto es el más grande intento de alivio o, lo que lo mismo, de adormecimiento del que sufre, su narcótico involuntariamente buscado contra el suplicio de cualquier tipo.» (Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral, en Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, ed. de G. Colli y M. Montinari, T. 5, München/Berlin, New York: DTV/de Gruyter, 1988, pág. 373 s.). Sobre el significado de Nietzsche en el análisis de relación entre antisemitismo y resentimiento en la Teoría Crítica, cf. German CANO, “A vueltas con el «hechizo» burgués. Resentimiento y antisemitismo en Adorno”, en J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, págs. 95-130.

³⁹ Cf. Sigmund FREUD, “Das Unheimliche”, en *Psychologische Schriften. Studienausgabe IV*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994, pp. 242-274. Para su aplicación en *Dialéctica de la Ilustración*, cf. AGS 3, pág. 217 s. El primer intento de descifrar el antisemitismo a través de esta categoría puede encontrarse en Otto FENICHEL, “Elemente einer psychoanalytische Theorie des Antisemitismus”, *Aufsätze* 2, Frankfurt a. M./Berlin: Ullstein, 1985, pág. 373 ss.

civilizador no ha acabado de dominar, formas de reacción instintivas contra las fuerzas amenazadoras de la naturaleza, formas de reacción en definitiva que se sustraen al dominio del sujeto: el espasmo de piel, músculos y miembros.

El avance de la civilización significa un alejamiento de ese comportamiento mimético. En la magia, por ejemplo, esas reacciones rígidas son sustituidas por un uso consciente de la mimesis. En dicho uso es la racionalidad misma la que se abre camino a través de la mimesis en cuanto instrumento empleado de modo racional. Pero la promesa de felicidad que se anuncia en una relación conciliadora con la naturaleza deber ser reprimida, si no se quiere perder la distancia ahora ganada por el yo fuerte. Para escapar a la rigidez de la asimilación a lo muerto (mimetismo) y al horror que implica, se hace necesaria la rigidez del yo frente a todo suave amoldarse a la naturaleza. Así es como se prolongan la ceguera y la coacción del mimetismo en la dominación social de la naturaleza (ciencia y técnica). “Del amoldarse a la naturaleza sólo resta la rigidez contra ella”⁴⁰. Dado que se quiere olvidar el horror frente al que reaccionaba el mimetismo y al que parece escapar exitosamente la praxis racional, recae sobre el comportamiento mimético la excomunión que ha de reinar sobre todo lo que recuerde aquel horror. Pero esto es fatal para la racionalidad, pues esa represión le impide tomar conciencia de su regresión: la prolongación en ella de la asimilación a lo muerto.

Todo lo retrasado, todo lo que recuerda la vieja dominación y las formas primitivas de reacción defensiva, atrae sobre sí la burla y la ira, pues todo ello hace presente la violencia persistente en las nuevas relaciones de producción: violencia a la que los seres civilizados han de someterse y que intentan continuamente olvidar para poder sobrevivir. La idiosincrasia racionalizada se dirige, pues, contra el impulso mimético no dominado. En su figura retorna lo reprimido. Al deseo prohibido de dejarse llevar, de perderse en el estado natural, se le da libre curso en la anarquía controlada del *pogromo*, en la violencia contra lo vulnerable y estigmatizado, porque dicha violencia está al servicio de la eliminación de ese mismo deseo. La atracción de lo prohibido se vuelve furia y violencia contra lo débil en aquellos que no pueden hacerse conscientes de su renuncia y sacrificio, ya que dicha conciencia pone en peligro la adaptación coactiva que les asegura la supervivencia.

El esquema de la idiosincrasia antisemita consiste en la utilización directa de la rebelión contra la dominación en la naturaleza reprimida, pero a favor de la dominación. De modo que los judíos son objeto de una proyección que se alimenta de

⁴⁰ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 206.

lo reprimido. Todos los excesos y crímenes que desde tiempos inmemoriales se cuentan de los judíos no son más que la proyección de los deseos reprimidos que pueblan la noche de la civilización represora. Se les achaca a las víctimas lo que cada uno reprime en sí mismo. Esa falsa proyección es «lo contrario de la auténtica mimesis»⁴¹. En vez de hacer justicia a la dimensión reconciliadora de la mimesis en el sujeto, la falsa proyección se alimenta de la represión de la mimesis, que, invertida, es puesta al servicio del delirio paranoico. Pero el mecanismo de la represión y la proyección paranoica no son simplemente mecanismos de la economía psíquica individual, sino mecanismos de la civilización. El orden totalitario no hace más que ponerlos a su servicio. La demencia del paranoico reduce el mundo exterior a un reflejo de sus delirios de grandeza y de persecución, y su miedo imagina un peligro gigantesco que se corresponda con dichos delirios. Por ello su soñada omnipotencia es un sucedáneo, la repetición de un esquema vacío, para el que todos los objetos son iguales e intercambiables. Dado que la autopercepción y la reflexión están ausentes, la realidad queda degradada a un ámbito de aplicación del esquematismo: queda degradada a lo captado, constatado, perseguido, en definitiva, a sustituto de dominio. El instinto destructor del fascismo no es más que el despliegue de esa incapacidad para la diferencia.

2.2 El antisemitismo y la dialéctica de la emancipación burguesa.

Al inicio de la modernidad, los judíos se encontraban en una situación incómoda: por una parte estaban sometidos a la arbitrariedad de la protección del soberano absolutista (la protección es la forma originaria del dominio, como señalara Horkheimer, porque deja al protegido a merced de la gracia del protector); por otra parte eran víctimas de la ira del pueblo. Como grupo marginal de *outsiders*, los judíos habían sido pioneros de muchas de las innovaciones en la conservadora sociedad feudal: su situación de perseguidos les forzaba a buscar posiciones en las que ganar influencia para poder sobrevivir y mejorar su posición económica. Esto les llevó a ocupar el rol de la modernización económica, de quienes difundían las formas de vida capitalista, convirtiéndoles en blanco del odio de quienes tenían que sufrirlas: “En nombre del progreso económico, por el cual hoy se van a pique, los judíos fueron desde el principio una espina en el ojo para los artesanos y campesinos

⁴¹ Ibid., pág. 211.

desclasados por el capitalismo”⁴². Los grupos dominantes se beneficiaron de su posición como “pioneros del progreso” y recogieron los frutos de lo que sembraban, dejando que la furia de la población que cargaba con los costes del proceso de modernización se desfogara periódicamente sobre ellos. Los pogromos eran una ruptura del tabú, “un exceso permitido, o más bien ordenado, la trasgresión festiva de una prohibición”⁴³: un carnaval de violencia tolerado que ayudaba a interiorizar la violencia de la dominación –y a saldar las deudas pendientes, anuladas mediante la matanza–. De ahí que Adorno y Horkheimer hablaran del antisemitismo como un “lujo para el pueblo”⁴⁴. La tradición cristiana que les presentaba como “asesinos de Cristo” ofrecía también una justificación para estos excesos, incluso en el siglo XX. Adorno y Horkheimer insistieron en que el antisemitismo se apoya en esquemas de un pasado que no pasa: “Acusar a los judíos de ser incrédulos recalcitrantes ya no pone a las masas en movimiento. Pero es difícil que la hostilidad religiosa que durante dos mil años impulsó la persecución de los judíos se haya podido apagar del todo. El afán con el que el antisemitismo niega su tradición religiosa revela más bien que aquella anida en él del mismo modo que en otros tiempos la idiosincrasia profana en el celo religioso”⁴⁵. Pero la conversión de los judíos en objeto prioritario del resentimiento tiene que ver con su situación de representantes de la esfera de la circulación económica, en la que les habían colocado la persecución que se cernió sobre ellos durante siglos –“el comercio no era su profesión, sino su destino”⁴⁶, que además le vetaba el acceso a la fuente de la plusvalía–, y que en el siglo XIX les hizo aparecer como los grandes beneficiados del capitalismo incipiente: la expansión de la esfera de la circulación y del dinero aparece como una expansión de los judíos.

Pero es precisamente la promesa ilustrada de emancipación la que permite que el antisemitismo se convierta en clave para comprender las contradicciones que atraviesan la sociedad burguesa, particularmente la contradicción entre ciudadano y burgués, que fundamenta su carácter ideológico. La sociedad liberal-burguesa intenta poner fin a las persecuciones a los judíos mediante su homologación: el judío debía renunciar a su propia historia para participar de la igualdad abstracta como ser abstracto; había que “destruir” al judío como tal para conservar al ciu-

⁴² Ibid., pág. 199.

⁴³ Sigmund FREUD, *Totem und Tabu*, en *Gesammelte Werke IX*, London: Imago, pág. 170.

⁴⁴ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 194.

⁴⁵ Ibid., pág. 200.

⁴⁶ Ibid.

dadano, sujeto de derechos y deberes⁴⁷. En la medida en que la asimilación les exigía renunciar a su historia, a una especificidad que les distinguía de sus conciudadanos, los ideales de libertad, igualdad y humanidad a los que apelaban se revelan simple encubrimiento de intereses particulares en los incipientes estados-nación. La insuficiencia de esta emancipación política –que no es conquistada por los judíos como sujetos políticos, sino que se les concede desde fuera– ya había sido criticada por el joven Marx en su polémica con Bruno Bauer: la emancipación abstracta del sujeto jurídico no era idéntica a la emancipación humana de los seres concretos; la igualdad abstracta del ciudadano no se imponía en la realidad del individuo viviente⁴⁸. También Adorno señaló el carácter “totalitario y particularista”⁴⁹ de esta universalidad burguesa. Las formas de dominación pre-burguesas poseen un carácter concreto y se legitiman por la cosmovisión religiosa. Dentro de este orden los judíos ocupan una posición extraterritorial, en la que se ven sometidos a un orden de protección o persecución, según los casos. En cambio las formas de dominación abstractas se legitiman por un discurso de universalidad abstracta que es el reflejo de una libertad e igualdad jurídico-formales. En el despliegue de las relaciones sociales capitalistas, la esperanza de emancipación que articula este discurso se revelará una falsa promesa. La universalidad abstracta proclamada por el orden burgués parece favorecer a los judíos y es identificada con ellos; al aparecer como únicos beneficiarios del nuevo orden social, los judíos se convierten en pantalla de proyección para la frustración generada por el incumplimiento de las

⁴⁷ El antisemitismo moderno no puede ser comprendido sin la tendencia a la eliminación de la diferencia que amenaza en toda formalización, máxime la del derecho. No es necesario recurrir a las tristemente célebres manifestaciones de Fichte para documentar este peligro. Basta citar unas frases nada nacionalistas de la Filosofía del Derecho de Hegel para que se vea claramente la dialéctica entre universalización y eliminación de las diferencias: «Por mucho que se tenga un derecho formal por ejemplo contra los *judíos* en consideración de los derechos civiles mismos, en tanto que ellos no se vean simplemente como pertenecientes a un partido religioso concreto, sino como pertenecientes a un pueblo extraño, tanto más ha pasado por alto el grito levantado al cielo por ese y otros motivos que ellos son ante todo *seres humanos* y que esto no es una cualidad abstracta y superficial, sino que consiste más bien en que se produzca a través de los derechos ciudadanos otorgados un *autosentimiento* de valer en la sociedad burguesa como persona *jurídica* y se alcance a partir de esa raíz libre de toda otra raíz el *igualamiento exigido de la forma de pensar y de la mentalidad*» (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in 20 Bde.*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, T. 7, pág. 421; la última cursiva es nuestra). Sólo al final del párrafo se manifiesta la eliminación de las diferencias de mentalidad y de forma de pensar como el objetivo secreto de una universalización y formalización que no se han vuelto reflexivamente sobre sí mismas y que sólo son capaces de aceptar lo no sincrónico o lo ‘extraño’ como provisionalidad superable.

⁴⁸ Cf. Karl MARX, “Zur Judenfrage”, en *Marx Engels Werke*, vol. 1, Berlin: Dietz, 1981, pág. 355.

⁴⁹ Cf. Theodor W. ADORNO, “Fortschritt”, *AGS* 10.2, pág. 620.

promesas de las revoluciones burguesas, en las que el conjunto de la población había depositado la esperanza de emancipación⁵⁰.

Precisamente por ser expropiados de su historia y reducidos a meros propietarios de mercancías, los judíos se convirtieron en objeto de odio: así es como surge el antisemitismo específicamente moderno; y la sociedad moderna fue la primera estructuralmente antisemita. En palabras de Detlev Claussen, sin duda el gran continuador de la Teoría Crítica en este terreno, el antisemitismo moderno es un resultado del fracaso de la emancipación tras la revolución y las guerras napoleónicas, y debe entenderse como una reacción a la revolución francesa y a sus consecuencias socio-económicas, como una consecuencia de la “conciencia desdichada”⁵¹. Al salir de los guetos y comenzar un proceso de ascenso social en el incipiente orden capitalista —sobre todo en las llamadas profesiones liberales, y especialmente si estaban bautizados—, se convirtieron en objetivos ideales del resentimiento generalizado ante la presión del proceso de valorización capitalista, en el que las relaciones de dominio y servidumbre ya no podían ser explicadas como relaciones personales o formas de represión directas, sino por el proceso de mediación universal abstracta en el intercambio de las mercancías. Ahora el dominio se disfraza como producción, y exige de los trabajadores el máximo rendimiento posible. La mediación tiene lugar con independencia de la consciencia de los actores; en este proceso, los judíos se convierten en “personificación” de los mecanismos abstractos de la valoración: se les identifica con el dinero —incluso en países como Inglaterra y Francia, de donde habían sido expulsados siglos atrás—, y de este modo se da una apariencia “tangible” a los sufrimientos de la vida cotidiana. “Los judíos son presentados como responsables de poderes sociales anónimos; el antisemitismo se vuelve abstracto”⁵².

⁵⁰ Como señala M. Postone, no es posible encontrar en Europa la realización efectiva de una idea de nación en cuanto ente puramente político, es decir, como materialización de la sustancialidad de la sociedad burguesa, sin la determinación específica de la lengua, la historia, las tradiciones o la religión. «En ese sentido, después de su emancipación política, los judíos eran el único grupo en Europa que cumplía la caracterización de la ciudadanía como pura abstracción política» (Moishe POSTONE, «Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch»: M. Werz (ed.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 1995, pág. 39).

⁵¹ Detlev CLAUSSEN, “Vom Judenhass zum Antisemitismus”, op. cit., pág. 74 y 97.

⁵² Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung*, op. cit., pág. 45. Cfr. también, desde una perspectiva complementaria, Moishe POSTONE, op. cit., págs. 29-43 y Helmut DAHMER, «Antisemitismus gestern und heute», epílogo a la ed. Alemana de E. Simmel (ed.), *Antisemitismus*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2002 (orig. inglés 1946), pág. 186ss.

Tras la apariencia de racionalidad de la mediación del intercambio –que media entre los objetos de la necesidad y deseo y las personas– se esconden en realidad las relaciones sociales marcadas por la violencia: en el contrato de trabajo y en el sistema económico. Los judíos, como únicos representantes reconocibles de la esfera de la circulación, son identificados con el mecanismo cotidiano del intercambio y con las frustraciones que resultan de él, que afectaban a la gran mayoría de la población. De este modo se convierten en chivos expiatorios de las implacables injusticias del sistema económico, y se les atribuyen rasgos tan destructivos, poderosos e internacionales como al propio capitalismo –de hecho Richard Wagner les señala incluso como los verdaderos “dominadores”⁵³–. De ahí que Adorno comparara la estructura del antisemitismo con la de la superstición⁵⁴. La funcionalidad de esta argumentación para la reproducción del dominio es más que manifiesta: “se grita ¡al ladrón! y se señala al judío”⁵⁵.

2.3 El antisemitismo y la dialéctica de la forma de la mercancía

Si tomamos el análisis de la forma de la mercancía realizado por Marx, de él se deriva que los individuos perciben la relación social que establecen entre sí en el intercambio de mercancías como una “característica natural” de las cosas intercambiadas. Lo que hace intercambiable las mercancías aparece como una cualidad inherente a las mismas: su valor. Sin embargo, la teoría de la sociedad muestra que esta intercambiabilidad se deriva de la estructura social y de la forma específica que adoptan las relaciones sociales en la sociedad productora de mercancías. Y es en dicha estructura misma donde se produce un vuelco, una inversión, entre las relaciones sociales y la propiedad de las cosas, inversión que es reflejada en forma de falsa –necesariamente falsa– conciencia.

Para Adorno no cabe duda de que la objetividad social, en cuanto totalidad antagonista, constituye una unidad real que abarca a todos. Lo que la caracteriza

⁵³ “Como quien no quiere la cosa, el *acreedor de los reyes* [Gläubiger der Könige] se ha convertido en rey de los píos [König der Gläubigen], y no podemos considerar la ambición de emancipación de este rey sino como enormemente ingenua, ya que más bien somos *nosotros* quienes nos vemos en la necesidad de emanciparnos de los judíos. En el actual estado de cosas del mundo, el judío está ya más que emancipado: *domina*, y seguirá dominando mientras el dinero siga siendo la instancia ante la que nuestra actividad pierde toda su fuerza” (Richard WAGNER, cit. en D. Claussen: “Vom Judenhass zum Antisemitismus”, op. cit., pág. 89 s.).

⁵⁴ Theodor W. ADORNO: “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”, GS 20.1, pág. 366.

⁵⁵ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 198.

es, ante todo, su hipostatización, es decir, un *quid pro quo* por el que la objetividad social se constituye como una cosificación autonomizada frente a los individuos. La forma del capital es verdaderamente un mundo invertido: se constituye en y a través de las acciones con las que los individuos aseguran su reproducción, pero se independiza respecto a los individuos que las llevan a cabo y acaba desarrollando una dinámica propia que obedece a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas, y que se les imponen como algo “extraño” y “autónomo”. Esto lo afirman tanto Marx como Adorno no sin ironía, pues su concepto de sociedad pretende ante todo realizar una crítica de esta autonomización de la síntesis social, que es al mismo tiempo construcción ideológica y expresión de la forma específica de desarrollo económico capitalista.

Este doble carácter procede del hecho de que los individuos son sujetos y objetos al mismo tiempo. El sistema se constituye gracias a sus acciones, su “naturalidad” es “pseudo naturalidad” (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que les arroja y les convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido.⁵⁶ Pero si un chato positivismo absolutiza esta objetividad cosificada omitiendo su génesis, la sociología de la (inter)acción absolutiza la apariencia de unos individuos atomizados, cuya constitución como verdaderos sujetos se ve impedida por la organización social existente. La objetividad social autonomizada aparece pues como algo externo y contrapuesto, cuya génesis se ha vuelto opaca, casi impenetrable para unos individuos que no son capaces de desentrañar el proceso de su autonomización, por más que la abstracción real de la suma de valores de cambio no es otra cosa que la cosificación independizada del conjunto de su trabajo.

Lo que Marx pretendía desentrañar en su teoría del valor es aquello que los individuos hacen sin saber que lo hacen. Al intercambiar los productos de sus trabajos como valores equivalentes, en realidad están equiparando los diferentes trabajos entre sí, pero de forma inconsciente. En la forma dinero es posible reconstruir una abstracción real o un universal existente cuya génesis sin embargo ya no resulta visible, de modo que dicha abstracción es percibida como algo existente en sí, como cualidad del objeto y no como producto de la actividad del sujeto. La conexión lógica entre valor, dinero y capital será denunciada por Adorno como creciente irracionalización de la sociedad: “[...] la sociedad, lo autonomizado, ya no

⁵⁶ Cf. Theodor W. ADORNO, «Einleitung zum “Positivismusstreit in der deutschen Soziologie”», en AGS 8, pág. 316.

es por otra parte comprensible; comprensible es únicamente la ley de la autonomización. La incomprendibilidad no sólo designa algo esencial de su estructura, sino también la ideología”⁵⁷. La suma del valor existe como “abstracción real”, pero no es otra cosa que la autonomización del trabajo abstracto.

La percepción fetichizada escinde la relación bajo la forma del capital entre la materialidad natural del trabajo y los productos, por un lado, y el dinero y el interés, por otro; estos últimos son percibidos como abstractos y separados y se convierten en único blanco del ataque. Para Marx el interés del dinero proviene del plusvalor arrancado al trabajo vivo, pero esta conexión queda oculta en el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital: “En el capital que produce intereses queda perfilado en toda su pureza ese fetiche automático, el valor que se revaloriza, dinero que produce dinero, y ya no muestra en esa forma ninguna cicatriz de cómo se ha generado”⁵⁸. La crítica de Marx al fetichismo del capital apunta al núcleo de explotación que caracteriza las relaciones sociales sometidas a su forma y aspira a desenmascarar la inversión entre sujeto y objeto que ésta impone. Adorno y Horkheimer conectan en los “Elementos del antisemitismo” con la crítica marxiana al fetichismo de la mercancía y hablan del capitalista poseedor de los medios de producción como del “verdadero usurero”. Frente al comerciante y el banquero “no acaparaba sólo en el mercado, sino directamente en la fuente: como funcionario de la propia clase procuraba no perder en el trabajo de sus hombres. Los trabajadores debían dar el máximo posible. Como verdadero usurero insistía en su pagaré. Como propietario de las máquinas y del material forzaba a otros a producir. Se hacía llamar productor, pero, como todos, sabía secretamente la verdad. El trabajo productivo del capitalista, ya justificara su beneficio con la remuneración del empresario –como en la época liberal– o con el sueldo de director –como se hace hoy–, era ideología que enmascaraba la esencia del contrato de trabajo y la naturaleza expoliadora del sistema económico”⁵⁹.

Como aquellos que son engañados respecto a una justa compensación de su fuerza de trabajo sólo notan el engaño en la esfera de la circulación, en la distribución de mercancías, se confirma la apariencia ilusoria de que es allí y no en el origen de la plusvalía donde se lleva a cabo la injusticia. Atribuir a dicha esfera la responsabilidad de la explotación es una ilusión socialmente necesaria. El odio a

⁵⁷ Ibid., pág. 296.

⁵⁸ Karl MARX: *Das Kapital*, tomo III, MEW 25, Dietz: Berlin, 1981, pág. 405.

⁵⁹ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 198.

los judíos y el odio a la esfera de la circulación participan de la misma obnubilación que es generada necesariamente por el sistema⁶⁰. De esto se aprovechan los antisemitas que distinguen entre capital “productivo” y capital “usurero”, es decir, entre el capital invertido en el sector industrial y productivo y el invertido en el sistema de crédito y pago o en los bancos y el comercio. «El antisemitismo burgués –dicen Adorno y Horkheimer– tiene una razón específicamente económica: disfrazar la dominación en la producción»⁶¹.

2.4 El antisemitismo y la dialéctica del proceso de subjetivación.

El antisemitismo ofrece además un código que permite explicar el mundo, que aparentemente permite conocer las causas de la opresión y personificarlas, pero además produce la ilusión de poseer el poder para eliminarlas gracias a la participación en la poderosa comunidad antisemita. Sin embargo, al señalar a los presuntos culpables, el antisemitismo encubre de nuevo las estructuras de opresión que sustentan las prácticas de dominio y exclusión, manteniendo encadenados a unos sujetos privados de toda subjetividad e individualidad. Las condiciones sociales del atomización, el sometimiento, la coacción a adaptarse a lo existente y la renuncia, que abocan en última instancia a un debilitamiento de la conciencia independiente, no sólo afectan a los antisemitas, sino a todos los miembros de la sociedad. El origen de las disposiciones antisemitas se encuentra en la dialéctica de la socialización.

En su intento de esclarecer las causas del antisemitismo y combatirlo, los teóricos críticos encontraron en el psicoanálisis freudiano su principal aliado⁶². Pero su uso del psicoanálisis no consiste en analizar directamente los contenidos del antisemitismo –como hizo aún Rudolf Löwentstein⁶³– o de comparar la “psique judía” con la “psique alemana” o “cristiana” –un procedimiento típicamente antisemita, puesto que “convierte a los grupos en etnias, a las etnias en culturas, a las culturas

⁶⁰ Cf. Moïse POSTONE, “Nationalsozialismus und Antisemitismus”, *op. cit.*, Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung*, *op. cit.*, págs. 45 y ss; 144 y ss.

⁶¹ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 197.

⁶² Para un análisis más detallado de la conexión entre teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno, cfr. José A. ZAMORA, «El enigma de la docilidad: Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno», en M. Cabot (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2007, págs. 27-42.

⁶³ Rudolph LÖWENSTEIN, *Psychoanalyse de l'antisemitisme*, Paris: Presses Universitaires de la France, 1952.

en pueblos, y se opera con sujetos colectivos como si fueran individuos”⁶⁴. Estos usos del psicoanálisis degeneran necesariamente en mero psicologismo: analizan el antisemitismo como resultado, no su dinámica en la psique de los individuos, y de esta manera desatienden a su vez su contenido social. El psicoanalista Otto Fenichel, que colaboró con Adorno y Horkheimer durante el exilio californiano, pone el dedo en la llaga con su habitual pregnancia: “Como el psicoanálisis es un método para el estudio y el tratamiento de la vida psíquica de los individuos, estrictamente hablando sólo puede haber una psicología de los antisemitas, no del antisemitismo”⁶⁵. De acuerdo con ello, psicoanálisis y teoría de la sociedad convergen en el análisis del proceso de interiorización de la violencia, revelando lo que lleva a los individuos a identificarse con colectivos, a tomar parte activamente en sus barbaridades o a respaldarlas con su pasividad⁶⁶.

El antisemitismo es resultado de la coerción socializadora de las sociedades post-liberales, que exigen de sus miembros una adaptación total, la sumisión total de su vida interna y externa a los imperativos sociales; sus condiciones de posibilidad son la debilidad del yo y la sensación de desconocimiento e impotencia ante una objetividad social que se impone de manera avasalladora. En estos modelos de socialización la experiencia fundamental es la del *daño*: la sociedad se impone a los sujetos con una violencia tal que les constituye como “sistemas de cicatrices”⁶⁷, cada vez menos permeables a la experiencia en sentido enfático. En este modelo de socialización, todo individuo conoce la sensación de que su existencia está dominada por leyes que no comprende y a las que está completamente entregado; esta desproporción entre poder social e impotencia individual hace saltar la economía libidinal, llevando a una ansiedad omnipresente y a un fuerte deseo de seguridad que cristaliza en lo que Otto Fenichel denominara la “menesterosidad narcisista”⁶⁸. El resultado es la búsqueda de “fantasmas y personalizaciones con las que los individuos dependientes pretenden re-traducir lo abstracto e impenetrable de las relacio-

⁶⁴ Detlev CLAUSSEN, “Über Psychoanalyse und Antisemitismus”, *Aspekte der Alltagsreligion*, op. cit., pág. 109.

⁶⁵ Otto FENICHEL, “Elemente einer psychoanalytische Theorie des Antisemitismus”, op. cit., pág. 373.

⁶⁶ Cfr. Jordi MAISO, “Soggettività offesa e falsa coscienza. La psicodinamica del risentimento nella teoria critica della società”, en *Costruzioni psicoanalitiche*, año XII, n° 23, 2012, págs. 61-75.

⁶⁷ Theodor W. ADORNO, “Die revidierte Psychoanalyse”, *AGS* 8, pág. 24.

⁶⁸ Otto FENICHEL, “Trophäe und Triumph”, *Aufsätze* 2, op. cit., pág. 177.

nes sociales en términos de experiencia viviente”⁶⁹. El odio a los judíos como causantes de todas las desgracias representa una de estas fórmulas mágicas para crear una apariencia de sentido en una realidad inexorable: se articula como “creencia” o –en palabras de Detlev Claussen– como una religión de la cotidianeidad, que ofrece pseudo-explicaciones y una válvula de escape, pero también fortalece su dependencia y mistifica la coacción social.

En este contexto, el valor del psicoanálisis es que permite explicar los mecanismos y la funcionalidad de la “ilusión antisemita” en una economía psíquica ajustada al principio de realidad. Freud había mostrado que el Yo, como punto de encuentro entre la realidad interna y la externa, no era únicamente el órgano del conocimiento, sino también la instancia de la represión, de la censura y de los mecanismos de defensa: su teoría permitía así acceder al “oscuro reverso de la historia” que emergía en la violencia y la sed de destrucción –aparentemente arcaica– que el nacional-socialismo convirtió en norma: el destino de los instintos y las pasiones humanas reprimidas y desfiguradas por la civilización⁷⁰. De acuerdo con ello, Adorno señalaría que a la Teoría Crítica no le interesa el psicoanálisis como psicología del Yo ni como psicología social, sino como psicología de la libido y de las exigencias de la economía libidinal, que eligen siempre el camino de la menor resistencia en los conflictos entre libido y adaptación, entre la búsqueda de gratificación subjetiva y el principio de realidad; desde aquí cabe interpretar el mecanismo psicológico del antisemitismo. Y es que, en palabras de Adorno, el antisemitismo está “unido a la conciencia actualizada del poder. Las situaciones antisemitas son siempre aquellas en las que se debe mostrar el poder a alguien más débil, y ellas mismas surgen bajo la presión del poder. El antisemitismo alemán muestra en todos sus rasgos el carácter de lo inducido, de la amenaza desde arriba de que, cuando uno no es antisemita, el poder se puede volver contra él”⁷¹.

“El comportamiento antisemita se desencadena en las situaciones en la que a los hombres cegados y privados de subjetividad se les permite actuar como sujetos”⁷². La expresión de la actitud antisemita compensa el narcisismo herido de los sujetos debilitados e impotentes porque –como señalan Horkheimer y Ador-

⁶⁹ Theodor W. ADORNO y Ursula JAERISCH, “Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute”, AGS 8, pág. 186.

⁷⁰ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 265.

⁷¹ Theodor W. ADORNO, “Individuum und Gesellschaft. Fragmente und Skizzen”, en R. Tiedemann (ed.): *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München: Text+Kritik, 2003, pág. 84.

⁷² Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 195.

no— les permite sentirse al mismo tiempo burgués y rebelde, miembro de la mayoría y parte de una élite: sus invectivas son una deformación de la libertad civil⁷³. El psicoanalista Otto Fenichel desarrolló esta idea de forma consistente: “Los seres humanos se encontraban con el conflicto entre la tendencia a la rebelión y el respeto a la autoridad para el que habían sido educados. El antisemitismo les ofrece los medios para satisfacer estas dos tendencias contradictorias al mismo tiempo: la tendencia rebelde mediante acciones destructivas contra gente indefensa, y la tendencia respetuosa con la autoridad mediante una acción obediente de acuerdo con las disposiciones de los poderes establecidos”⁷⁴. Se trata de una “rebelión conformista”, perfectamente ajustada al principio de realidad: permite suspender, al menos brevemente, la propia represión mediante una agresión verbal o física que no pone en peligro la adaptación. La presión de estas relaciones sociales genera frustración y furia en los individuos debilitados y dependientes, y esta lógica permite a los penúltimos descargar su resentimiento contra los últimos. De acuerdo con ello describe Adorno la fisonomía del antisemita: “se trata de personas que padecen injusticia en la competencia social por la supervivencia, pero que por su forma de ser se identifican con dicha competencia. Son darwinistas. Creen en la supervivencia de los más aptos y tienen la sensación de ser más ‘aptos’ que los judíos, y que éstos por su parte están condenados por naturaleza al hundimiento. Cuando la naturaleza no funciona del modo esperado, la echan una mano”⁷⁵.

Lo que permite que los judíos desempeñen esta función es su ambivalencia, en tanto que encarnan tanto las fantasías de poder como la pura impotencia, pero sobre todo en la medida en que ofrecen claves para racionalizar y justificar la violencia que se descarga sobre ellos⁷⁶. Los judíos son blancos ideales del resentimiento.

⁷³ Ibid., pág. 226.

⁷⁴ Otto FENICHEL, “Elemente einer psychoanalytische Theorie des Antisemitismus”, op. cit., pág. 375.

⁷⁵ Theodor W. ADORNO, “Individuum und Gesellschaft. Fragmente und Skizzen”, op. cit., pág. 85 s.

⁷⁶ “Algunas de sus características, como su carácter de ‘grupo cerrado’, favorecen la racionalización; otras, como las expresiones de debilidad o masoquismo, ofrecen estímulos psicológicamente adecuados para la destrucción. Caben pocas dudas de que todos estos requisitos se cumplen en el fenómeno judío. Eso no quiere decir que los judíos *deban* necesariamente atraer odio sobre sí o que haya una necesidad histórica absoluta que les convierta más que a otros en blanco de la agresión social. Basta que puedan desempeñar esta función en la construcción psicológica de un elevado número de personas. El problema de la ‘singularidad’ del fenómeno judío, y por tanto del antisemitismo, sólo puede ser enfocado desde el recurso a una teoría que conduciría nada menos que a una teoría de la sociedad moderna como un todo” (Theodor W. ADORNO, *The Authoritarian Personality*, AGS 9.1, 269).

miento porque, en palabras de Adorno y Horkheimer, representan una imagen de la felicidad privada de poder. Al quedar relegados a la esfera de la circulación, el comercio y las profesiones liberales pudieron participar en el ascenso social, pero nunca ocuparon posiciones de mando y su posición siempre se encontró amenazada. Su rasgo fundamental era el carácter apátrida, el pertenecer a un grupo de “no-autóctonos” y no adaptados que tenían que labrarse su vida en tierra extraña, y les convierte en blanco ideal de la furia y del resentimiento por los costes de la propia adaptación. Es el estigma de la debilidad, de la no adaptación, lo que hace que caiga sobre ellos una y otra vez la violencia, que sirve a los “autóctonos” para afirmar su superioridad y su derecho a la existencia.

La lógica de la violencia antisemita es la lógica del miedo ante una realidad impenetrable y avasalladora, y su carácter fatal se debe a que está guiado por la proyección de temores inconscientes, que acaban perpetrando sobre sus víctimas aquello que temen por encima de todo: “Quien busca refugio no debe encontrarlo; a los juglares y a los nómadas, a aquellos que expresan lo que todos anhelan: la paz, el hogar, la libertad, siempre se ha negado el derecho autóctono. Se les infringe lo que uno más teme [...]. Los expulsados despiertan forzosamente el deseo de expulsar. El signo que la violencia les ha impreso incita sin interrupción a la violencia”⁷⁷. Si el mecanismo social les ha marcado con el estigma de la exclusión, probablemente las víctimas no serán tan inocentes; esa es, hasta hoy, la racionalización que justifica las llamadas al derramamiento de sangre de antisemitas y xenófobos de todos los colores. Y es que el antisemitismo “no ayuda a los hombres, sino a su impulso destructivo. La verdadera ganancia con la que cuenta el integrante de la *Volksgemeinschaft* es la aprobación de su rabia por el colectivo”⁷⁸, que compensa a los individuos su sensación de aislamiento. Por eso la rebelión conformista busca víctimas indefensas, el odio a los judíos o a otras minorías, sirve únicamente a la racionalización de la violencia que se descarga sobre ellos: “La furia se desata sobre quien llama la atención sin contar con protección. Y como las víctimas son intercambiables entre sí –vagabundos, judíos, protestantes o católicos, según la coyuntura– cada uno de ellos puede ocupar el lugar de los asesinos, con el mismo ciego placer en el dar muerte, tan pronto como se sienten amparados por la norma”⁷⁹. Pero esta violencia tiene también una dimensión de espectáculo ejemplar: se trata

⁷⁷ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 208.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 194.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 195.

de una intimidación dirigida a la población, demostrando que el poder no se arredra ante nada, que eso es lo que le espera a todo aquél que se vuelva molesto⁸⁰. De aquí surge también el “sálvese quien pueda” que lleva a participar en el pogromo antes que verse como víctima de la arbitrariedad de la violencia social. Por su parte, la participación en el ejercicio de la violencia permite a los desposeídos, dominados y resentidos sentirse parte del ejercicio del poder social: “el dominio necesita objetos sobre los que poder confirmar la aparente libertad de los subalternos”⁸¹.

De este modo el antisemitismo aparece como una movilización de dinámicas subjetivas inconscientes, que son canalizadas y ajustadas a los imperativos de la reproducción del poder social: éste se sirve de las demandas de la economía libidinal y las explota. En palabras de Adorno, “el antisemitismo es un *medio de masas*; en el sentido en que apela a emociones, conflictos, inclinaciones y tendencias inconscientes, que refuerza y manipula, en lugar de hacerlas conscientes y esclarecerlas”⁸². Para la subjetividad dañada, el antisemitismo aparece como lo que Freud denominara una *Schiefheilung*, una falsa curación que moviliza los deseos frustrados de los sujetos, sobre todo su menesterosidad narcisista, alejando la libido del control del Yo y generando un falso equilibrio entre principio de realidad y principio de placer: de este modo refuerza la impotencia de los individuos, pero compensa su sentimiento de inferioridad y les permite desfogar las frustraciones acumuladas; en esto consiste la dimensión ideológica del antisemitismo para la Teoría Crítica. En palabras de Wolfram Stender, la pseudo-lógica de lo ideológico permite que la obcecación objetiva y las cicatrices subjetivas formen un cortocircuito estable⁸³. De ahí que sea necesario precisar en qué sentido hablan Horkheimer y Adorno del antisemitismo como “enfermedad” (paranoia, perversión, etc.)⁸⁴. La especificidad del antisemitismo no puede comprenderse en términos de “desviación” o “patología”: es una “falsa curación”, porque no aísla como las neurosis, sino que precisamente “normaliza” a los individuos en una totalidad social falsa, les permite un comportamiento compatible con las exigencias del principio

⁸⁰ Max HORKHEIMER, “Die Juden und Europa”, HGS 4, pág. 328.

⁸¹ Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung*, op. cit., pág. 61. Para una exploración de la posible aportación de la teoría crítica del antisemitismo a un análisis de los fenómenos actuales de racismo y xenofobia, cfr. José A. ZAMORA, «Racismo, xenofobia, antisemitismo en el horizonte de los flujos migratorios: enfoques teóricos y teoría crítica», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 188 - nº 755, mayo-junio, 2012, págs. 591-604.

⁸² Theodor W. ADORNO, “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”, AGS 20.1, pág. 366.

⁸³ Wolfram STENDER, *Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud*, Luneburg: zu Klampen, 1996, pág. 79.

⁸⁴ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 211 ss.

de realidad, que se inserta sin fricciones en su vida cotidiana.⁸⁵ Las “falsas curaciones” permiten la creación de un sistema de “delirios privados” al servicio del mantenimiento del orden “público”. Sus contenidos (ya sean el odio a los judíos o la idiosincrasia contra ellos, el “no poder soportarlos”) no son ideas, sino racionalizaciones de conflictos pulsionales⁸⁶. El análisis de la dinámica de la violencia social y de su interiorización permite que el mecanismo del antisemitismo –como “psicodinámica de la falsa conciencia” de los sujetos dañados– sea conmensurable con otras formas de exclusión y violencia. Eso no permite reducir la Teoría Crítica del antisemitismo al denominador común de los estudios sobre los “prejuicios contra minorías”: la persecución de judíos, musulmanes, gitanos o inmigrantes no es meramente arbitraria, sino que tiene razones socio-históricas específicas para cada caso. Lo que permite el trabajo conjunto de psicoanálisis y teoría crítica de la sociedad es captar la lógica de la violencia social y el modo en que es interiorizada y perpetuada: “en los falsos culpables desaparecen *tanto* el conflicto social real *como también* el conflicto libidinal de los individuos adaptados, considerados ‘sanos’”⁸⁷.

El mecanismo de agresión al débil se basa en la falsa proyección, que sólo percibe en la realidad “alegorías de la perdición”, que a su vez sólo puede conjurar mediante la destrucción: “El ciego homicida siempre ha visto en la víctima el perseguidor que le conducía desesperadamente a la legítima defensa, y los más poderosos reinos han percibido a los más débiles vecinos como una amenaza insoportable antes de lanzarse sobre ellos. La racionalización era una artimaña, y al

⁸⁵ Esto exige reflexionar sobre la relación entre la patología individual y la colectiva, así como sobre el efecto normalizador de esta última respecto a la primera, lo que explicaría que sólo algunos de los sujetos desarrollen síntomas clínicos. La proyección “pática” es movilizadora sistemáticamente por la política de tal modo que “el objeto de la enfermedad es determinado de forma ajustada a la realidad” y “el sistema de delirio se convierte en norma racional en el mundo” (Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 211). Éste es probablemente el motivo de que Adorno denomine el mecanismo psicosocial de la proyección paranoica antisemita pático y no patológico. Estamos ante un padecimiento a través de la sociedad y por su causa que responde al esquema del “malestar de la cultura” (Freud) y no debe interpretarse según los criterios de la doctrina psiquiátrica de la enfermedad. Lo pático designa en Adorno la “enfermedad de los normales” adaptada a su época (cf. Rolf POHL, “Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie”, en W. Stender, G. Follert y M. Özdogan (eds.), *Konstellationen des Antisemitismus*, op. cit., págs. 63 s.).

⁸⁶ “La racionalización privada, el autoengaño del espíritu objetivo, no es lo mismo que la ideología, la falsedad de lo objetivo. Pero los mecanismos de defensa del individuo buscarán siempre refuerzos en los mecanismos ya establecidos y ampliamente consolidados en la sociedad [...]. Las racionalizaciones son las cicatrices de la razón en la condición de la irracionalidad” (Theodor W. ADORNO, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, AGS 8, pág. 64).

⁸⁷ Wolfram STENDER: *Kritik und Vernunft*, op. cit., pág. 75.

mismo tiempo algo forzoso”⁸⁸. Ya Nietzsche había señalado los seres humanos están dispuestos a cualquier atrocidad si pueden santificar su venganza ofreciéndole la apariencia de justicia, y algo de ello puede apreciarse aún hoy en las llamadas al derramamiento de sangre de los Mario Borghezio o Geert Wilders, que amparan a los Breiviks y similares: los perseguidores se presentan una y otra vez como perseguidos, como víctimas de conspiraciones internacionales o de las dictaduras de lo políticamente correcto. Adorno y Horkheimer señalan que en los excesos de violencia “se demuestra la impotencia de lo único que podría detenerlos: la reflexión, el significado, en último término la verdad. En el infantil pasatiempo del asesinato se confirma la vida cerril a la que hay que adaptarse”⁸⁹. No en vano los dos últimos elementos de antisemitismo analizan el condicionamiento social de la experiencia de los sujetos, que reduce la realidad externa a mero material para la actividad subjetiva y lleva a una atrofia de la riqueza del mundo percibido que culmina en el entumecimiento del Yo y a la frialdad guiada por la ciega lógica de la supervivencia⁹⁰. Bajo la presión de la coacción a la conformidad y la adaptación, la compasión aparece como el peor de los pecados⁹¹. De ahí que Adorno se refiriera a la frialdad como “principio básico de la subjetividad burguesa, sin el que Auschwitz no hubiera sido posible”⁹².

3. TEORÍA CRÍTICA DEL ANTISEMITISMO: CUESTIONES ACTUALES

En los últimos años hemos visto cómo se han realizado aportaciones que prolongan y al mismo tiempo revisan algunos de los elementos de la teoría crítica del antisemitismo que hemos presentado en el apartado anterior. En algunos casos los revisan porque los consideran incompletos, insuficientes o parcialmente equivocados; en otros intentan actualizarlos con el fin de dar cuenta de los cambios econó-

⁸⁸ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, AGS 3, pág. 212.

⁸⁹ Ibid., pág. 195.

⁹⁰ En esto consiste la unión entre el antisemitismo y la mentalidad del ticket analizada en el séptimo elemento de antisemitismo en la *Dialéctica de la Ilustración*, que permite la autoafirmación sin necesidad de experiencia y reflexión: “El antisemitismo apenas es ya un sentimiento autónomo, sino una tabla de la plataforma: quien da una oportunidad al fascismo suscribe junto con la destrucción de los sindicatos y la cruzada contra el bolchevismo también automáticamente la destrucción de los judíos” (AGS 3 pág. 226). La identificación inmediata con valores estereotipados se convierte en sustituto de la experiencia: con qué colectivo de opinión, con qué visión del mundo uno se identifica, pasa a sustituir la confrontación crítica con la realidad, “que según Freud constituía la tarea preferente del viejo Yo” (Theodor W. ADORNO, “Theorie der Halbbildung”, AGS 8, pág. 117.).

⁹¹ Max HORKHEIMER, “Die Juden und Europa”, HGS 4, pág. 329.

⁹² Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, AGS 6, pág. 365.

micos, sociales y culturales en el nuevo modo de regulación post-fordista y su repercusión sobre teoría crítica del antisemitismo. No podemos referirnos aquí a todas estas líneas de desarrollo. Escogemos algunas de las que poseen más interés para precisar algunos de los aspectos analizados hasta aquí o para dar cuenta de las nuevas condiciones económicas, sociales y culturales de la posibilidad estructural del antisemitismo⁹³.

3.1 Modernidad, antisemitismo y Holocausto

En relación con la dialéctica de la civilización y sus vínculos con el antisemitismo y el genocidio, quizá la aportación más reconocida sea la de Zygmunt Bauman⁹⁴. No en vano, el sociólogo polaco declara expresamente su pretensión de “envolver con carne histórica y sociológica el esqueleto de la *Dialéctica de la Ilustración*”; pero también aspira a rebasar sus presupuestos, cosa que justifica por el hecho de que la Ilustración habría fallado en su propósito de “*extinguir cualquier rastro de su propia autoconciencia*”⁹⁵, en buena medida gracias a la aportación de las obras de Adorno y Horkheimer. La clave de esta revisión la encontramos en el concepto de “ambigüedad”, cuya eliminación sería el objetivo declarado de la modernidad, pero que pasa a convertirse en el soporte de las relaciones sociales en la postmodernidad. Pero vayamos por partes.

Los vínculos entre modernidad y Holocausto han sido abordados por Bauman en una obra con el mismo título. Según él, el Estado y los intelectuales, en cuanto grandes productores del orden moderno, se habrían enfrentado a todo lo que es contrario y diferente a la norma, a lo anormal, extraño y divergente, como algo perturbador e inoportuno; en consecuencia, habrían intentado someterlo a control por medio de los dispositivos de la razón calculadora y la administración reguladora. El Holocausto se inscribiría en la lógica del orden que preside las relaciones sociales, la organización política y la cultura en la modernidad: “el único contexto en el que se pudo concebir, desarrollar y realizar la idea del Holocausto fue la cultura burocrática que nos incita a considerar la sociedad como un objeto a admi-

⁹³ En este apartado nos sirven de guía los análisis de Roswitha SCHOLZ, *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von “Rasse”, Klasse, Geschlecht und post-moderner Individualisierung*, Bad Honnef: Horlemann, 2005, págs. 74-120.

⁹⁴ Cf. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur, 1997; *Modernidad y ambivalencia*, ed. de M. Aguiluz, Rubí (Barcelona)/México/Caracas: Anthropos/UNAM/UCV, 2005.

⁹⁵ Id., *Modernidad y ambivalencia*, op. cit., pág. 39.

nistrar, como un colección de ‘problemas’ a resolver, como una ‘naturaleza’ que hay que ‘controlar’, ‘dominar’, ‘mejorar’ o ‘remodelar’, como legítimo objeto de la ‘ingeniería social y, en general, como un jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado”⁹⁶.

En este empeño, el “extraño” representa lo indeterminado, lo que escapa al orden dualista de amigo-enemigo. La fuente de perturbación es su incongruencia, la irrupción en el ámbito de la proximidad de aquello que no es reductible a lo ya conocido, a lo identificado y dominado y que, por eso mismo, cuestiona la naturalidad y la evidencia del mundo de la vida. En este sentido, el extraño frustra con su presencia los esfuerzos de la ideología nacional por dar sentido a constelaciones sociales y políticas complejas y los esfuerzos de la racionalidad moderna por distinguir, delimitar y controlar. Dicho esto, si hubiera que señalar al alguien que represente de manera cabal la figura del extraño en la Europa tanto cristiana como moderna, ése es el “judío”: “el prototipo y el arquetipo de la heterodoxia, la anomalía y la aberración”⁹⁷. Por su carácter perturbador es preciso aislarlo y confinarlo, pero si el aislamiento y la confinación no son posibles, ha de ser expulsado o eliminado. Lo que resulta incompatible con el orden moderno es la difuminación de los límites, el desvanecimiento de las distinciones, la “viscosidad”: “el enemigo arquetípico de la claridad y de la inviolabilidad de los límites y de las identidades”. Por eso para Bauman era evidente “que se llegaría a un nivel de ferocidad sin precedentes, dado que la magnitud de las tareas a realizar tampoco los tenía”⁹⁸.

A pesar de la intención de envolver con carne sociológica e histórica el esqueleto de la *Dialéctica de la Ilustración*, el análisis de los vínculos entre modernidad y Holocausto realizado por Bauman no tiene en cuenta los aspectos subjetivos, es decir: todo lo que tiene que ver con la constitución de la subjetividad de los individuos socializados en estructuras sociales implicadas en la catástrofe. Ni las aportaciones de la teoría psicoanalítica al análisis de la economía psíquico-libidinal de los individuos socializados en el capitalismo avanzado ni las reflexiones sobre la frustrada antropogénesis civilizatoria en el concepto de protohistoria juegan papel alguno en su planteamiento de la cuestión del Holocausto. Del mismo modo, su imputación de la racionalización promovida por la burocracia moderna a una voluntad política de dominación y control no parece tener en cuenta con suficiente rigor el

⁹⁶ Id., *Modernidad y Holocausto*, op. cit., pág. 23.

⁹⁷ Ibid., pág. 54.

⁹⁸ Ibid., pág. 55.

vínculo de la forma administrativa con la forma de la mercancía y por tanto el carácter específicamente capitalista de ambas⁹⁹.

Pero, si en sus análisis iniciales de las contraposiciones y transiciones entre modernidad y postmodernidad en torno al concepto de ambivalencia, Bauman parecía mirar con cierta simpatía la visión postmoderna del mundo y de los individuos –que él caracterizaba como una visión irreductiblemente pluralista, desintegrada en una pluralidad de singularidades y autoridades soberanas, sin orden horizontal o vertical alguno–, sus planteamientos más recientes han adoptado un tono más crítico respecto a la evolución de las sociedades post-fordistas y el declive del Estado como principal productor de orden. La producción de residuos humanos ya no es resultado de la planificación, sino efecto colateral del proceso de “destrucción creativa” del progreso económico, que produce población sobrante y superflua que ya puede ser incorporada a un “ejército de reserva”, porque su destino ya no es la reinserción, sino el vertedero¹⁰⁰. Con ellos se emplean procedimientos destinados a exorcizar y liquidar a los excluidos, que representan el lado oscuro de la vida del consumo: marginalización extrema, exclusión y penalización. Ahora ya no se busca universalizar el orden moderno, imponer la felicidad a más gente, y por eso el problema no son aquellos que se resisten a ser incorporados a ese orden, sino la eliminación de la “población sobrante”: los residuos humanos que han quedado fuera del juego del mercado y del consumo¹⁰¹. El odio y el desprecio se vuelcan sobre los pobres y excluidos, que encarnan el recuerdo de la amenaza que pesa sobre cada uno de los “integrados”, amenaza que resulta de los procesos de flexibilización, desregulación y desestabilización de los vínculos sociales. La libertad depende cada vez más de la posición de poder y de la fuerza para mantenerla, pero como esa posición se ve crecientemente amenazada, el miedo atenaza a todos. Bauman recupera en este contexto sus reflexiones sobre los extraños, pero en ellas ha desaparecido toda referencia al antisemitismo en la postmodernidad. La inseguridad universalizada representa un caldo de cultivo tanto para el racismo como para el antisemitismo, pero sería preciso adentrarse en el análisis de sus conexiones y diferencias actuales, cosa que Bauman no hace. Insuficiente parece también su

⁹⁹ Sobre el vínculo entre ambas, cf. Heinz STEINERT y Christine RESCH, “Industria cultural: conflictos por los medios de producción de la clase culta”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 3, coord. por J. Maiso, 2011, págs. 45 y ss.

¹⁰⁰ Cf. Zigmunt BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós, 2005.

¹⁰¹ A este respecto, cfr. también Loïc WACQUANT: *Las dos caras del gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

reflexión sobre la transformación del Estado “jardinero” de la modernidad sólida en el Estado retraído y ausente de la globalización neoliberal, cuando en realidad la criminalización y eliminación de los desechos humanos cada vez necesita de un intervencionismo más pronunciado.

En general, el planteamiento de Zygmunt Bauman deja insatisfecho porque –como señala Roswitha Scholz– no alcanza a precisar la forma constitutiva de lo social, ni en el concepto de valor ni en las formas de organización y pensamiento que se corresponden con él. La lógica de la coordinación y la eficacia empresarial, el orden burocrático, la racionalidad instrumental y la ingeniería social, cuyo papel Bauman resalta en el análisis de las condiciones de posibilidad del Holocausto, aparecen desconectados de esa forma constitutiva y, por tanto, sin una explicación convincente¹⁰². Finalmente, sus interesantes reflexiones sobre los extraños en una postmodernidad productora de desechos humanos dejan al margen el fenómeno del antisemitismo.

3.2 Forma de la mercancía, trabajo y antisemitismo

a) Autores como Moishe Postone, Robert Kurz, Holger Schatz y Andrea Woeldike han hecho aportaciones relevantes en el análisis de la relación entre el antisemitismo y la forma de la mercancía y su reverso, el trabajo abstracto. El primero de ellos comienza a elaborar sus tesis sobre nacionalsocialismo y antisemitismo a finales de los años 70¹⁰³. Entretanto, dichas tesis se han convertido en uno de los referentes más importantes para examinar la relación entre antisemitismo y capitalismo. Dado que el antisemitismo aniquilacionista del nacional-socialismo se resiste a una explicación funcional o meramente instrumental en el marco de la lucha de clases, Postone recurre a una crítica del valor y del fetichismo basada en las formas sociales específicamente capitalistas y en las formas de conciencia que estas producen. Su tesis sería que en el antisemitismo se da una identificación de los judíos con el conjunto de reestructuraciones y desplazamientos producidos por el sistema capitalista. Por otro lado, considera que hay que tomar en serio la autopercepción de los antisemitas como agentes de una revuelta contra un poder abstracto superior. Las propiedades que atribuyen a los judíos –abstracción, incompresibili-

¹⁰² Roswitha SCHOLZ, *Differenzen der Krise*, op. cit., págs. 84s.

¹⁰³ Moishe POSTONE, “Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch”, en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988, págs. 242-254.

dad, universalidad, movilidad— se corresponderían con las que representan la dimensión del valor de las mercancías para los sujetos sometidos a su fetichismo. La operación que realiza el antisemitismo consistiría en “personificar” esas propiedades, que son percibidas como elementos amenazantes de la sociedad capitalista. El *quid pro quo* entre abstracción y concreción, entre valor de uso y valor de cambio y entre valor de cambio y dinero, cristaliza en la identificación de los judíos con la abstracción y la movilidad sistémicas. El objetivo antisemita de liberar lo concreto del dominio de lo abstracto culmina en los campos de exterminio, verdaderas fábricas de destrucción del valor de cambio por medio de la destrucción de su personificación: los judíos¹⁰⁴. Aunque lo supuestamente concreto —el valor de uso y el trabajo naturalizado en la producción de valores de uso— esté sometido a la forma capitalista y funcione como portador de la abstracción del valor, el antisemitismo nacionalsocialista lo reifica en las categorías de “sangre”, “suelo”, “naturaleza”, “pueblo”, etc., convirtiéndolo en contraprincipio de lo abstracto encarnado en los judíos: representantes de la razón moderna, del derecho abstracto, del dinero o del capital financiero.

Con sus tesis, Postone no pretende dar cuenta de todos los aspectos del fenómeno antisemita ni tampoco explicar por qué se produjo el genocidio o por qué fue precisamente en Alemania donde el antisemitismo cristalizó en un proyecto de aniquilación total. Tampoco pretende restar valor a las investigaciones psicoanalíticas y psicosociales sobre las disposiciones subjetivas que explican la receptividad de los individuos a la ideología y las prácticas antisemitas. Pero sí que aspira expresamente a ofrecer un marco adecuado para todas esas aportaciones por medio de la crítica del valor y del fetichismo de la mercancía. El antisemitismo aparece así como reacción a una estructura social fetichizada que se sustrae a la comprensión. Los motivos de que el dominio de la abstracción se personifique en los judíos son de carácter histórico, y aquí Postone no añade nada nuevo a las exposiciones de la teoría crítica analizadas en el apartado anterior.

Como ha señalado Roswitha Scholz, Postone concede a la dimensión psicosocial del anti-semitismo únicamente un valor subordinado. Al deducir la reacción antisemita a partir de forma de la mercancía, su análisis está presidido por la lógica de la identidad. En dicha lógica desaparecen tanto la dimensión cultural y simbólica como los mecanismos socio-psicológicos que actúan en la proyección que personifica en el valor abstracto en los “judíos”. Para Scholz, el hecho de que Postone

¹⁰⁴ Ibid., págs. 251 y 254.

no pretenda abarcar todos los aspectos implicados, sino sólo poner los fundamentos del marco en que todos ellos adquieren sentido, no disculpa estas insuficiencias. Lo que Scholz percibe es en realidad una jerarquización entre los aspectos histórico-gnoseológicos, social-psicológicos y simbólico-culturales, en la que los dos últimos son subordinados al primero y deducidos de su marco formal, cuando en realidad habría que considerarlos autónomamente y, a pesar de ello, ponerlos en relación con la forma social constitutiva. Pero el análisis de Postone “se sitúa meramente en el plano abstracto-universal del valor”¹⁰⁵.

b) El análisis del antisemitismo de Robert Kurz, por su parte, une a la crítica del valor y del fetichismo de la mercancía una crítica del proceso de modernización. Esto le permite atender no sólo a la génesis de la proyección antisemita en la forma social constitutiva de las relaciones en el capitalismo –mediada por el trabajo abstracto–, sino también analizar su ideologización en distintos planteamientos teóricos de la modernidad que entran a formar parte del “síndrome antisemita”. En efecto, elementos fundamentales del pensamiento ilustrado (Hobbes, Smith, Malthus o Darwin) juegan un papel fundamental en la naturalización y la biologización de las cualidades negativas de la mediación universal del trabajo abstracto y en el hecho de que la abstracción, convertida en finalidad en sí misma, sea proyectada sobre la “esencia judía”. Pero si con la colaboración entre nacionalismo y antisemitismo se movilizó la conversión del “trabajo” en un pseudo-concreto para impulsar la segunda revolución industrial en todos los países Occidentales, fue la historia específica de la nación alemana y la ideología legitimadora que la presenta como una comunidad cultural, étnica y de sangre la que imprimió al antisemitismo su carácter más terrorífico y aniquilador. “Así como el antisemitismo en general forma parte del nacionalismo en general, Auschwitz en singular pertenece a la nación alemana en singular”¹⁰⁶.

En este sentido puede decirse que el horrible genocidio perpetrado por los nacionalsocialistas tiene sus raíces en las coacciones de la forma de producción capitalista, pero sólo pudo materializarse en el proceso específico de modernización alemán, que impulsó la economización capitalista de la sociedad por medio de una ideología anti-económica de la sangre. De este modo, “el disciplinamiento fordista-democrático de las masas y los individuos pudo aparecer, en el sentido de la legiti-

¹⁰⁵ Roswitha SCHOLZ, *Differenzen der Krise...*, op. cit., pásg. 89.

¹⁰⁶ Robert KURZ, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, 2ª ed. ampl. Frankfurt a.M.: Eichborn, 2009, pág. 508.

mación ‘étnico-nacional’ [*völkisch*], directamente como realización acabada de un mito suprahistórico, allende de los puntos de vista de la timorata racionalidad capitalista.”¹⁰⁷ De ahí que, en Estados Unidos y Rusia, el antisemitismo que Ford y Stalin compartían con Hitler no pasara de ser una proyección en interés de los objetivos funcionales al sistema, mientras que en la Alemania de Hitler se convertiría en un fin en sí mismo *sui generis*.

Kurz coincide con Postone en la caracterización del antisemitismo como pseudo-rebelión contra el valor y el trabajo abstractos, personificados en la “abstracción judía”; es decir, ambos comparten la caracterización del antisemitismo como un intento de hacer desaparecer el lado negativo del trabajo abstracto sin cuestionar el capitalismo, pero Kurz subraya de manera acertada la especificidad de Auschwitz como “revolución alemana”: su propósito era hacer realidad “un mundo de producción en masa de bienes de uso fordistas redimidos, de movilidad de masas redimida y de un consumo del tiempo libre redimido al precio de un sacrificio sangriento de los judíos, sacrificio que debía expiar a los ‘soldados-trabajadores’ del autosometimiento a la máquina capitalista.”¹⁰⁸ Así pues, aunque también en Alemania la crítica del capitalismo burgués del dinero iba de la mano de una organización fordista de la producción y de una fijación estatista, la interpretación de la nación alemana en el nacionalsocialismo imprimió a la locura general del capitalismo una intensidad irracional adicional que incluía tanto una voluntad desbocada de destrucción como de autodestrucción. En los campos de exterminio la producción dio un vuelco en eliminación.

La cuestión de una posible reedición de lo que Kurz llama “revolución alemana” queda abierta. La crisis del trabajo y del capitalismo de casino plantea interrogantes que hacen saltar todas las alarmas. La automatización, la racionalización y la globalización del capital bajo el signo de la revolución microelectrónica han convertido el desempleo masivo en un rasgo estructural de las sociedades desarrolladas, incapaces de reabsorber la sobreacumulación estructural del capital. Frente a esta crisis, la izquierda se muestra atrapada por una fuerte nostalgia de la etapa fordista-keynesiana y dirige su crítica contra los mercados financieros desregulados, reclamando inversiones productivas y el relanzamiento de la “economía real”. A esto apela prácticamente todo el espectro de partidos y movimientos de izquierdas. Para Kurz, ciertamente, por ese motivo “(todavía) no son antisemitas, pero movili-

¹⁰⁷ Ibid., pág. 510.

¹⁰⁸ Ibid., pág. 513.

zan todas, verdaderamente todas las cuestiones de la ‘economía política del antisemitismo’, en lugar de dejar atrás las insuficiencias del malogrado paradigma del socialismo de Estado para pasar a una crítica emancipadora capaz de superar la abstracción real de carácter fetichista”¹⁰⁹.

Para concluir esta breve reseña de las singulares aportaciones de Kurz, cabría decir que si bien es verdad que atiende de manera más satisfactoria la especificidad de la historia alemana y no sólo la forma general de socialización capitalista, como en el caso de Postone, no podemos decir lo mismo de los aspectos psíquico-sociales y culturales implicados en la constitución de la subjetividad de los individuos, que también serían relevantes para descifrar el fenómeno antisemita. Por otra parte, su interpretación de Auschwitz como “revolución alemana” permite explicar por qué el exterminio fue puesto en marcha desde el “pueblo de pensadores y poetas”, pero amenaza con pasar por alto que lo que está aquí en juego no es solo una “cuestión alemana”, sino una quiebra de la civilización que afecta a la historia universal; en este sentido, su intento de “explicar” Auschwitz desde la lógica del fetichismo y la especificidad alemana corre el peligro de establecer nexos causales que terminan por racionalizarlo y dotarlo de sentido –un peligro del que ya había advertido Adorno en la primera meditación de metafísica de *Dialéctica negativa*–.

c) Holger Schatz y Andrea Woeldike llevan a cabo un análisis crítico del concepto de trabajo tal y como se materializa en la historia de Alemania con el propósito de formular una teoría crítica del antisemitismo. Su planteamiento aspira a tomar en consideración tanto la forma general de la socialización capitalista como la especificidad de la historia alemana con las formaciones ideológicas que la acompañan, pero también la elaboración psíquico-libidinal de los sufrimientos no comprendidos que dicha socialización produce y la interiorización de la producción ideológica en la conciencia cotidiana¹¹⁰. La reconstrucción del proceso de formación del concepto alemán de trabajo y de las praxis que lo acompañan, desde Lutero al nacionalsocialismo, muestra que dicho proceso es inseparable de la construcción de la delirante idea de una “inoperatividad usurera” encarnada de modo especial en el judío.

La socialización capitalista bajo la forma de mercancía y la subsunción de la actividad productiva bajo el trabajo abstracto no podía imponerse sólo a través de me-

¹⁰⁹ Robert KURZ: “Geld und Antisemitismus”, en Id., *Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang*, ed. por R. Scholz y C. P. Ortlieb, Berlín: Tiamat, 2012, pág. 87.

¹¹⁰ Holger SCHATZ y Andrea WOELDIKE, *Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion*, Münster: Unrast, 2001.

didadas de disciplinamiento y coacción, sino que tenía que buscar modelos para familiarizar a los individuos con el nuevo universo de “normas” y las nuevas formas de vida, favoreciendo así su interiorización. Esto se produce a través de la representación simbólico-discursiva del trabajo, que en Alemania, paradójicamente, en parte debido a la pervivencia de relaciones y actividades productivas precapitalistas, pasa por la exaltación del trabajo como “valor en sí mismo” y por la identificación de la apropiación de la plusvalía, no con la esfera de la producción, sino con la de la circulación.

Schatz y Woeldike asumen aquí las tesis de Postone sobre la afirmación idealizadora de lo “concreto” frente a lo “abstracto” y sobre el intento de destruir lo abstracto en su personificación –el judío–. Pero, en lugar de deducir el antisemitismo como falsa conciencia socialmente necesaria a partir de la abstracción real que está en juego en la forma de la mercancía, reconstruyen un proceso histórico concreto que permite comprender de qué manera el antisemitismo pudo convertirse en Alemania en un elemento compartido por fuerzas políticas y líneas teóricas muy diferentes –desde la Economía Nacional al movimiento obrero– y encontrar fácil acomodo en las conciencias normalizadas de amplias capas de la población. Para ello centran su análisis en un concepto de trabajo específicamente alemán que no localiza la explotación y la alienación del “trabajo abstracto” en el trabajo mismo. Al contrario, “lo idealiza y, convertido en ‘trabajo nacional’, lo proyecta con un odio potencialmente connotado de antisemitismo sobre el ámbito monetario de la extracción de plusvalor, que es el ámbito visible”¹¹¹.

La naturalización del trabajo permite movilizar máximas de acción como la subordinación, la camaradería y el espíritu de sacrificio frente a una amenaza identificada como “externa”. Los nacionalsocialistas profundizarían esta tendencia adornando el trabajo con cualidades idealizadoras como alegría, dignidad, honor, belleza, creatividad, etc., en completo contraste con los procesos de capitalización e industrialización en marcha. De este modo, el concepto de “trabajo nacional” permitía escindir la presión que sufren los trabajadores en un sistema laboral cada vez más taylorizado y atribuirla a un factor externo a la producción, esto es: al abuso que ejerce sobre el trabajo el espíritu materialista judío (liberal o marxista). Si la naturalización del trabajo lo caracteriza como “productivo” –con independencia de si se trata de un trabajo dependiente–, entonces la explotación no puede adquirir otra forma que la de riqueza sin trabajo, la forma del dinero y las finanzas.

¹¹¹ Ibid., pág. 66.

“La proyección de las implicaciones negativas del capital sobre la esfera del dinero, y con ello sobre la esfera de la circulación en general, no es de ningún modo sólo la realización de un desplazamiento, sino la expresión de una conciencia que separa esencia y apariencia y que es reproducida y confirmada a través de experiencias cotidianas en un modo de producción económica altamente mediado”¹¹².

En la última parte de su obra, Schatz y Woeldike analizan los mecanismos que permiten el vuelco de ciertas disposiciones psíquicas –debilidad del yo, sublimación de los impulsos, pensamiento cosificado– en locura aniquiladora antisemita, es decir, analizan de qué manera los diferentes elementos de la ideología antisemita pueden correlacionarse para ofrecer alivio psíquico frente a un conjunto de miedos originados por la expansión de la economía capitalista y por las exigencias que se derivan de la adaptación a los valores y normas del “trabajo abstracto”. Escisión, odio a sí mismo, proyección pática, etc. son puestos en relación con las exigencias de adaptación a los valores y normas del trabajo abstracto. A pesar de que su análisis se centra exclusivamente en el antisemitismo alemán, sin duda supone una concreción interesante de la coacción sistémica a la adaptación como condición de supervivencia y también de la frustración que se deriva de esa coacción de para los sujetos. Esto permite identificar con más precisión no sólo la fuente del sufrimiento, sino también las razones de por qué la falsa rebelión contra ella se dirige contra los judíos.

Concluyamos este breve repaso de la obra de Schatz y Woeldike diciendo que quizás, al subrayar las diferencias específicamente alemanas en la formación y la transmisión del concepto de trabajo, resten intensidad a los aspectos generales que son comunes al proceso de modernización capitalista de las sociedades occidentales; quizá esto dificulte analizar cómo el antisemitismo moderno y el antijudaísmo de distintas matrices tradicionales se amalgaman hoy en diferentes formas de violencia contra los judíos. Por otra parte es posible que, a pesar de todo, Schatz y Woeldike no escapen a una cierta ontologización del trabajo y que el intento de afirmar –recurriendo a Lukács– un resto nunca completamente cosificable en los individuos no haga sino a confirmarlo. En todo caso, no cabe duda que estamos ante un intento valioso de conjugar el plano estructural del valor con el plano de la acción, así como el plano de las disposiciones psíquicas con el telón de fondo de

¹¹² Ibid., pág. 104 y s.

los presupuestos simbólico-culturales que configuran la conciencia de los individuos en la cotidianidad.¹¹³

3.3 Antisemitismo, crisis de la sociedad posliberal y subjetivación post-fordista

No es infrecuente poner en relación el aumento actual del racismo y antisemitismo con la profunda crisis –no sólo económica– que sufren las sociedades más desarrolladas, de la que ambos serían un síntoma revelador¹¹⁴. Pero tampoco es infrecuente considerar el antisemitismo como un elemento importante en los procesos de “resolución” de las crisis capitalistas, al menos de las precedentes¹¹⁵. En cualquier caso, esta conexión permite una aproximación a la cuestión de la actualidad del antisemitismo sumamente relevante para una teoría crítica de la sociedad.

Cuando se habla de la crisis actual, lo primero que se nombra son los mercados financieros e inmediatamente se apunta a los responsables de la enorme financiarización de la economía y de las múltiples burbujas especulativas que se han ido formando y pinchando desde la crisis del modo de regulación fordista-keynesiano a finales de los años 60 del siglo pasado: los especuladores¹¹⁶. De nuevo vemos aparecer viejas contraposiciones entre economía real y economía de casino, entre capitalismo productivo y capitalismo especulativo, entre pequeños inversores/ahorradores y especuladores profesionales, entre gente corriente, trabajadora e inocente y los criminales que manejan los hilos de los mercados en beneficio de unos pocos. Ciertamente estos estereotipos implícita o estructuralmente antisemitas no han dado (todavía) un vuelco socialmente significativo en estereotipos explícitamente antisemitas, por más que las imágenes empleadas en los medios de comunicación y en los discursos políticos vayan a veces más allá de la mera insinuación. Con todo, quizás esto no reste valor ni actualidad a las reflexiones sobre la crítica insuficiente

¹¹³ Cf. Roswitha SCHOLZ, *Differenzen der Krise...*, op. cit., pásg. 105.

¹¹⁴ Cf. José A. ZAMORA, “Racismo, xenofobia, antisemitismo...”, op. cit., pág. 591 y s.

¹¹⁵ Cf. Ulrich ENDERWITZ, *Antisemitismus und Volksstaat. Zur Pathologie kapitalistischer Krisenbewältigung*, Freiburg i.Br.: Ça ira, 1991.

¹¹⁶ Cf. José A. ZAMORA, “Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible”, en *Documentación Social*, nº 164, 2012, pág. 15 y ss.; Id., “Capital, crisis y crítica inmanente”, ponencia en Seminario Internacional sobre “Crisis y Teoría Crítica”, organizado en Madrid por la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica el 18-11-2011, <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/JAZamroa%20CapitalCrisisCr%C3%ADtica.pdf>; Id., “Aproximación a la crisis actual del capitalismo: su origen y sus dimensiones”, ponencia en el curso “En el horizonte de la crisis: Nuevas lecturas de Marx y crítica radical del capitalismo (CSIC)” (28.1.2013), en: <http://enelhorizontedelacrisis.files.wordpress.com/2013/01/jazamora-2013-aproximacioc81n-a-la-crisis.pdf>.

del capitalismo, sobre la rebelión conformista o sobre los mecanismos psicosociales de elaboración de la crisis llevada a cabo por la teoría crítica del antisemitismo. Creemos que estas pueden ayudar a enfrentarse mejor a la irracionalidad que preside los procesos sociales en el capitalismo avanzado, y también a adelantarse a un vuelco en antisemitismo explícito que la historia nos enseña a seguir temiendo.

Esta es la pretensión de Gerhard Hanloser en su estudio sobre crisis y antisemitismo¹¹⁷. El autor parte en su reflexión de la contaminación de la teoría de la crisis de Marx con los presupuestos de su filosofía de la historia y con su optimismo progresista. Esto le habría impedido concebir una salida a la crisis del capitalismo que no fuese su superación en el comunismo. Marx nunca habría considerado la posibilidad de un vuelco hacia una socialidad presidida por la barbarie. A pesar de que es consciente de las limitaciones e insuficiencias de la teoría de la regulación, Hanloser recurre a ella porque ofrece, bajo ciertas condiciones, un instrumental conceptual “útil” para “describir las estrategias a través de las que los sujetos capitalistas (tanto dominadores como dominados) elaboran la crisis e intentan reposicionarse en ella”¹¹⁸. A continuación nos ofrece dos apretadas interpretaciones de la crisis de 1873 y de 1929. En relación con la primera rastrea la formación de los estereotipos y de los discursos ideológicos que convertirían al antisemitismo en un elemento fundamental del “modelo de regulación” bismarckiano: crítica reaccionaria del dinero, afirmación del trabajo industrial y lucha contra el capital financiero, fortalecimiento del Estado, crítica de los especuladores bursátiles, etc. La crisis económica mundial de 1929 cayó en medio de este clima. Los nacionalsocialistas consiguieron tensar todos estos elementos y configurar con ellos una fórmula para procesar la gran depresión por medio del antisemitismo.

A continuación, Hanloser analiza esta configuración de la mano de los conceptos aportados por M. Postone y la Teoría Crítica: “rebelión conformista”, crítica insuficiente del capitalismo o anticapitalismo reformista, etc. Gracias a su estructura polimorfa y sus ambivalencias, “el nacionalsocialismo sirvió enteramente como un modelo de regulación fundado en la barbarie y fue capaz de ofrecer una respuesta completamente propia a la crisis de 1929”¹¹⁹. La constatación de la distancia entre los excesos verbales anticapitalistas y las políticas económicas efectivamente desplegadas saca a la luz una reveladora proximidad a las propuestas keynesiana, y

¹¹⁷ Gerhard HANLOSER, *Krise und Antisemitismus. Eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerzeit über die Weltwirtschaftskrise bis heute*, Münster: Unrast, 2003.

¹¹⁸ Ibid., pág. 36.

¹¹⁹ Ibid., pág. 79.

explica por qué el nacionalsocialismo dio cumplimiento a un buen número de estrategias de modernización y reforma capitalistas. Esto es lo que le permite a Hanloser afirmar una funcionalidad del antisemitismo en cuanto factor “irracional” que forma parte de la nueva regulación de la explotación capitalista y de la salida a la crisis de revalorización del capital.

Finalmente, el autor se plantea la cuestión que tiene más interés para el presente: los mecanismos antisemitas de “resolución” de la crisis, ¿podrían recobrar de nuevo la hegemonía? Tanto las transformaciones del sistema capitalista que han tenido lugar tras la crisis de finales de los 60 del siglo pasado como las formas de crítica del capitalismo que reproducen viejos clichés antisemitas podrían inducir a una respuesta afirmativa. Sin embargo, Hanloser sostiene que la tradición subterránea que condujo al afrontamiento y la resolución antisemita de la crisis ha desaparecido. El rebelde conformista precisa de una base real de neo-autarquismo, fijación estatalista y nacionalismo que ha dejado de existir. En base a este argumento Hanloser rechaza asimismo el concepto de “antisemitismo estructural”. Ciertamente, el antisemitismo personifica en los “judíos” algunos de los aspectos escindidos de las relaciones sociales sometidas a la forma del capital (el dinero o la esfera de la circulación). Pero el hecho de que asistamos una y otra vez a la escisión de alguno de esos aspectos para centrar en él unilateralmente la crítica del sistema –que por esa misma razón resulta insuficiente– o incluso a que dichos aspectos sean proyectados y personificados en grupos sociales, esto no permitiría hablar de un “antisemitismo estructural”, ya que este término no atiende a la especificidad de la personificación antisemita: que su referente sean los “judíos”¹²⁰.

Lo que puede destilarse del recorrido de Hanloser por las sucesivas formas de cristalización histórica de la funcionalidad del antisemitismo en las crisis del capitalismo es tan sólo una serie de recomendaciones a los movimientos anticapitalistas para liberarse de todo aquello que suena a crítica insuficiente del capitalismo. Deben comprender que “el capitalismo es una relación social y no una relación de poder personalizable. Con ello ya habría desaparecido una primera condición de posibilidad del antisemitismo.” Pero esto no basta: también la teoría del antisemitismo puede ser funcionalizada para legitimar la sociedad burguesa y la barbarie realmente existente, sobre todo cuando la atención se centra exclusivamente en el antisemitismo y vincula la resistencia contra éste con la defensa de dicha sociedad:

¹²⁰ Gerhard HANLOSER, “Kapitalismuskritik und falsche Personalisierung. Einige Thesen zum Begriff des “strukturellen Antisemitismus”, en *ak – analyse & kritik* (24.10.2005).

“Sólo a través de una auténtica crítica que se dirija a las raíces del sistema puede impedirse el falso radicalismo del antisemitismo”¹²¹.

Finalmente, queremos referirnos brevemente a otra constelación que pone sobre la mesa la significación de la actualidad del antisemitismo para una teoría crítica de la sociedad. Nos referimos a la relación entre postfordismo –procesos de individualización, flexibilización y precarización del empleo, subjetivación del trabajo y empresarización del yo– y nuevo antisemitismo. Jürgen Elsässer percibe en esta transformación de los vínculos sociales, de las relaciones laborales y de la seguridad vital un humus propicio, no sólo para rebrotes antisemitas, sino para un aumento de las tendencias neonacionalistas, racistas y de extrema derecha¹²².

La reorganización del trabajo que acompaña a la implementación de las políticas neoliberales de privatización, desregulación y flexibilización confronta directamente la fuerza de trabajo individual con las exigencias y demandas provenientes de los mercados, los clientes, los inversores, etc. La creciente precarización, la exacerbación de la competitividad, la incertidumbre provocada por los cambios acelerados de los horizontes de existencia y las consecuencias negativas de una desigualdad en aumento –fenómenos que acompañan la reorganización de la producción y la distribución en la nueva etapa– son arrojadas sobre quienes las padecen, convirtiendo en imperativo autoritario los principios de autonomía y responsabilidad.

La fuerza de trabajo “empresarizada” es obligada a hacerse responsable de sí misma en un momento en que se encuentra en una situación de dependencia total respecto al marco de condiciones e imperativos a los que se enfrenta. Se trata de una funcionalización de la autonomía que la pone al servicio de la dependencia. La brusca transformación del sistema de empleo y de los “vínculos sociales”, junto con una creciente individualización y pluralización de estilos de vida y de orientaciones para la acción, no sólo cuestionan las formas tradicionales de regulación del trabajo y de lo social, sino que imprimen nuevos contornos a las biografías individuales, a los intereses y a las necesidades. En continuidad con este planteamiento, Johannes Gruber ha afirmado que la actual flexibilización de mundo de trabajo ha dado origen a un *carácter flexible* por medio del cual los individuos se enfrentan a

¹²¹ Gerhard HANLOSER, *Krise und Antisemitismus*, op. cit., pág. 122.

¹²² Jürgen ELSÄSSER, “Ehrbarer Antisemitismus?”, en B. Grödahl y W. Schneider (eds.), *Was tun? Über Bedingungen und Möglichkeiten linker Politik und Gesellschaftskritik*, Hamburg: Konkret, 1994, pág. 390.

las nuevas exigencias laborales y privadas¹²³, Resulta evidente que muchos individuos tienen enormes dificultades para adaptarse “exitosamente” a las exigencias a las que intenta ser una respuesta adaptativa el carácter flexible. Muchos se sienten sobrepasados y desbordados por la coacción a una permanente autooptimización, lo que parece ser origen de múltiples psicopatologías o comportamientos autodestructivos.

No cabe duda que esa profunda inseguridad puede cargarse de fantasmas antisemitas y descargarse en forma de violencia contra minorías o contra personificaciones de relaciones sociales cuya forma abstracta permanece impenetrable para quienes están sometidos a ella. La socialización postfordista favorece la proliferación de mecanismos psicosociales como la escisión, la proyección y la agresión que pueden convertirse en una fuerza social activa, capaz de dar salida a la violencia interiorizada y a los miedos acumulados. La pérdida objetiva de libertad y de autonomía, que es invisibilizada bajo una exaltación extrema de la individualidad y la autorresponsabilización coactivas, puede generar conflictos intrapsíquicos de difícil solución. Si comparamos con la era del fordismo productivista, la debilidad y la impotencia objetivas de los individuos frente a la dinámica del sistema y las coacciones que dimanan de ella no han hecho más que aumentar. La fórmula paradójica con la que Th. W. Adorno describía la constitución de los individuos bajo aquellas condiciones –“Selbsterhaltung verliert ihr Selbst” (la autoconservación pierde su yo)¹²⁴– puede también considerarse el núcleo del *carácter mercantilizado* del capitalismo tardío.

A la vista de una crisis cada vez más aguda y de una creciente erosión de los vínculos sociales es muy probable que los potenciales de miedo y agresión vayan en aumento. Probablemente hoy sea más difícil hacer justicia a la diversidad de formas de expresión de la violencia interiorizada, pues caminamos hacia amalgamas cada vez más flexibles de discursos individualistas, sexistas y racistas. Pero por ello mismo será necesario seguir analizando las relaciones entre subjetividad y sociedad bajo la perspectiva que han abierto las aportaciones de la Teoría Crítica del antisemitismo. En este sentido, quizá los trabajos de Detlev Claussen ofrezcan el mejor punto de partida. No sólo porque son los que mejor continúan la tradición de la Teoría Crítica, sino también porque permiten un equilibrado balance de los dife-

¹²³ Johannes GRUBER, *Der flexible Sozialcharakter. Eine Studie zur gegenwärtigen Transformation von Subjektivität*. Basel: edition gesowip, 2008.

¹²⁴ Theodor W. ADORNO, “Theorie der Halbbildung”, AGS 8, pág 115.

rentes elementos que están en juego en la violencia antisemita: desde su génesis socio-histórica en las sociedades modernas –que llevan al antisemitismo a culminar en Auschwitz sin detenerse allí¹²⁵– hasta su funcionalidad en la economía psíquico-libidinal¹²⁶, pero también su lugar en las nuevas constelaciones de lo ideológico, cuya especificidad Claussen ha intentado captar con el concepto de "religión de la cotidianidad". Sus planteamientos revelan la relevancia del antisemitismo para seguir pensando críticamente las sociedades contemporáneas sin disolverlo en una suma de elementos inconexos ni ontologizarlo como una clave "estructural": más bien ponen de relieve su carácter contingente e histórico y, al mismo tiempo, su centralidad para comprender las tensiones entre dominación y servidumbre que siguen atravesando las sociedades contemporáneas.

¹²⁵ Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung*, op. cit. y su compendio de textos comentados *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien zu einer verleugneten Geschichte*, op. cit.

¹²⁶ Cf. Detlev CLAUSSEN, "Über Psychoanalyse und Antisemitismus", *Aspekte der Alltagsreligion*, op. cit., págs. 106-129, un texto que presenta un clarificador análisis de la centralidad, pero también de los límites del acercamiento psicoanalítico al fenómeno del antisemitismo.